

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

Unter Mitwirkung

vieler protestantischer Theologen und Gelehrten

in zweiter durchgängig verbesserter und vermehrter Auflage

herausgegeben

von

D. J. J. Herzog, D. G. L. Plitt † und Lic. A. Hauck,

Professoren der Theologie an der Universität Erlangen.

Achter Band.

Kirchentag bis **Lücke.**

Leipzig, 1881.

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Kirchentag, der deutsche evangelische, ist eine auf dem Grunde der reformatorischen Bekenntnisse stattfindende periodische Versammlung deutscher evangelischer Männer der lutherischen, reformirten und unirten Kirchen, sowie der Brüdergemeinde. Er ist im Jar 1848 entstanden. Aus dem mächtigen Triebleben jenes Jares tauchten für die Gestaltung der kirchlichen Dinge vorzugsweise vier treibende Gedanken empor, die zur Gründung des Kirchentags fürten. Zuerst flammte in der allgemeinen Welterschütterung die Hoffnung auf die Einheit Deutschlands wider auf, und neben dem politischen Einheitsstreben war die Sehnsucht nach Zusammenfassung der deutschen evangelischen Kirchenkräfte lebendig. Sodann mußte die Kirche, da es den Anschein hatte, als ob der Stat sein altes Verhältnis zu ihr lösen wolle, darauf bedacht sein, sich selbst zu verfassen. Weiter galt es, da der Unglaube unter der jäh hereingebrochenen Freiheitsbewegung grundstürzend sich geberdete, alle Gläubigen der deutschen evangelischen Kirche zum Kampfe wider ihn zu sammeln. Endlich schrieen die Notstände im Volksleben zum Himmel und für die evangelische Kirche war die Frage brennend geworden, ob sie noch jenes Erbarmen mit dem Volke habe, das neben dem versönten Gewissen einst die andere Wurzel gewesen, aus welcher die Kirche der Reformation hervorgewachsen. Die Entstehung des Kirchentags lag damals in der Luft. In den Kreisen der gelehrten Theologen, welche sich bewußt geblieben, daß die Theologie ein Wissen für die Gestaltung, Leitung und Belebung der Kirche sei, wie in den Kreisen der praktischen Geistlichen, die einen Jammer um das Volk fülten, war der Drang gleich mächtig, sich zu sammeln, zu klären, zu befestigen und dem deutschen Volke in einer gefärlichen Krise mit der Predigt des Worts und der Tat zu dienen. Alles Lebendige in der Kirche, mochte es aus dem Hörsal der Hohenschule oder aus dem Konventikel der Stillen im Lande stammen, drängte sich hervor, und wo in einer Konferenz ein Panier aufgesteckt war, eilten die Männer herzu, mit den Geistlichen die kirchlich gesinnten Laien. Einer der damals mit wärmster Erregung gehaltenen kirchlichen Konferenzen, der Sandhofskonferenz bei Frankfurt am Main, war es beschieden, die Werkstätte zu sein, in welcher der Gedanke des Kirchentags seine Ausgestaltung empfing. Für das Zustandekommen desselben war Philipp Wackernagel in hervorragender Weise tätig. Als der eigentlich repräsentative Mann aber für das ganze Unternehmen erscheint von Bethmann-Hollweg, der schon auf dem ersten Kirchentag präsidirte, eine zeitlang mit Stahl gemeinsam die Leitung in den Händen hatte, aber nach Stahls Zurücktritt bis zum letzten Kirchentag demselben seine edle Kraft schenkte: das ideale Bild eines evangelischen Laien, durch Besitz, Stellung, Gelehrsamkeit hervorragend, in Haltung, Rede, Hoheit der Anschauung vom Geisteshauche getragen, in den Kreisen der Erweckten einst als Jüngling geistlich genärt, so frei wie fromm in seinem Glauben, auch auf der Höhe des Lebens demütig und einfältig wie ein Kind.

Zu Ende des Monats April 1848 hatte von Bethmann-Hollweg, damals Geh. Oberregierungsrath und Professor der Rechte an der Universität zu Bonn, als „Manuskript für Freunde", nachher auch durch den Buchhandel, den „Vorschlag einer evangelischen Kirchenversammlung im laufenden Jare 1848" ausgehen lassen. Er wollte durch diesen Vorschlag einen „Aufruf an alle evang. Christen deutscher Nation zu einer ihre Gesamtheit darstellenden Versammlung" veran-

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

Unter Mitwirkung

vieler protestantischer Theologen und Gelehrten

in zweiter durchgängig verbesserter und vermehrter Auflage

herausgegeben

von

D. J. J. Herzog, D. G. L. Plitt † und Lic. A. Hauck,

Professoren der Theologie an der Universität Erlangen.

Achter Band.

Kirchentag bis **Lücke.**

Leipzig, 1881.

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

derselben sich noch immer sträuben, teils weil nur Vertreter der kirchlichen Behörden, nicht der synodalen Körperschaften sich in Eisenach zusammenfinden. Dagegen ist dem Kirchentag eine Bereicherung durch eine unmittelbar mit ihm verbundene und ihn überdauernde Versammlung one seine Absicht aus der Macht der Tatsachen zugefallen — der Kongress für innere Mission.

Unter den Unterzeichnern der Einladung für Wittenberg war auch Kandidat Wichern, Vorsteher des Rauhen Hauses zu Horn bei Hamburg, einer Rettungsanstalt für Kinder und Erziehungsanstalt für Brüder (künftige Arbeiter der inneren Mission). Er hatte mit unterzeichnet in der Überzeugung, dass die unter dem Namen der inneren Mission zusammengefasste Arbeit der barmherzigen Liebe zur Hebung der geistlichen und leiblichen Not des deutschen evangelischen Volks von den Zwecken des Kirchenbundes unmöglich ausgeschlossen bleiben könne, und er kam nach Wittenberg, um diese Übezeugung zu vertreten. Vierzigjärig, früh ergraut, aber in der Kraft des Lebens, gleichbegabt mit prophetischem Tief- und Fernblick, mit warmer Herzensfülle und mit reicher Arbeitserfarung, hat er über Luthers Grab der Kirche der Reformation das Erbarmen mit dem Volk als eine Brunnenstube ihres Lebens und als den labenden Trank gezeigt, den sie unserm Volke zu bieten habe. Was er von der dämonischen Gewalt der revolutionären Bewegung, die das Lied angestimmt: „Fluch dem Gotte, dem Blinden, dem Tauben“, ans Tageslicht brachte, dafür hatten die Frankfurter Straßenkämpfe soeben grausiges Zeugnis gegeben, und die Tatsachen, mit welchen er sonst die Not des Volkes erwies, waren es zum guten Teil, welche die Männer nach Wittenberg getrieben. Seine Rede wirkte mit zündender Kraft — den einen gab sie neue Kunde, den andern schien sie wie die Lösung eines Rätsels, dem sie selbst lange nachgedacht, des Rätsels, wie unserm Volke zu helfen sei. „Es tut Eines not“, so rief Wichern aus, „dass die evangelische Kirche in ihrer Gesamtheit anerkenne: die Arbeit der inneren Mission ist mein! dass sie ein großes Siegel auf die Summe dieser Arbeit setze: die Liebe gehört mir wie der Glaube. Die rettende Liebe muss ihr das große Werkzeug, womit sie die Tatsache des Glaubens erweiset, werden. Diese Liebe muss in der Kirche als die helle Gottesfackel flammen, die kund macht, dass Christus eine Gestalt im Volke gewonnen hat. Wie der ganze Christus im lebendigen Gottesworte sich offenbart, so muss er auch in den Gottestaten sich predigen und die höchste, reinste, kirchlichste dieser Taten ist die Liebe“. Es ward denn auf Wicherns Antrag die Pflege und Förderung der inneren Mission unter die Aufgaben des Kirchenbundes aufgenommen und ein Ausschuss gebildet, aus welchem der „Centralausschuss für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche“ hervorgegangen ist. Dieser war es dann, der hinfort mit dem Kirchentag im engeren Sinne unter dem gemeinsamen Namen des Kirchentags den „Kongress für innere Mission“ regelmäßig verband (siehe den Artikel „Mission, innere“).

Was nun den Kirchentag betrifft, so ward er von 1848 an regelmäßig gehalten, anfangs järlich, später alle zwei Jare. Als die siegreiche Erhebung und politische Einigung Deutschlands in den Jaren 1870—71 aufs neue die Sehnsucht nach kirchlicher Einigung wachgerufen, hoffte man, in einem weiteren Rahmen, als tatsächlich der Kirchentag in den letzten Jaren geboten, die deutschen evangelischen Männer in größerer Zal und Mannigfaltigkeit positiv kirchlicher Richtung zu sammeln. Namentlich galt es, die lutherisch-konfessionellen innerhalb der preußischen Landeskirche, welche unter dem Vorgang Stahls und Hengstenbergs vom Kirchentag sich abgewandt, wider zu gewinnen und die Lutheraner außerhalb Preußens und in den neuen preußischen Provinzen heranzuziehen. Wichern war es in erster Linie, welcher den Gedanken vertrat: nach so großen Ereignissen, die Deutschland erfaren, nach so großen Segnungen, die ihm geworden, müsse durch eine Versammlung, in welcher sich alle deutschen evangelischen Männer zusammenschlössen, der deutschen Kirche, dem deutschen Volke ein neuer starker Antrieb zur Buße, zum Glauben, zur christlichen Tat gegeben werden. Es fand dann die kirchliche Oktoberversammlung im J. 1871 statt, auf welcher Ahlfeld aus Leipzig über die Frage sprach: „Was haben wir zu tun, damit unserm Volke

ein geistliches Erbe aus den großen Jaren 1870 und 1871 verbleibe?", Brückner aus Berlin „über die Gemeinschaft der evang. Landeskirchen im deutschen Reich" und Wichern „über die Mitarbeit der evang. Kirche an den socialen Aufgaben der Gegenwart" Vorschläge machte. Neben den alten Kirchentagsfreunden sah man auf der Oktoberversammlung Lutheraner wie Wangemann aus Berlin, Kahnis aus Leipzig, von Hofmann aus Erlangen. Für die „Gemeinschaft der evang. Landeskirchen im deutschen Reich", namentlich im Sinne einer Convocation aus Abgeordneten nicht bloß der Kirchenregierungen, sondern auch der Synoden, hat auch diese Versammlung zunächst nichts ausgetragen. Im Jare 1872 ward noch einmal Kirchentag gehalten in Halle, seitdem nicht wider. Sechzehnmal, wenn wir die Oktoberversammlung nicht mitzälen, hat er stattgefunden, in Preußen achtmal (Wittenberg 1848 und 1849, Elberfeld 1851, Berlin 1853, Barmen 1860, Brandenburg 1862, Kiel 1867, Halle 1872), dreimal in Württemberg (Stuttgart 1850, 1857, 1869), einmal in den sächsischen Herzogtümern (Altenburg 1864), je einmal in jeder der freien deutschen Städte, Bremen (1852), Frankfurt a/M. (1854), Lübeck (1856) und Hamburg (1858). Länger als der Kirchentag hat der Kongreſs für innere Mission sein Dasein gefristet. Unabhängig von dem Kirchentag und durch seine Richtung auf die Arbeit mit größerem Erfolg als jener auch lutherische Kreise heranziehend, hat er 1874 in Frankfurt a/M., 1875 in Dresden, 1876 in Danzig, 1877 in Bielefeld, 1878 in Magdeburg und 1879 in Stuttgart stattgefunden.

Ist der Kirchentag auch nicht zum Kirchenbund gediehen — ein Vierteljarhundert lang war er dennoch für Deutschland eine Sammlung lebendiger Kirchenkräfte. Das Prinzip der Konföderation, welches gleichermaßen gegen einen verflachenden Unionismus wie gegen einen starren Konfessionalismus sich wandte, ein Prinzip, für welches bei der Konstituirung namentlich Stahl eintrat, in dem Sinne, daſs nicht bloß eine unionistische Gesinnung das Zusammenkommen von Lutheranern und Reformirten möglich machen solle, sondern neben der lutherischen und reformirten sozusagen eine unirte Konfession gestellt ward, hat er ehrlich bewart. Allerdings haben sich seit 1857 die Lutheraner mehr in der Ferne gehalten. Aber bis dahin haben die besten Kräfte der positiven Unirten und der milden Konfessionellen auf den Kirchentagen ihre Gaben gespendet.

Es war für die Teilnehmer am letzten Kirchentage eine unvergeſsliche Stunde, als der greise, bald achtzigjärige von Bethmann-Hollweg von der Kanzel der Marienkirche in Halle über „die Aufgabe des Kirchentags in der Gegenwart" sprach. Die Ausbildung der Verfassung der Kirche hob er als besonders dringend hervor. Und der Umstand, daſs in den nächsten Jaren in der größten deutschen Landeskirche und außerdem in manchen kleineren Kirchen das Verfassungswerk in der Tat zum Abschluſs kam, hat gewiſs dazu mitgewirkt, daſs seit 1872 der Kirchentag nicht wider berufen worden ist. Die neuen synodalen Organe boten viel Gelegenheit zu öffentlicher Verhandlung über kirchliche Dinge und die mit dem Verfassungsleben entstandenen Gruppirungen der kirchlichen Richtungen haben wenigstens in Preußen angefangen, ihre besonderen Versammlungen zu halten. Vielleicht daſs nach größerer Befestigung des Verfassungslebens in den einzelnen Landeskirchen der Drang nach deutsch-evangelischer Gemeinschaft wider mächtiger wird und den Kirchentag, der sich noch nicht aufgelöst, wider wach ruft. Und wenn er sich ausgelebt hätte — er hat nicht vergebens gelebt, er stellt die Kraft der deutschen evangelischen Kirche in dem gährenden und ringenden Vierteljarhundert seit 1848 dar. Die besten Männer der deutschen Theologie, des deutschen Pfarramts, der deutschen Gemeinde — allerdings in der bereits angegebenen Beschränkung auf die positive Union und die milde Konfession, haben in dieser Zeit auf den Kirchentagen über die wichtigsten Fragen vor großer Versammlung ihr Urteil gegeben. Wer etwa — und wie viele waren in der Lage — auf der Universität kaum ein Zeugnis warmen Glaubens aus des Lehrers Mund vernommen und in der Gemeinde den Hauch des Geistes nicht verspürt, oder wer auch eine lebendige biblische Theologie gelernt und in der Gemeinde bibelgläubige Predigt gehört, aber die Macht des Zeugnisses in schwerer Zeit, in großer Versammlung

nicht kannte und nichts wußste von dem in der Stille begonnenen Werke der barmherzigen Liebe und von der Notwendigkeit, dass dies Werk reicher zur Rettung des Volkes hervorbreche: dem war ein Kirchentag mit seinem Zeugnis der Männer voll Glaubens und Kräfte, mit seiner Einigkeit im Geist, mit seinen Antrieben zur Tat Pfingstleben. Nicht wenige von den Fortschritten, welche die evangelische Kirche Deutschlands seit einem Menschenalter gemacht, haben aus den Kirchentagen ihren Antrieb gewonnen, und ein gutes Teil der glaubenswarmen und werktüchtigen Geistlichen, welche heute in der Vollkraft der Arbeit stehen, verdanken dem Kirchentag Stärkung des Glaubens, Erweiterung des Blickes und Begeisterung für den heiligen Dienst. **Wilhelm Baur.**

Kirchenväter, s. Patristik.

Kirchenversammlung, s. Synoden, Synodalverfassung.

Kirchenvisitation. Die Kirchenvisitation ist eine der wichtigsten kirchenregimentlichen Funktionen; sie ist der Akt persönlicher Warnehmung des Standes des kirchlichen Lebens in einem weiteren oder engeren kirchlichen Kreise von seiten der höheren oder niederen kirchenregimentlichen Organe. Diese Warnehmung erstreckt sich nach evangelischer Grundanschauung über das Wesen der Kirche zunächst auf die Verwaltung der Gnadenmittel, und die Frucht, welche diese in der Gemeinde schafft, sodann auf die persönliche Haltung der Amtsträger und Kirchendiener überhaupt, ferner auf die Anstalten, welche in näherem oder entfernterem Zusammenhange mit dem Leben der Kirche stehen, endlich auch auf den gesamten Umkreis der Ordnungen und Einrichtungen, welche der Kirche als einer rechtlich organisirten Gemeinschaft eignen. Ein Akt bloßer äußerlich gesetzlicher Rekognition eines gegebenen Tatbestandes kann aber die Visitation schon vermöge des innerlichen und geistlichen Wesens aller echten kirchlichen Tätigkeit nicht sein; die Kirche bleibt auch da, wo sie ihren anstaltlichen Charakter und das Gesetz äußerer Über- und Unterordnung hervorkehrt, eine Gemeinschaft des Glaubens und inneren Lebens. Die kirchliche Visitation muss es deshalb auch absehen auf inneren Zusammenschluss des Visitators mit den Visitirten, auf lebendiges Mitzeugnis, feierliche Bestätigung der in der Gemeinde erschallenden evangelischen Verkündigung, Erweckung und Stärkung des Bewusstseins kirchlicher Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit, überhaupt auf unmittelbare Förderung und Erfrischung des kirchlichen Lebens. Man klagt so häufig, dass nach unserer protestantischen Kirchenverfassung und der gewönlichen protestantischen Anschauung das bischöfliche und persönliche Moment vor dem bureaukratischen allzusehr zurücktrete. Gerade bei der Visitation kann und soll aber jenes Moment mit aller Energie sich geltend machen; es soll in dem Ernst, der Weihe und der warhaft seelsorgerlichen Art, mit welcher sie ausgefürt wird, hervortreten. Es kann und soll die Visitation im Aufblick zu dem Herrn vollzogen werden, der seiner Gemeinde in weckender und reinigender Tätigkeit nach Apok. 2. 3 fort und fort nahe ist. Ein Abbild dieser höchsten visitatorischen Tätigkeit soll die evangelische Kirchenvisitation sein.

Die Kirchenvisitation hat verschiedene biblische Analogieen, worauf schon Luther und mehrere Kirchenordnungen hingewiesen haben. Man hat erinnert an die reformirende Tätigkeit des Königs Josaphat 2 Chron. 17, 7 ff. (so die reformatio ecclesiarum Hassiae vom Jare 1526 bei Richter, Die evang. KO. des 16. Jahrh., I, S. 66), an die Tätigkeit Samuels, Elias und Elisas, an Akt. 9, 32 ff., 14, 20 ff., 15, 36 ff., auch 8, 14 ff. (so Luther im Visitationsbuch, Richter a. a. O. I, S. 82). Nach der Waldeckschen K.O. vom J. 1556 hat die Visitation ihren Ursprung von den Aposteln her (a. a. O. II, S. 175).

Die Visitation hat in der Schrift ihr Urbild, sie hat aber auch eine reiche geschichtliche Entfaltung und ist teilweise ein sehr treues Spiegelbild des in den einzelnen Epochen der Kirchengeschichte waltenden Geistes.

Die Visitation bürgerte sich in dem Maße in der Kirche ein, als das Evangelium von den Städten auch auf das Land drang. Wo keine sogenannten Landbischöfe (χωρεπίσκοποι) aufgekommen waren oder dieses Institut, wie es seit

dem 4. Jarhundert wirklich geschah, wider völlig abkam, wurden von den Stadtbischöfen Visitatoren (περιοδευταί) aufgestellt, welche im Namen des Bischofs die Landgemeinden von Zeit zu Zeit besuchten. Mit der Erweiterung der Diözösen wurde es aber mehr und mehr als Amtspflicht der Bischöfe angesehen, jene in gewissen Zeiträumen zu durchreisen und das Visitationsgeschäft in eigner Person vorzunehmen. Mit besonderem Eifer haben sich Bischöfe wie Athanasius, Augustinus, Martin von Tours demselben hingegeben. In der abendländischen und hier wider ganz besonders in der spanischen Kirche wurde auf die regelmäßigen und järlichen Visitationen der Bischöfe gedrungen. Das Konzil von Tarracona vom J. 516 c. 8 spricht davon als antiquae consuetudinis ordo. Aber auch in der fränkischen Kirche wurde auf Konzilien und Reichstagen die järliche Vornahme der bischöflichen Visitationen betrieben. Aus den Visitationen gingen die Sendgerichte hervor, indem jenen durch eine Einrichtung Karl des Großen ein weltlicher Beamter, der Graf oder dessen Schultheiß, teils zur Unterstützung, teils zur Kontrole beigegeben wurde. Dem visitirenden Bischof voraus zog der Archidiakon, der das Volk zusammenrief, die Ankunft des ersteren ankündete und die minder wichtigen Geschäfte ins Reine brachte. Den Archidiakonen wurde allmählich mit dem Wachsen ihrer Amtsgewalt ein eigenes Visitationsrecht innerhalb ihres Sprengels eingeräumt. Auf dem dritten Laterankonzil 1179 veranlaßten die Erpressungen dieser Archidiakonen allgemeine Klagen. Seit dem 13. Jarhundert ging das Streben dahin, die ordentlichen bischöflichen Visitationen, die übrigens nie völlig aufgehört hatten, allenthalben wider herzustellen. In ihrer Art treffende und heilsame Anordnungen bezüglich der bischöflichen Visitationen hat das Trident. sess. XXIV decr. de reform. c. 3 gegeben.

Nie vorher und nachher hatte aber die Visitation solch tiefeingreifende Bedeutung, wie im Zeitalter der Reformation. Joh. Gerson hatte einst die Visitation cardo totius reformationis genannt. Man könnte dies Wort als eine Weissagung auf die Reformation des 16. Jarhunderts betrachten. Die Visitation bedeutete damals die Organisation eines neuen, auf evangelischer Grundlage sich erhebenden Kirchenwesens in den fürstlichen und städtischen Territorien, in denen das Evangelium gezündet hatte. Reformation und Visitation waren Wechselbegriffe. Die Stände des Merseburger Hochstifts verlangten im J. 1543 nach „Reformation und Visitation" (s. Burkhardt, Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen von 1524 bis 1545, S. 289). Die reformatorische Visitation war das Gegenstück der apostolischen. Diese fand blühende, in der ersten Kraft des h. Geistes sich entfaltende Gemeinden, jene vielfach nur die Trümmer einer bessern kirchlichen Vergangenheit, eine zum teil ans Unglaubliche grenzende geistliche Verwarlosung und sittliche Verwilderung. Sollte das Evangelium nicht Sache des Einzelnen bleiben, sollte in den von ihm irgendwie ergriffenen Territorien die kirchliche Kontinuität, das Volkskirchentum festgehalten werden, so gab es keinen andern als den unter der Autorität der territorialen Gewalten durch die Visitation betretenen Weg.

Maßgebend und grundlegend für die ganze Entwicklung dieser Dinge war die Visitation in Kursachsen, dem Mutterlande der Reformation. Durch das interessante und verdienstvolle Werk von Burkhardt ist auf Grund sorgfältigster archivalischer Studien und Mitteilungen über die sächsische Visitation neues Licht verbreitet worden. Hiernach tauchte die Idee der Visitation zuerst im J. 1524 infolge der durch den Pfarrer Jak. Strauß in Eisenach veranlaßten Wirren bei dem Herzog Joh. Friedrich auf; Strauß machte Anfangs 1525 selbst einen Versuch zur Verwirklichung derselben. Besonders regte aber der bekannte Pfarrer von Zwickau, Nikolaus Hausmann, das Visitationswerk in einer dem Herzog Johann vorgelegten Darstellung der kirchlichen Schäden vom Mai 1525 an: jetzt sei nichts nötiger als zu visitiren: „visitiren ist ein gar edles Werk, es ist nichts als Gebrechenwandeln, ermanen zum sittlichen Leben, trösten und stärken", er verweist den Kurfürsten auf das Beispiel Josaphats, derselbe sei „kein heidnischer Fürst, sondern von christlich heiligem Geblüt und Herkommen". Endlich trat Luther selbst in Briefen an den Kurfürsten Johann vom 31. Okt. und 30. Nov.

1525 mit einer Schilderung der Notstände und dem Dringen auf eine durchgreifende Visitation hervor (de Wette, Luthers Briefe, III, S. 39. 51). Luthers damalige Bemühungen hatten sofortigen, aber nur ganz sporadischen Erfolg. Durchschlagend für die allgemeine Visitation war erst der Brief Luthers vom 22. Nov. 1526 (de Wette, III, S. 135 f.). Auf Grund einer Instruktion (Richter, K.O., I, 77) wurde in den Jaren 1527—1529 die Visitation mit aller Energie in Angriff genommen. Unter dem 22. März 1528 erschien das von Melanchthon verfaßte, von Luther mit einer Vorrede versehene Visitationsbuch als verbesserte Visitationsordnung (Richter, K.O. I, S. 82 ff.). Es war mit ungemeiner Mäßigung verfasst (vergl. hierüber Ranke, Deutsche Gesch. ꝛc., 3. Aufl., II, 355 ff.).

Der Visitationsbefund war zunächst ein über die Maßen trauriger. Im Kurkreise war auch den besseren Gemeinden ein zweimaliger Gottesdienst in der Woche zu viel, die Nachmittagspredigt wurde teilweise absichtlich eingestellt, „um das Wort nicht vor die Säue zu werfen". An einzelnen Orten war der kirchliche Sinn ganz erloschen; oft wonten fast kaum drei Menschen dem Gottesdienst bei. Anderswo fand sich offene Auflehnung gegen die Predigt: „was predigt der lose Pfaff von Gott, wer weiß, was Gott ist, ob auch ein Gott ist, er wird ja auch seinen Anfang und sein Ende haben", riefen die Bauern dem Prediger zu. Die Bauern verweigerten das Erlernen des Vaterunsers, weil es „zu lang sei". Sie zogen wol wärend der Kirche sogar mit Pauken auf. Die Gotteshäuser wurden zum teil zur Schafschur und zur Niederlage für das Pfingstbier ausersehen; man reichte sich wärend des Gottesdienstes die gefüllten Bierkannen. In einer kleinen Gemeinde waren 15 uneheliche Kinder in einem Jare getauft worden. In einer Gemeinde wollten die Bauern ihren Geistlichen steinigen; als er klagte, lachte der Richter. (Burkhardt a. a. O. S. 38 f., 186, 199). Der Stand der Geistlichen war entsetzlich gesunken. Einer hatte drei lebendige Eheweiber aufzuweisen, one von zweien geschieden zu sein; ein anderer kannte auch die 10 Gebote nicht. In Ahorn (bei Koburg) entpuppte sich der Pfarrer als Leineweber; sein Einkommen belief sich im ganzen auf 2 Gulden, etwa 36 Mark nach heutiger Wärung (a. a. O. S. 48, 90, 60). Allenthalben begegnete man Armut und Mangel, Mangel auch an Seelsorgerkräften; nicht wenige Pfarreien mussten zusammengelegt werden.

Nach einer durch die politischen Verwicklungen veranlassten Unterbrechung wärend der Jare 1529—1532 wurde die wandernde Visitation innerhalb des Kurfürstentums in dem Zeitraume von 1532—1534 zum Abschluss gebracht.

Die Visitation war ein unter ungeheuren Schwierigkeiten mit ebenso viel Energie und Ausdauer als Milde und Weisheit ausgefürtes Werk. Der evangelische Geist wurde bei den organisatorischen Maßnahmen nicht verleugnet. Man hatte mit den Geistlichen möglichste Geduld; auch entlassenen wurde eine Unterstützung gewärt. Nichts lag ferner als die Klosterpersonen zu vertreiben. Ungemein lange wurden den Klösterlingen milde Gaben gereicht. Erst mit dem Tode des letzten Bezugsberechtigten wurden die Stiftungen eingezogen und dann zum größten Teile zum besten der Schulen und Kirchen verwendet. Das Werk, das notwendig der Widerholung bedurfte, wurde aber auch mit reichem Erfolg gekrönt. Als Regel darf angenommen werden, dass nach Vornahme der dritten Visitation in den bezüglichen Kreisen der Papismus aus den geistlichen Stellen vertrieben und die lutherische Lehre als eingefürt betrachtet werden konnte.

Durch die in der Visitation getroffenen Anordnungen wurde der Charakter lutherischen Kirchentums für alle Zeiten bestimmt; gerade dies ist die entscheidende Bedeutung der sächsischen Kirchenvisitation für Deutschland überhaupt. Kirchenregiment, Kirchenverfassung, Gottesdienstordnung, Bekenntnis, Kirchenzucht — all dies finden wir in jener Visitation und dem damit Zusammenhängenden grundlegend ausgefürt und vorgebildet. „Zur Ausübung kam das landesherrliche Kirchenregiment wesentlich vollständig bereits in der von den Reformatoren provozirten sächsischen Kirchenvisitation", hat Höfling schon vor 30 Jaren behauptet (Grundsätze ev.-luth. Kirchenverfassung, 1. Aufl., S. 99, 3. Aufl. S. 163); aus

den Visitationskommissionen gingen, wenn auch nicht gerade in rein äußerer Kontinuität, doch vermöge innerer Notwendigkeit, da jene Kommissionen, auch abgesehen von ihrer nächsten Tätigkeit, die kirchlichen Oberbehörden bildeten, die Konsistorien als ständige Kollegien hervor (vergl. Tholuck, Das kirchliche Leben des 17. Jarhunderts, 1. Abth., S. 2; Mejer, Anfänge des Wittenberger Consist. in Doves Zeitschrift für Kirchenrecht, VIII. Band, S. 35. 38. 43; Mejer, Institutionen des gemeinen deutschen Kirchenrechts, S. 128; Burkhardt a. a. O. S. 196); ferner wurde das Amt der Superintendenten für die nächste Aufsichtsfürung bestellt, was allenthalben Nachamung fand, wenn dieses Amt sich allerdings auch schon drei Jare zuvor in der von Aepinus verfassten Stralsunder Kirchenordnung findet (Richter, Gesch. der ev. Kirchenverfassung, S. 46 f.). Endlich wurde das Visitationsbuch auch unmittelbar die Grundlage einer Gottesdienst-, Bekenntnis- und Kirchenzuchtordnung für die neu begründeten Gemeinden, wie andererseits die wirklichen Bekenntnisschriften, Luthers Katechismen, aus der Visitation hervorgegangen sind.

Die leitende Seele bei all diesen Vorgängen und Einrichtungen war Luther. Unrichtig erscheint jedoch, wenn, wie auch Burkhardt tut, die Sache so dargestellt wird, als sei Luther hiebei im Grunde von sich selbst abgefallen, habe die Idee der unsichtbaren Kirche aufgegeben und die Stellung der Kirche zur politischen Gewalt anders aufgefasst als früher. Trotz aller kirchlichen Ideale, die Luther zu Zeiten vorschweben mochten, lässt sich genau nachweisen, dass er vom Jare 1520, also vom Beginn seiner eigentlich reformatorischen Tätigkeit an Recht und Pflicht der weltlichen Obrigkeit hinsichlich der Widerherstellung der Kirche stets anerkannt hat (vgl. meine Schrift: Das landesherrliche Kirchenregiment und sein Zusammenhang mit Volkskirchenthum, S. 10). Luthers Anschauungen lassen sich ferner klar erkennen aus den höchst charakteristischen Äußerungen in den oben angezogenen Briefen; den klassischen Ausdruck hat er ihnen gegeben in dem Vorwort zum Visitationsbuch, in welchem die rein theokratische Auffassung des Verhältnisses von weltlicher Obrigkeit und Kirche, wie sie z. B. in aller Stärke bereits in der von Brenz verfassten hallischen Kirchenordnung vom J. 1526 hervortritt, durch die Idee eines Dienstes „dem Evangelio zu gut und den elenden Christen zu Nutz und Heil" wesentlich ermäßigt erscheint (vgl. gegen die Ansicht von einer Änderung oder einem Schwanken in Luthers prinzipieller Anschauung dieser Verhältnisse die merkwürdig starke Äußerung Steinmeyers in seiner Schrift „Begriff des Kirchenregiments" S. 91).

Sehr viele spätere Kirchenordnungen nehmen ausdrücklich Rücksicht auf die Visitation, am ausfürlichsten die Pommersche vom J. 1535, die Mecklenburger vom J. 1552, die Württembergische vom J. 1559, die Kursächsische vom J. 1580; sehr eingehend ist die von Erasmus Sarcerius verfasste Mannsfelder Visitationsordnung vom J. 1554. Letztere hält es für nötig zu bestimmen, dass die Visitatoren allen Pfarrherren verbieten, in ihren Pfarrhäusern kein Bier oder Wein zu schenken, keine Zechleute zu setzen oder Zechereien zu halten; auch ordnet sie an, dass bei der Armut vieler Dorfpastoren die deutsche und lateinische Biblia, die Agende und der Katechismus vom Kirchenvermögen anzuschaffen seien (Richter a. a. O. II, S. 145). Sehr interessant ist ferner, wie in der sächs. K.O. vom J. 1580 die Gemeinden gegen zu langes Predigen und Anzüglichkeiten auf der Kanzel, „gegen scharfe, ungebürliche, stachlichte Wort und Geberde" durch die Visitation geschützt werden sollen (a. a. O. II, S. 412). Je länger je mehr wird auf korrekte Lehre gedrungen; die erwänte K.O. ordnet an, dass der Visitator den Geistlichen schon vor der Visitation vorrufe und ein scharfes Examen in dieser Richtung mit ihm anstelle.

Nach dem dreißigjärigen Krieg wurde der Visitation neue Aufmerksamkeit zugewendet. Die durch den Pietismus hervorgerufene Erweckung spiegelt sich in der Art der Abhaltung der Visitationen. Fragen und Antworten derselben wenden sich nunmehr dem Leben statt der Lehre zu; so antwortet ein württembergischer Pfarrer in einer Visitationsverhandlung vom J. 1734: „es finden sich unter dem argen Geschlecht nicht wenige Seelen, welche man nach allen Zeichen und Proben

für warhaft bekehrt halten darf, als die recht im Evangelio wandeln 2c." (Tholuck a. a. O. I, S. 182). Vom wärmsten christlichen Lebenshauch ist der Vorbericht des hannoverschen Visitationsdirektoriums vom J. 1734 durchzogen (bei Moser, Allgem. Kirchenblatt, 1853, S. 442 f.)

Neben den Spezial- gab es auch Generalvisitationen. Diese kamen mehrenteils früh in Abnahme; jene wurden anfangs teilweise zweimal im Jare, dann järlich, dann alle zwei oder drei Jare abgehalten. Die Zeit des Rationalismus bezeichnet die Periode des Verfalls der Visitationen überhaupt: die Formen der kirchlichen Bureaukratie galten mehr als die Innenseite des kirchlichen Lebens, die Visitationsprotokolle mehr als die Visitationen selbst; teilweise verloren sie sich ganz (vergl. die Vorbemerkung in dem Ausschreiben des Hannoverschen Konsistoriums, die Kirchen- und Schulvisitationen betr., vom 4. Jan. 1853, Moser a. a. O. S. 440).

Im Zusammenhang mit der Erneuerung des kirchlichen Lebens in diesem Jarhundert kam allmählich auch in die Visitation ein neues Leben. Der kirchlich restaurative Charakter der Periode seit dem Jare 1848 gibt sich auch in neuen Visitationsordnungen kund, welche nach und nach fast alle deutschen Landeskirchen erhielten. Die Anregung ging von der Eisenacher Konferenz im J. 1852 aus. Den Reigen eröffnet die sehr ernst und geistlich gehaltene Hannoversche V.O. vom 4. Jan. 1853 (a. a. O. S. 441). Unter dem 15. Febr. 1854 erging die Instruktion für die Abhaltung der General-, Kirchen- und Schulvisitationen in den Provinzen Preußen, Brandenburg, Pommern, Schlesien, Posen und Sachsen (a. a. O. S. 162 ff.), deren § 7 das Mitzeugnis der Visitatoren zur Kräftigung und Befestigung des evang. Glaubens und Bekenntnisses in den Gemeinden hervorhebt. Für die lutherische Kirche Bayerns erfolgte eine treffliche Visitations-Instruktion unter dem 8. April 1854 (a. a. O. S. 209 ff.). Am ausfürlichsten ist die württembergische Visitationsordnung vom selben Jare (a. a. O. S. 262 ff.). Für das Großherzogtum Hessen erging eine solche unter dem 15. März 1854 (a. a. O. S. 358 ff.), für das Großherzogtum Sachsen-Weimar unter dem 18. April 1855 (a. a. O. S. 629 ff.). Im Königreich Sachsen wurde durch Verordnung vom 21. April 1856 eine Generalvisitation ausgeschrieben (a. a. O. S. 394 ff.), „das kirchliche Leben kräftig anzuregen und namentlich auch das Bewusstsein des innigen Zusammenhangs der einzelnen Gemeinden mit der gesamten Kirche lebendiger zu machen"; die Ansprachen sollen erweckliche Glaubenszeugnisse sein zur Anregung der Geistlichen wie der Gemeinden. Noch füren wir die V.O. für Sachsen-Altenburg vom 17. März 1860 (a. a. O. Jahrg. 1861, S. 381 ff.), für Baden vom 14. Aug. 1863 (a. a. O. S. 573 ff.), für Oldenburg vom 7. März 1866 (a. a. O. S. 132 ff.), für Braunschweig vom 6. Jan. 1873 (a. a. O. S. 110 ff.), für Waldeck vom 17. Februar 1874 (a. a. O. S. 252 ff.) an.

Man darf sagen, dass seit dem 16. Jarhundert nicht mehr so viel für Kirchenvisitationen geschehen ist wie in den letzten Jarzehnten. Die desfallsigen Bemühungen der Kirchenregimente blieben nicht one Frucht. Das Ausschreiben des Hannoverschen Konsistoriums vom 4. Jan. 1855 konnte rühmen, dass auf das neubelebte, wider hergestellte kirchliche Visitationswerk die Gnade des Herrn bereits vielfachen Segen gelegt hat (a. a. O. S. 57 ff.). Namentlich muss hervorgehoben werden, dass in Preußen die Visitation eine lebendige Würdigung gefunden hat und dass die dahin zielenden kirchenregimentlichen Erlasse durch geistlichen Ton und pastorale Wärme sich auszeichnen. Ein Erlass des k. Konsistoriums zu Königsberg vom 27. Mai 1857 hebt hervor, dass in erster Linie derjenige Charakter der Visitation stehe, wodurch dieselbe über die bloße Formalität eines Revisionsaktes zu einer erbauenden Gemeindefeier erhoben werden soll (a. a. O. S. 220 ff.). Dieselbe Behörde freut sich in einem Erlass vom 15. März 1869, dass je länger je allgemeiner Sorge getragen wird, den kirchlichen und kirchenfestlichen Charakter der Visitationen zu offenbarem Segen für die Gemeinden geltend zu machen (a. a. O. S. 381). Viele treffende und beherzigenswerte Äußerungen aus verschiedenen Landeskirchen liegen in dieser Richtung außerdem vor.

Man hat in den letzten Jarzehnten unendlich viel gegen das Landeskirchentum eingewendet und von den verschiedensten Seiten es zu untergraben versucht. Daſs aber die Visitation gerade in diesem Zeitraum mit solcher Liebe von den Landeskirchen gepflegt wurde und ein unverkennbarer Segen auf derselben ruhte, ist nicht das geringste Zeugnis für ihre Lebensfähigkeit und Lebenskraft.

Vergl. Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie von Wetzer und Welte, Bd. VI, Art. „Kirchenvisitation"; K. F. Eichhorn, Grundsätze des Kirchenrechts II, S. 193 ff.; Richter, Lehrbuch des kath. und ev. Kirchenrechts, 7. Aufl., bearbeitet von Dove, S. 377 ff., 504 ff., 515 ff.; Richter, Die evang. Kirchenordnungen des 16. Jahrh., 2 Bände; desselben Geschichte der ev. Kirchenverfassung in Deutschland, namentlich § 4 u. 5; Tholuck, Das kirchliche Leben des 17. Jarhunderts, 1. 2; Ranke, Deutsche Gesch. im Zeitalter d. Ref. II, 4. Buch, 4. Kap.: Gründung ev. Territorien; C. A. H. Burkhardt, Gesch. der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen von 1524 bis 1545; das allgemeine Kirchenblatt für das evang. Deutschland, herausgegeben früher von Prälat M. Moser, seit 1871 von Archivrat Dr. Stälin, seit 1876 von Prof. Dr. Schott, Bibliothekar in Stuttgart. Oberkonsistorialrat D. **Stählin** in München.

Kirchenvogt, s. Advocatus ecclesiae, Bd. 1, S. 163.

Kirchenwürde, s. Dignität, Bd. 3, S. 600.

Kirchenzucht. Der Begriff der Kirchenzucht und die Art und Weise ihrer Übung will, wie jede kirchliche Tätigkeit, dem Wesen der Kirche entnommen sein. Es ist aber die Kirche in erster Linie die Gemeinde der Gläubigen. Der Mittelpunkt ihres Glaubens ist Jesus Christus, ihr Herr und Haupt, und die Mittel, durch welche sie den Glauben besitzt und den Glauben wirkt, sind Wort und Sakrament. Als Gemeinde nun bedarf sie der das Verderbliche und Zerstörende ausscheidenden Zucht, wie jede Gemeinschaft des irdischen Lebens, welche somit die negative Seite der Gemeindeseelsorge ist. In dieser bestimmten Abgrenzung ist die Kirchenzucht aufzufassen, wenn man sich nicht einer Verwirrung der Begriffe und Gebiete schuldig machen will. Sie hat es allerdings auch auf Erhaltung der Gemeinde abgesehen; aber nicht durch direkte Förderung des vorhandenen Lebens, sondern durch Beseitigung der ärgernisgebenden Hindernisse des Gemeindelebens. Das Subjekt der Kirchenzucht ist die Gemeinde selbst, denn die Zucht ist eine der Selbstbetätigungen der Kirche; aber selbstverständlich die Gemeinde als organisirte Gemeinschaft, nicht als Summe ihrer einzelnen Glieder. Der Gemeindeorganismus in seinem gesunden Leben steht vielmehr dem Krankhaften in den betreffenden einzelnen Gliedern entgegen. Als organisirt aber tritt die Gemeinde auf im Amte, in der Vertretung der Lokalgemeinde, im Kirchenregiment. Das bleiben denn auch die drei Stufen der kirchlichen Zucht: im Bindeschlüssel des Amtes hat sie ihren Ursprung und ihr erstes Stadium; das zweite ist Behandlung in Gemeinschaft mit dem Kirchenvorstand, das dritte Eingreifen des Konsistoriums, welchem je nach Sachlage auch schon die Bestätigung dessen, was der Kirchenvorstand in Gemeinschaft mit dem Amte verfügt, zukommt. Bei der Ausübung der Kirchenzucht aber will das andere Moment zu seinem Rechte kommen, daſs es die Gemeinde der Gläubigen ist, welche hier handelt. Dies schließt vor allem jegliche Vermischung mit weltlicher Strafe oder Entziehung bürgerlicher Ehre aus. Der Charakter der Zuchtverhängung ist ein rein geistlicher: ihr Zweck Beseitigung des Ärgernisses und zwar mit dem letzten Absehen darauf, daſs auch der Ärgernisgebende durch das energische Vorgehen wider für die Gemeinde gewonnen werde; ihre Mittel sind lediglich Entziehung entweder der teilweisen oder der gänzlichen Gemeindegliedschaft, je nach dem Grade der Versündigung. Liegt Verachtung der kirchlichen Ordnungen vor, so wird das Recht, an der kirchlichen Gemeindevertretung sich zu beteiligen, entzogen; liegt Verachtung der heilsordnungsmäßigen Gnadenmittel vor, so reagirt die Kirche durch Entziehung des Rechts an der Sakramentsbeteiligung, durch Ausschluſs von der Patenschaft und dem Genusse des h. Abendmales; verharrt das disziplinirte Gemeindeglied in seinem Widerstande bis in den Tod, so wird schließlich das kirchliche Begräbnis entzogen. So wehrt die Kirche den Versündigungen durch

den Wandel. Da sie aber in erster Linie Gemeinschaft an den Gnadenmitteln ist, so hat sie obenan der Verderbung der Gnadenmittel durch falsche Lehre zu begegnen, welche Aufgabe dem Kirchenregiment als solchem zufällt. Diese Grundsätze werden uns um so klarer und gewisser werden, je näher wir in Betracht ziehen, was Schrift und Geschichte über Kirchenzucht lehren.

Die eigentliche sedes der Schriftlehre über Kirchenzucht ist die Stelle Matth. 18, 15—18. Auf das Bekenntnis Petri zu Jesu Christo, dem Sone des lebendigen Gottes, sagt Jesus aus, dass er aus dem jüdischen Volke und an Stelle desselben eine neue Gemeinde, eine Gemeinde seines Namens bauen werde, welche auch die Pforten der Hölle nicht überwältigen sollen, und gibt in den nun folgenden Reden Art und Natur dieser seiner Kirche zu erkennen. An dem obigen Orte: „Sündiget aber dein Bruder an dir ꝛc.“ kommt er auf die Versündigungen in der Gemeinde zu sprechen und gibt er die Weisung, dass ein Gemeindeglied den Fall einer Versündigung nicht eher an die Gemeinde bringen solle, als bis die brüderliche Zurechtweisung unter vier Augen und die Bestrafung vor Zeugen stattgefunden habe; die höchste Instanz ist die Gemeinde, welcher der Herr die Machtvollkommenheit zuspricht, dass, was sie auf Erden binden werde, auch im Himmel gebunden sein solle. Und damit übereinstimmend sagt der Herr am Tage seiner Auferstehung Joh. 20, 21: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch, — welchen ihr die Sünden behaltet, denen sind sie behalten“. Und dies letztere Wort hat in seiner Mitte die Zusage: „Nehmet hin den heiligen Geist“. In dem Maße als die Kirche seines Geistes teilhaftig ist, in dem Maße ist auch ihre Handhabung des Schlüsselamtes die seine. Darnach sehen wir denn auch die Apostel handeln. 1 Kor. 5 läßt Paulus die korinthische Gemeinde hart an, dass eines ihrer Glieder seine Stiefmutter ehelichen konnte, one dass auch nur Leid darüber getragen wurde. So unrecht haben sie durch Unterlassung der vom Herrn gebotenen Zucht getan, dass der Apostel nachholt, was sie versäumt haben. Er versetzt sich im Geiste in ihre gottesdienstliche Gemeindeversammlung und übergibt den frechen Sünder kraft apostolischer Machtvollkommenheit dem Satan, damit er ihn (wie wir bei Hiob lesen) am Fleische durch schweres leibliches Übel strafe, aber nicht zum ewigen Verderben, vielmehr im Gegenteil, damit jener eben dadurch zur Erkenntnis seiner Schuld komme und so der Seelen Seligkeit erlange. So furchtbar die Drohung lautet, so geistlich ist die Gesinnung, der sie entstammt: *ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ*. Zur Ausfürung kommt es nicht, da die aufgerüttelte Gemeinde nachträglich ihre Pflicht verstand und übte (2 Kor. 2, 4 ff.), und der Ausgeschlossene von der verhängten Zucht so tief getroffen wurde, dass der Apostel manen muss zu liebreicher Wideraufnahme, damit jener nicht in allzu große Traurigkeit versinke (2 Kor. 2, 6—8). So wenig hatte der Apostel im fleischlichen Eifer jenes Drohwort gesprochen, dass er vielmehr ihnen nachträglich gesteht, er habe es in großer Angst des Herzens, mit vielen Tränen und damit sie seine Liebe erkennen, geschrieben. In solchem Sinn und Geiste will Kirchenzucht gehandhabt sein. Nicht bloß gegen die offenbaren Sünder, sondern auch gegen die, welche außerhalb der allgemeinen Lebensordnung wandelten, d. h. gegen die Müßiggänger, welche sich durch andere ernären ließen, verlangte der Apostel 2 Thess. 3, 6 ff. ein sich Entziehen, eine Zuchtübung, und hätte auch hier erwartet, dass die Gemeinde, one besonders erst aufmerksam gemacht werden zu müssen, sie gehandhabt hätte. Vor allem aber wachen die Apostel über der reinen, heilsamen Lehre. In dem Worte der Irrlehrer sieht Paulus eine um sich fressende Krebskrankheit (2 Tim. 2, 17); einen *ἄνθρωπος αἱρετικὸς* will er gemieden wissen, wenn er einmal und zweimal ermant ist (Tit. 3, 10); wer nicht in der Lehre Christi bleibet, den will der Apostel Johannes auch nicht gegrüßt wissen, weil man sich dadurch teilhaft macht seiner bösen Werke (2 Joh. V. 10. 11). Und die Hebräer, alles dessen beraubt, was dem Christentum äußerlich als Stütze dienen könnte, werden ermant, ihr Vertrauen und ihre Hoffnung lediglich auf den ewigen Hohenpriester zu setzen, der zur Rechten Gottes sitzt, der Heiligung nachzujagen und darauf zu sehen, dass nicht innerhalb der Gemeinde eine bittere Wurzel aufwachse und Unfrieden anrichte und viele durch dieselbe verun-

reinigt werden: dafs nicht Jemand sei ein Hurer oder ein Gottloser (Hebr. 12, 15—17). In der Apokalypse endlich (2, 14) wird die Gemeinde zu Pergamus unter Drohung zur Buße ermant, weil sie solche unter sich hat und duldet, welche an der Lehre der Nikolaiten halten.

Diese apostolische Ordnung der excommunicatio und der reconciliatio ging auch in die nachapostolische Kirche über; aber eine Steigerung derselben trat in den Zeiten der Christenverfolgungen ein. In der Verfolgung durch Decius, welche alle vorangegangenen an Grausamkeit übertraf und es auf die vollständige Ausrottung des Christentums abgesehen hatte, gab es neben der bewundernswürdigsten Standhaftigkeit des Glaubens (Numidicus) doch auch so viel Abfall, dafs ein eigenes Reglement der Wideraufnahme Abtrünniger (lapsi) festgesetzt wurde, welches bis ins fünfte Jarhundert in Kraft blieb. Die Bußerweisung (poenitentia) hatte vier Stadien zu durchlaufen, deren jedes ein, auch mehrere Jare umfaste: im ersten, der *πρόςκλαυσις*, flehten die Ausgeschlossenen, in Bußgewänder gekleidet, an den Kirchtüren um Wideraufnahme; im zweiten, *ἀκρόασις*, durften sie, wiewol an einem abgesonderten Orte, wider der Predigt anwonen; im dritten, *ὑπόπτωσις*, war ihnen gestattet, knieend am Gebete sich zu beteiligen; im vierten, *σύστασις*, stand ihnen der ganze Gottesdienst offen mit Ausschluſs des hl. Abendmales, welchem sie stehend bloß zusehen durften. Dann erst legten sie ihr öffentliches Sündenbekenntnis ab und empfingen Absolution und Bruderkufs. Nur bei Todesgefar verfur man kürzer und milder. Allein diese Übertreibung der Strenge fürte andererseits zum entgegengesetzten Extreme: die Empfehlungsschreiben (libelli) der Konfessoren (treu gebliebenen Bekenner) rissen in ihrer Ausartung auch die Schranken heilsamer Zucht nieder, was nun freilich wider den Rigorismus hervorrief, wie z. B. die Montanisten den Satz aufstellten, dafs die Exkommunizirten ihr ganzes Leben lang im status poenitentiae zu bleiben hätten, und die Novatianer, überhaupt der Kirche das Recht absprachen, den lapsis Vergebung der Sünden zuzusichern, wenngleich Gott noch vergeben könne. — Als die christliche Kirche Statskirche wurde und ganze Massen unbekehrter, weltlich gesinnter Menschen in sie eintraten, verfiel mit ihrer Lauterkeit und Innigkeit auch die Kirchenzucht, indem sie nicht nur immer laxer und onmächtiger, sondern selber weltlich von Art wurde, sodafs es bereits im 6. Jarhundert zu kasuistischer Festsetzung von Bußtaxen kam. Das älteste Pönitentialbuch der griechischen Kirche ist von dem Patriarchen Johannes Jejunator von Konstantinopel, † 595. Gegen dies Unwesen reagirten die Donatisten, welche mit den Novatianern absolute Reinheit der Kirche verlangten und den Satz aufstellten, dafs kein Exkommunizirter oder Exkommunikationswürdiger eine Sakramentshandlung giltig vollziehen könne, wenn sie gleich im Unterschied von diesen die Buße als den Weg zur Rückkehr offen ließen. Allein keine Reaktion hielt die völlige Verweltlichung des Bußwesens auf, als das Ablaß- und Indulgenzwesen aufkam. Seit Gregor d. Gr. war die Annahme eines Fegfeuers zur kirchlichen Lehre geworden; auf sie baute Petrus Lombardus die Theorie des Ablasses, nach welcher die Kirche die Macht hat, kraft des Verdienstes Christi die reinigenden Strafen des Fegfeuers in irdische Strafen umzuwandeln, von denen sie widerum gegen gewisse Leistungen dispensiren könne. Ihm folgten die hervorragendsten Scholastiker, und Clemens VI. bestätigte die scholastische Ablaſslehre 1343. Wol hoben sie hervor, dafs der Erlafs der Kirchenstrafen an sich noch nicht die Sündenvergebung involvire und nur denen Befreiung von den Strafen des Fegfeuers sichere, welche den Ablafs in aufrichtiger Buße empfingen: aber in der Praxis fiel dieser Unterschied bald. Die Kirchenstrafen richteten sich nur noch auf äußere Werke, wie Almosen, Wallfarten, Fasten, ja die Teilnahme an einem Kreuzzuge, sogar die Geldgaben zur Förderung der Kreuzzüge, wirkten Dispens von jeglicher Kirchenstrafe. Was half da die erschütternde Reaktion der Flagellanten! Zuletzt galt allein noch das Sprüchlein: „Sobald das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt“. Die höchsten Strafen des Mittelalters waren der große Bann und das Interdikt, jener für einzelne Personen, dieses für ganze Länder; jener schloſs von jeglicher Kirchengemeinschaft

aus; dieses, die Gesamtheit für den Frevel eines Einzelnen haftbar machend, verbot alles Glockengeläute, gestattete den Gottesdienst nur hinter verschlossenen Türen und versagte jedem Gebietsangehörigen, mit Ausnahme der Geistlichen, der zweijärigen Kinder und der von Almosen Lebenden, die kirchliche Beerdigung. Wol waren diese Maßregeln im letzten Grunde lediglich Entziehung kirchlicher Güter und trugen somit scheinbar den waren Charakter der Kirchenzucht an sich; allein sie waren in Wirklichkeit kirchenpolitischer, wo nicht geradezu weltlicher Natur, indem sie allermeist wegen weltlicher Händel verhängt wurden und der Bann überdies sein Opfer dem weltlichen Arm übergab zur Vollstreckung leiblicher Strafe, welches bei Ketzern die Todesstrafe war. Welche Greuel die Untersuchungsgerichte oder Inquisitionen sich dabei zu schulden kommen ließen, daran braucht bloß erinnert zu werden. Mit der Macht des Papsttums aber fielen auch die Schrecken dieser höchsten Kirchenstrafen.

Die Reformation griff auch in diesem Stücke christlicher Lebensäußerung über Ablaſs und Bann zurück zu den apostolischen Grundsätzen. Schon 2 Jare nach dem Anschlage seiner Thesen veröffentlichte Luther einen „Sermon vom Bann“ (1519). Hatte er bereits in jenen sowie in dem „Sermon vom Sakrament der Buße“ 1518 die Buße verinnerlicht und die Vergebung Gott allein zugeschrieben, so verwarf er in jener Schrift den großen Bann und noch mehr die Übergabe an die weltliche Gewalt ganz und statuirte lediglich den kleinen Bann im Sinne der hl. Schrift, indem er sich auf die richtigen Grundstellen Matth. 18, 15 ff.; 1 Kor. 5, 11; 2 Theſſ. 3, 14; 2 Joh. 10 stützte. Er verwirft nicht nur alle äußerliche Strafe („denn mit weltlichem Schwert zu handeln höret zu dem Kaiser, Königen, Fürsten und Herrschaft der Welt, und gar nichts dem geistlichen Stand, des Schwert nicht eisern, sondern geistlich sein soll, welches ist das Wort und Gebot Gottes“), sondern verlangt auch das rechte Motiv: „zum ersten, daſs wir nicht Rache, noch unseren Nutzen suchen sollen, wie jetzt allenthalben ein schändlicher Brauch ist, sondern die Besserung unseres Nächsten“. Desgleichen „Disputation vom Bann“ (1521): „Die Kirchenvorsteher versündigen sich, indem sie durch den Bann eigene Rache und nur das Ihre suchen“. Von der geistlichen Kirchenzucht aber sagt er: „Bannen (nämlich mittels des kleinen Bannes) ist eine lautere und eine mütterliche Strafe; darum macht er Niemand ärger oder sündlicher, sondern ist allein geordnet, die innerliche, geistliche Gemeinschaft wider zu bringen . . . Was vermessen sich denn die blinden Tyrannen und rühmen, sie haben Gewalt zu vermaledeien, verdammen und verderben, das ihnen doch ihr eigen geistlich Recht untersagt?“ In seinem „Unterricht an alle Beichtkinder“ (1521) will er, daſs es wider zugehen soll, wie der Herr Matth. 16 und 18 verlangt. Vgl. de Wette, Luthers Briefe IV, 387. Bekanntlich tritt bei Luther anfangs das Amt noch hinter die Gemeinde zurück; aber im Kampf gegen die Schwärmer, welcher eine Wendung in der deutschen Reformation zur eigentlichen kirchlichen Organisation bezeichnet, vindizirt er die erste Stufe der Zuchtübung dem Amte, der amtlichen Seelsorge, und will erst bei den weiteren Stufen die Gemeinde beigezogen wissen. In diesem Sinne sprechen sich denn auch die Bekenntnisschriften aus, indem sie den Bann zur jurisdictio ecclesiastica interna rechnen. Vgl. August. und Apolog. art. XXVIII. Die Schmalkald. Artikel (III, 9) fassen alles zusammen in die Weisung: „Den großen Bann, wie es der Papst nennet, halten wir für ein lauter weltliche Strafe und gehet uns Kirchendiener nichts an; aber der kleine, das ist der rechte christliche Bann, ist, daſs man offenbarliche halsstarrige Sünder nicht soll lassen zum Sakrament oder ander Gemeinschaft der Kirchen kommen, bis sie sich bessern und die Sünde meiden. Und die Prediger sollen in diese geistliche Strafe oder Bann nicht mengen die weltliche Strafe“. Dem entsprechend kam auch der Anhang aus den Kinderpredigten der nürnbergisch-brandenburgischen Kirchenordnung in das VI. Hauptstück des kleinen Katechismus Luthers. Freilich sah Luther wol ein, daſs die Handhabung der Kirchenzucht auf das engste zusammenhing mit der Bildung einer evangelischen Gemeindeordnung, und drang deswegen nicht in gesetzlicher Weise auf Einrichtungen, wofür noch die Voraussetzungen fehlten. (Als mährische Brü-

der nach Wittenberg kamen, urteilten sie: multum scientiae, parum conscientiae). Sämtliche hervorragende Kirchenordnungen haben Vorschriften über Kirchenzucht, und Harnack in seiner ausgezeichneten prakt. Theol. fasst Bd. II, S. 501 ihre Bestimmungen also zusammen: „In ihnen allen wird die Kirchenzucht, sowol die private Versagung der Absolution und des Abendmals, die Exkommunikation, als auch die öffentliche Ausschließung aus der Kirche, der Bann, angesehen als Handhabung des Bindeschlüssels und als seelsorgerliches Mittel, nicht als polizeiliches, darum zunächst als Amtszucht, der dann die Gemeinde beitrat. Auch war damit die Stufenfolge des kirchlichen Verfarens gegeben: die Ankündigung des göttlichen Zorns in der Predigt; die Versagung der Absolution und Kommunion; die Versagung sonstiger kirchlicher Ehren und Rechte. Letztere trat dann ein, wenn der Sünder sich durch die private Ermanung nicht bewegen ließ, von seiner Sünde zu lassen, so dass die Sache zur Kenntnis der Gemeinde gebracht wurde, wenn das Vergehen ein öffentliches war. Sonst aber war die Kirchenzucht ein Geheimnis zwischen dem Beichtvater und dem Beichtkinde und gehörte mit unter das Beichtgeheimnis. In diesem Sinne fordert die reformatorische Kirche die Zucht und ordnet sie an, nicht als Satisfaktion, sondern als Erziehungsmittel". Die Durchfürung dieser Grundsätze aber fürte zu einem weiteren Postulate. Namentlich der gröbliche Missbrauch, den viele Pastoren von der Kirchenzucht machten, legte klar zu Tage, dass dem individuellen Ermessen des Amtsträgers nicht zu viel anheimgegeben werden dürfe. Melanchthon (de abusibus emendandis 1541) will, dass honesti, graves, docti viri laici beigezogen werden, ja man begehrt von Seite der Wittenberger Theologen gerade auch wegen Übung der Kirchenzucht ein ständiges Kirchenregiment. Vgl. Richter, Gesch. der ev. Kirchenverf. Die Pommersche Kirchenordnung setzt fest, „dass kein Pastor öffentlich soll jemand exkommuniziren one Rat und Erklärung des Superintendenten und Konsistorii". Die Konsistorialverfassung bringt zunächst Ordnung in die Sache; aber da die Konsistorien den Landesherrn als summus episcopus an der Spitze hatten, kam es bald widerum zu einer Vermischung geistlicher und weltlicher Disziplin. Männer wie Flacius hatten sich von vornherein für Synoden von Geistlichen und Gutachten der theologischen Fakultäten ausgesprochen.

Je mehr die reformirte Kirche der Beichte entbehrte, desto größeres Gewicht legte sie auf die Gemeindezucht, welche für sie um deswillen nicht einen bloß negativen Charakter hatte, sondern Überwachung und Regelung des gesamten Lebens der Gemeinden wie der einzelnen Gemeindeglieder war. Weil die Lösung dieser Aufgabe so große Schwierigkeiten mit sich fürte, übergab Zwingli in Zürich die Kirchendisziplin dem Magistrat. Auch er sagt: „In den Worten Christi Matth. 18, 15—18 liegt die ganze Kraft des Bannes, welche auch keiner anders verstehen soll, als sie lauten . . . Gott hat den Bann eingesetzt, dass man die Sünder, die unverschämt sündigen und die Menschen verbösern, von den andern Menschen ausschließe, gleich als so man einen verdorbenen Ast oder Glied von einem Baum oder Menschen abhaut. Aber dem Verärgernden und Gebannten soll man verzeihen, so er reuet und sich ändert". Er will aber den, welcher sich nicht bessert, noch weiter verfolgt und gestraft wissen. „In der Kirche ist die obrigkeitliche Gewalt ebenso notwendig als das Lehramt, obwol das letztere das wichtigere ist . . . Es gibt eine gedoppelte Rute. Mit der ersten schlägt die Kirche, ich meine mit dem Kirchenbann oder Ausschließung. Wenn diese Rute etwas ausrichtet, so ist die Sache gut, denn die Kirche begnügt sich mit Bekehrung und Besserung. Welche aber diese Rute verachten und zum Verderben der ganzen Kirche in ihrer Lasterhaftigkeit fortfaren, gegen diese ist die andere schärfere Rute anzuwenden, nämlich das Schwert . . . Es ist ausgemacht, dass die Kirche one Obrigkeit mangelhaft und unvollständig ist". Calvin errichtete wol für die Kirchenzucht ein eigenes Konsistorium, zusammengesetzt aus Presbytern, Magistratspersonen und Geistlichen, allein auch dieses Konsistorium verband mit dem Kirchenbanne weltliche und harte Strafen, ja bis zum Scheiterhaufen (Servede). *) In der reformirten Kirche hat die Kirchenzucht einen christlich-socialen

*) S. dagegen den Artikel „Calvin" Band 3, S. 96. Die Redaktion.

Charakter und sieht es auf allgemeine Sittenreinigung und Herstellung einer heiligen Gemeide ab; in der lutherischen ist sie seelsorgerlicher Natur, wird primär vom Amte geübt und hat zum Zwecke die Gewissenswarung der Kirche bei Handhabung der Gnadenmittel. Darum rechnet sie auch die Zucht nicht zum Wesen der Kirche, was die reformirte Kirche tut (vgl. Conf. Belg., Conf. Gallic).

Der dreißigjärige Krieg hatte in Deutschland eine grauenhafte Verwilderung der Sitten zur Folge, welche eine Erneuerung der Zucht erforderlich machte, die aber freilich nun vollends polizeilich ausartete und mit bürgerlicher Schande gepart war; sogar die weltliche Obrigkeit erkannte zur Strafe für Übertretungen gewisser bürgerlicher Gesetze auf Kirchenbuße und deren Maß. Und was das allerschlimmste war, der Reiche konnte seine Strafe in eine Geldbuße umwandeln. Zwar erhebt der Pietismus noch einmal seine Stimme dagegen, wenn auch nicht spezifisch auf Grund lutherischer Anschauung, allein der in sein Erbe tretende Rationalismus streicht auf Grund des von ihm vertretenen Individualismus die ganze Kirchenzucht von der Tagesordnung; wenige Reste heilsamer Ordnung fristeten ihr Dasein bis in die Gegenwart.

Als die Bewegungen des Jares 1848 vorher nicht geante Schäden und Abgründe aufdeckten, sah sich die positive und negative Seelsorge vor neue Aufgaben gestellt. Wie einerseits die innere Mission einen neuen Aufschwung nahm, so trat auch die Frage der Zuchtübung neu in den Vordergrund. Am 27. und 28. August 1851 beschäftigte sich die luth. Konferenz in Leipzig mit dem Amtsbegriff und der Kirchenzucht, über welche Besser referirte. (Separatabdruck aus Rudelbachs Zeitschr. 1852, Heft 1). Diese Anregung rief eine gediegene Litteratur hervor, welcher unten gedacht sein wird. In der neuesten Zeit aber, in welcher die Landeskirchen von Separatisten als ein zu fliehendes Babel dargestellt und rücksichtslos bekämpft werden, stützen sich letztere auf den Mangel der Zucht. Die Landeskirchen haben sich allerdings das Gewissen schärfen zu lassen; vor der Ausartung aber in gesetzliches, peinliches, liebloses Wesen mag uns der Blick auf die Missurisynode in Nordamerika bewaren. Die Kirchenzucht ist, wenn auch nicht ein konstitutives Moment im Wesen der Kirche, so doch eine Gewissenspflicht und notwendige Lebensbetätigung derselben, one welche sie zum dummen Salze wird, Matth. 5, 13; aber sie ist nicht sittenrichterlich, sondern prohibitiv von Art, kann auch nicht Leben schaffen, sondern ist selbst eine Äußerung des Lebens. Alle noch vorhandenen Reste sind sorgfältig zu erhalten und zu pflegen; wo keine sind, ist mit der Zucht in der Beichte und in der Abendmalsverwaltung, in welcher überhaupt die Kirchenzucht wurzelt, der Anfang zu machen.

Was die Litteratur betrifft, so sind außer den angefürten Schriften der Reformatoren, den verschiedenen Kirchenordnungen und den betreffenden Abschnitten in den Werken über Kirchengeschichte zu nennen: Plank, Gesch. d. Entstehung des prot. Lehrbegr., Bd. 4; Richter, Kirchenordnungen; Richter, Gesch. der ev. Kirchenverfassung; anonym: Die Nothwendigkeit einer strengeren Kirchendisziplin, Heidelb. 1821; Puchta, Recht d. Kirche; Kliefoth, Beichte und Absol.; Höfling, Grundf. ev.-luth. Kirchenverf., 3. Aufl. (unterscheidet eine sakramentale und eine sakrifizielle Seite an der Kirchenzucht); Stahl, Über Kirchenz. (Ev. Kchztg. 1845, Nr. 47); Nitzsch, Prakt. Theol., Bd. I, S. 221; Sack, Referat auf dem Kchtage, 1856; Mehlhorn, Protok. d. Leipz. Confrz. 1851; Fabri, Kchz. im Sinn und Geiste des Ev.; Scheele, Die Kchz.; Popp, Über Kchz. (Nbg. 1853 anonym); Schmeling, D. Kchz. nach Schrft. u. Kchlehre; Vilmar, Von der christl. Kchz.; Kirchenzucht und Lehrzucht. Ganz vorzüglich: Harnack, Prakt. Theol., Bd. II, S. 497. Ein eigentümlicher, aber bedeutsamer Vorschlag von v. Hofmann, Theolog. Encyklop., S. 361—363. **Buchrucker.**

Kirchhof. Die Christen der ersten Jarhunderte bestatteten, wie es römisches Gesetz war, außerhalb der Stadt ihre „entschlafenen“ Brüder in gemeinsamen „Schlafstätten“ (coemeteria, dormitoria), welche bald am liebsten in der Nähe der Märtyrergräber angelegt wurden, teils über der Erde (area), teils in unterirdischen Höhlen (Katakomben, Krypten). Als über den Märtyrergräbern Kirchen errichtet wurden, ward der um die Kirchen liegende freie Raum oder Vorhof

der Begräbnisplatz für die Schlafenden. Als weiterhin die Gebeine der „Heiligen“ in die für sie in der Stadt erbauten Kirchen versetzt wurden, kam auch trotz der obrigkeitlichen Verbote die schlafende Gemeinde mit in die Stadt. Wärend innerhalb der Kirchen nur ausnahmsweise höhere Geistliche, Kirchenpatrone und Fürsten bestattet wurden, fanden die übrigen Toten ihre Ruhestatt außerhalb der Kirchen in dem Hofraume, der nach bald allgemeinem Recht und Brauch ringsum von den Kirchenmauern dreißig Schritte weit abstehend, ebenfalls als geweihter Raum galt und eben als Kirchhof den Toten gehörte. In den größeren Städten gab dann jede Pfarrkirche ihre „Hofstatt“ zum Begräbnisorte der zugehörigen Pfarrkinder her. Nur wo der Platz um die Pfarrkirche zu klein war, oder für die sich vergrößernde Pfarrgemeinde zu klein wurde, namentlich seit dem Ende des 14. Jarhunderts, da allenthalben die Kirchen erneuert und vergrößert wurden, sind die Begräbnisplätze außerhalb der Ringmauern der Städte angelegt worden. Da aber auch dann in der Regel eine besondere, irgend einem Heiligen geweihte Kirche oder Kapelle mit errichtet wurde, so blieb der Name und die Bedeutung des Kirchhofs. (So z. B. vor Nürnberg der schöne St. Johanniskirchhof.) Auch die evangelische Kirche hat diese Bedeutung zu schätzen fortgefaren, wie z. B. die schwäbisch-hallische Kirchenordnung noch in der Ausgabe von 1771 (S. 202, Nota VI) bemerkt: „es haben die Alten die Begräbnisse bei oder neben den Kirchen darum verordnet, damit sie dadurch ihren Glauben bekenneten, dass sie nämlich eben an dem Ort, wo sie die Lehre von Christo, dem Überwinder des Todes, predigen hören, auch die Auferstehung ihrer verstorbenen Leiber erwarten, und demnach den Tod nur für einen süßen Schlaf und das Grab für ein sanftes Ruhebettlein und Schlafkämmerlein halten“. Übrigens sagt bereits die Bremensche Kirchenordnung von 1534 (Richter I, S. 247): „es wäre wol geraten, sonderlich zur Zeit der Pestilenzen, dass ein ehrbarer Rat vor der Stadt einen allgemeinen Kirchhof verschaffete, wie das bei den Alten der Brauch gewesen ist, und wie das ausweiset das 7. Kapitel Lucä“. Ferner will die Braunschweigisch-Lüneburger Kirchenordnung von 1564 (Richter II, S. 287) „die Kirchhöfe, wenn es die Notdurft erfordert, außerhalb der Städte nicht bloß, sondern auch der Dörfer angelegt wissen“. In neueren Zeiten hat nun die Medizinalpolizei die Verlegung der Kirchhöfe außerhalb der Orte zum Grundsatz gemacht und auch fast überall durchgesetzt. Damit ist der altkirchliche Zusammenhang der lebenden Gemeinde mit der schlafenden aufgehoben; der „Kirchhof“ ist in den Städten zum Tummelplatz des Marktes und der Schuljugend geworden, und der Begräbnisplatz hat nun besser den auch schon in den reformatorischen Kirchenordnungen vorkommenden Namen „Gottesacker“ oder den neueren Namen „Friedhof“. Auch das hat die Polizei der auf der christlichen Familie beruhenden christlichen Gemeinde angetan, dass sie die Kirchhöfe nach der Linie und Nummer einteilen und dadurch die alte schöne Sitte der Familienbegräbnisse allermeist aufheben ließ.

Der Kirchhof galt und gilt in der katholischen Kirche als ein heiliges Land kraft der feierlichen Benediction mit Weihwasserbesprengung, welche durch den Diözesanbischof oder durch einen von ihm beauftragten Geistlichen vollzogen wird (Richter, Kirchenrecht § 274). Im Falle einer Entweihung unterliegen die Kirchhöfe wie die Kirchen einer Rekonziliation. Die Entweihung einer Kirche zieht auch die des anliegenden Kirchhofes nach sich, aber nicht umgekehrt (Richter, § 291). Das Asylrecht der Kirchen wurde auch auf die Kirchhöfe ausgedehnt. Der zur Aufnahme von kirchlich Ausgeschlossenen bestimmte Teil des Begräbnisplatzes soll ungeweiht bleiben. Doch ist eine solche Absonderung vielfach weder üblich noch durchfürbar gewesen. Wo Protestanten mit Katholiken zusammenwonen, besteht meist ein Simultankirchhof. Neuerdings hat die österreichische Geistlichkeit infolge des Konkordates von 1856 die Absonderung der Begräbnisplätze für Protestanten von denen der Katholiken durchgesetzt. Der Begräbnisplatz um die Kirche ist Eigentum der Pfarrgemeinde; der von der Kirche abgesonderte kann Eigentum der kirchlichen oder der bürgerlichen Gemeinde sein, je nachdem diese oder jene den Platz erworben hat.

Die Reformation hat die katholische Weiheceremonie natürlich abgetan. Gewönlich wird ein neuer Kirchhof bei Gelegenheit der ersten Leiche durch Wort Gottes und Gebet seiner Bestimmung übergeben, und es gilt als evangelischer Grundsatz, daſs „nicht der Ort den Toten, sondern der Tote den Ort heilig macht". (Schwäb.-Haller K.-O. von 1771, S. 203.) Doch gibt es in England und Schweden eine förmliche und feierliche Einsegnung der Kirchhöfe. Dagegen dachten die Waldenser in ihrem Widerspruch wider die katholische Kirche, sie könnten ebensogut jeder auf seinem eigenen Felde begraben werden, als auf dem Kirchhofe. Regulae Waldensium XII. Item quod sepulcra corporum mortuorum hominum ubicunque fiant, valeant. Antonius Blasii von Angragne muſste daher 1486 den ihm schuldgegebenen Satz abschwören, daſs es geweihte Grabstätten gebe. (Herzog, Die rom. Waldenser, S. 279).

Nachdem schon in den alten römischen Gesetzen ausgesprochen war: Locus, in quem mortuum condis, tibi sacer esto, und bei Ulpian: Sepulcri violati actio infamiam irrogat, hat auch die Kirche von jeher auf Ummauerung oder Umzäunung der Kirchhöfe gedrungen. In dem unter Kaiser Rudolf I. zu Köln gehaltenen Konzil wurde cap. II beschlossen: „die Freiheit oder Kirchhöfe und Gottesäcker sollen versperret und verschlossen sein, damit nicht etwa von Schweinen, Hunden oder anderen Tieren die Totengebeine gefressen werden". Mehrere evangelische Kirchenordnungen dringen auch im besonderen auf rein- und ehrlichhalten der Kirchhöfe „dewile sunder twivel etlike Hilligen dar liggen" (Bremen 1534, Richter S. 247). Das Austreiben des Viehes auf die Kirchhöfe ist bei Strafe untersagt in der Kirchenordnung von Steuerwolt und Peine (1561, Richter II, S. 225). Die Kirchhöfe als „die Ruhestette vnd Schloffheuser der hilligen Gotteß" sollen in Ehren gehalten werden, deshalb ist Viehhüten, Abladen von Torf, Korn oder Heu, das Ausschenken von Getränken und Kramhalten, das Bleichen und Waschen auf denselben verboten, und wenn es doch geschieht, soll der Küster Vieh, Pferde, Wagen, Leinwand u. s. w. nicht wider herausgeben, daneben sollen die Eigentümer nach Gelegenheit gestraft werden (Hoya 1573. Richter II, S. 356). Das bezieht sich, wolverstanden, auf die innerhalb der Orte bei den Kirchen liegenden Kirchhöfe, welche (Schwäb.-Haller K.-O.) auch nicht „als Spiel-, Krämer- und Zimmerplätze gebraucht und also verunehret, vielmehr als die Schlafhäuser und Auferstehungsorte rein und zierlich gehalten werden" sollen. Daher wird auch den Obrigkeiten und Gemeinden die ernstliche Auflage gemacht, „daſs sie dieselbigen allenthalben mit Mauren, Planken oder andern Zeunen, auch Schranken und Thüren wol und mit fleisse allenthalben also vermachen, das keine Schwein, Kühe oder ander Vieh darauf kommen können; So soll auch in Stedten nicht gestattet werden, das darüber gefahren oder Mist, noch ander unflat, wie bißhero geschehen, dahin geschüttet werde; und wo die Kirchhöfe unbezeunet und baufällig sich befänden, sollen die Nachbarn dieselben verwahren bei Strafe" (Brandenb. Visit.-Ordnung von 1573. Richter II, 367).

Es muſs den evangelischen Gemeinden schwer eingegangen sein, die Kirchen und Kirchhöfe, nachdem die katholische Weihe weggefallen war, in gehöriger Würde zu halten. Schon 1542 klagt die Wittenb. Konsistor.-Ordnung (Richter I, 370) über die Tatsache, daſs „an vielen Orten in Stadt und Land die Kirchen baufällig werden, die Kirchhöfe unbefriedet, unsauber stehen — und wie der Profet klaget, geringer, denn mancher nicht gerne sein stall oder scheune wolt stehen lassen — und das ein zeichen ist, das der ort nicht habe große Christliche tugend oder da ernstliche andacht zum h. Evangelio sey". So erinnert auch die Pommersche K.-O. (Richter II, 237 in Bezug auf das den Kirchhöfen Gebürende: „wente sollikes hebben ock die Heiden gedhan".

Wenn solche Erfarungen und Ermanungen dem grünen Holze galten, was sollte aus dem dürren werden? Die rationale Nützlichkeit der neuen Zeit hat erst recht — und bis in unsere Tage vielfach — die Gottesäcker als Gras- und Waideplätze, ja als Rübenäcker verwendet und verpachtet; auf den frischen Gräbern wurde saftiges Kraut gezogen, one daſs Geistlichkeit und Gemeinde ein Arg

dabei hatten. Da war denn vollends gar keine Rede von „Zierlichhalten“ und sonstiger Ausschmückung der Kirchhöfe.

Die katholische Kirche verlangt nach alter Sitte ein Kreuzbild von Stein oder Holz inmitten des Kirchhofes. Wärend die lutherische Kirche, wenigstens in der ältern Zeit, diese Sitte fortsetzte, duldete die reformirte sie nicht und noch in neuerer Zeit wurde in Baden ein neu auf einer Kirchhofsmauer angebrachtes Kruzifix geflissentlich zertrümmert. Doch füllen sich neuerdings auch reformirte Gottesäcker — wie die in Zürich — mit kleinen Kreuzen auf fast jedem Grabe, womit eine fast allzu zierliche Anlegung und Anpflanzung derselben in Gestalt von Rasen- und Blumenbeeten Hand in Hand geht. Seit die Kirche nicht mehr dem Kirchhofe seinen Mittelpunkt, seine tiefere Bedeutung und seinen gemütlichen Halt gibt, hat sich die moderne Sentimentalität desselben bemächtigt und sehr im Gegensatze zu der alten Hadeler Kirchenordnung von 1544 (Richter II, S. 75), welche „das Spazierengehen und Schwatzen auf dem Kirchhofe“ verbietet, ergeht sie sich weit und breit in den anmutigen Promenaden, unter den schattigen Lauben und auf den geschwätzigen, dem Heidentum entnommenen Grabmälern und Grabschriften dieser „Friedhöfe“, über welche der Père la Chaise mit seinem Ausbund von weltlicher Pracht und Eitelkeit als echtes Pariser Muster hoch hervorragt. Mit diesen modernen Anlagen und Auswüchsen hat die Pracht und Kunst nichts zu schaffen, womit vor Zeiten manche Stadt, zumal in Italien, ihre Begräbnisplätze anlegte. Als die Pisaner ihren Campo santo neben dem Dome errichteten (1283), holten sie die Erde dazu mit ihren Schiffen aus dem heiligen Lande, und ließen die Wände der das heilige Totenfeld umschließenden Hallen durch die ersten Künstler der Zeit mit den ergreifendsten Darstellungen von Himmel und Hölle, Tod und Gericht ausmalen. Erst in neuester Zeit hat sich der neuerwachende kirchliche Sinn auch der Kirchhöfe und ihrer würdigen Erhaltung wie Ausschmückung wider anzunehmen begonnen. (Vgl. Christl. Kunstblatt 1862, S. 81.) **Heinrich Merz.**

Kirchhofer, Melchior, einer der tüchtigsten Kirchenhistoriker der Schweiz, wurde geboren den 3. Jan. 1775 in Schaffhausen. Er machte seine Studien in Marburg (1794 bis 1796), wo er, von Lavater empfohlen, in Jung-Stillings Hause eine freundliche Aufnahme fand. In der Theologie waren Arnoldi und Münscher seine Lehrer; letzterer besonders in der Kirchengeschichte; auch hörte er Philosophie und deren Geschichte bei Tiedemann. In sein Vaterland zurückgekehrt und 1797 zum Geistlichen ordinirt, bekleidete er erst verschiedene Landpredigerstellen, bis er 1808 zum Pfarrer in Stein am Rhein (Kanton Schaffhausen) erwält ward, an welcher Stelle er bis an seinen Tod (13. Febr. 1853) geblieben ist, und womit er zu Zeiten die Stellen eines Schulinspektors, Kirchenrats und Prodekans verband. Im Jare 1840 erhielt er das Ehrendiplom eines Doktors der Theologie von seiten der Marburger Fakultät, eine Auszeichnung, die besonders durch seine wertvollen Leistungen auf dem Gebiete der schweizerischen Kirchen- und Reformationsgeschichte gerechtfertigt erscheint. Um eben dieser Verdienste willen ward er auch von verschiedenen gelehrten Gesellschaften zum Mitglied oder Ehrenmitglied erwält oder auf andere Weise ausgezeichnet. Unter seinen wissenschaftlichen Leistungen verdienen besonders hervorgehoben zu werden seine Monographieen über Seb. Hofmeister (1810), Oswald Myconius (1813), Werner Steiner (1818), Berthold Haller (1828), Wilhelm Farel (1831). Dazu kommt die von ihm besorgte Fortsetzung der helvetischen Kirchengeschichte von Hottinger (überarbeitet von Wirz, 1819), die Herausgabe der Schaffhausenschen Jarbücher und verschiedener Neujarsblätter für die Schaffhausensche Jugend, nebst einigen kleineren Flugschriften, Abhandlungen und Rezensionen. Mit der Gründlichkeit und Gediegenheit der Forschung verband Kirchhofer eine ruhige, objektiv gehaltene Darstellung, die indessen keineswegs zum Indifferentismus abgeschwächt erscheint. Vielmehr tritt sowol aus seinen historischen Arbeiten als aus kleineren Gelegenheitsschriften die entschieden reformirte Gesinnung mit einem unverwischbaren Gepräge hervor (das Marburger Diplom bezeichnet ihn als reformatae causae vindicem sincerum). Seine theologische Anschauung im ganzen war durch

die Zeit bedingt, in welche seine Bildung gefallen. Übrigens hat er sich auch in seinem praktischen Wirkungskreise die hohe Achtung und Liebe seiner Gemeinde erworben. Vgl. Leichenrede von J. Böschenstein, Schaffhausen 1853.

Hagenbach †.

Kirchliche Gesetzgebung, s. Kirchenrecht, Bd. VII, S. 787; Kirchenordnungen, Bd. VII, S. 782.

Kirchspiel, s. Pfarrei.

Kirchweihe, zunächst derjenige Akt, wodurch eine neuerbaute Kirche zum gottesdienstlichen Gebrauch übergeben und übernommen wird, was nicht bloß eine rechtliche, sondern eine religiöse Handlung sein muss, da sich die Idee des Kultus im Gebäude selbst verkörpert, dasselbe ein heiliger Ort ist. So lange daran gebaut, darin gezimmert und gehämmert wird, ist er dies nicht; er muss erst heilig gesprochen, muss geweiht werden. Dass die römische Kirche dies im Sinne eines Realismus versteht, dem der protestantische Idealismus auch dann nicht folgen kann, wenn er die flache, poesielose Nüchternheit des Rationalismus tief unter sich lässt, liegt in der Natur der Sache; wir bedürfen für Kirche und Altar weder einer Reliquie noch eines Schutzheiligen, wir haben zur Weihung nur Wort und Gebet. Aber die kirchliche Erziehung des evangelischen Volkes soll darauf bedacht sein, dass es auch die heiligen Räume, nicht nur die heiligen Handlungen, in Ehrfurcht betrete und sie so faktisch fortwärend weihe; wozu freilich schlechterdings gehört, dass sowol durch künstlerische Anordnung als durch fortwärende Reinhaltung des Baues dafür gesorgt wird, dass er auf jeden Eintretenden den jener Pietät entsprechenden Eindruck macht; wie alles Profane, so muss auch das Unschöne fern bleiben. — Gewönlich versteht man aber unter Kirchweihe die järliche Gedächtnissfeier der Einweihung einer Ortskirche. Dieses Faktum ist solch einer Feier wert, weil eine Anzal Christen erst von da an eine Gemeinde ist, dass ein Gotteshaus für sie dasteht; die Einweihung desselben ist gleichsam der Hochzeittag der Gemeinde. — Die Kirchweihe ist ein uralter, aber auch schon frühe, weil man an der Stelle heidnischer Festivitäten diese christliche Feier im Volke einheimisch zu machen gedachte, mit Schmausereien (conviviis religiosis) verbundener Gebrauch — einer der Punkte, wo die Momente des kirchlichen Lebens, die ja allerdings auch Momente des Volkslebens werden sollten, umschlugen und statt edle Volkssitte zu werden, zu maßlosen, sich stets als heidnische Erbschaft ausweisenden Volkslustbarkeiten wurden. Konzilien und Prediger haben dagegen geeifert, aber vergeblich. Näheres s. b. Augusti, Denkw. III, S. 313. XI, S. 351. — Als Perikope ist für diesen Tag das Evangelium von Zacchäus, Luk. 19, 1—10, bestimmt, one mehr überall in der Praxis dazu gebraucht zu werden. — Vgl. außer Augusti den codex liturg. von Daniel, II, S. 47—49. — Was Luther Joh. 10, 22 mit Kirchweihe übersetzt, die *ἐγκαίνια*, ist das Fest zur Erinnerung an die neue Weihung oder Reinigung des von Antiochus geschändeten Tempels unter Judas dem Makkabäer, 1 Makk. 4, 52—59, ein Fest, das die heutigen Juden noch am 12. Dez. feiern.

Palmer †.

Klagelieder, s. Jeremiä Klagelieder, Bd. VI, S. 527.

Klarenbach, Adolf und Peter Fliesteden, die beiden evangelischen Märtyrer des Niederrheins, der erstere aus dem Herzogtum Berg (auf der rechten Rheinseite, der letztere aus dem Jülichschen Gebiete (auf der linken Rheinseite) haben durch ihre gemeinschaftliche Gefangenschaft in Köln und durch ihr herrliches Martyrium am 28. Sept. 1529 ihre Namen mit unvergänglicher Schrift in das Bewusstsein der evangelischen Kirche des westlichen Deutschlands eingetragen, weshalb auch ihr litterarisches Gedächtnis ein gemeinsames sein muss.

Adolf Klarenbach wurde gegen Ende des 15. Jarhunderts auf dem Bauernhofe zum Busche bei der Stadt Lennep (etwa 8 Stunden weit von Köln) geboren, welcher Hof in kirchlicher Hinsicht zu dem Kirchspiel Lüttringhausen, in bürgerlicher zu der Stadt Lennep gehörte. Der Vater hieß nach seinem Hofgute Dietrich zum Busche; außer Adolf hatte er noch mehrere Söne und eine Tochter,

welche dem Glauben ihres Bruders nach dessen Märtyrertode nachgefolgt sind. Schon in früher Jugend zeichnete sich Adolf durch Frömmigkeit und Lernbegierde aus, wie der Stadtrat von Lennep in einem noch vorhandenen rürenden Schreiben an die Stadt Köln bezeugte, welches er gleich nach der Verhaftung Klarenbachs erließ. Die höhere Schulbildung erhielt derselbe zu Münster, einem damaligen Centralpunkt ausgezeichneter humanistischer Lehrer, unter welchen die Namen eines Murmellius (des Freundes Bugenhagens), Kemener, Horlenius, Peringius, Hagemann, sowie des Cäsarius u. s. w. hervorragen. Im Jar 1514 ging Klarenbach zur Universität nach Köln, wo er in eine der 4 Bursen, nämlich in die Laurentianer-Burse (welche der Richtung des Albertus Magnus folgte), eintrat. Damaliger Rektor der Burse war der bekannte Arnold von Tongern, ein Hauptgegner Reuchlins in dem bekannten Streite der Universität Köln mit demselben. Der Rektor der letzteren, der Pastor und Magister Roster Johann von Venradt, welcher den Namen Klarenbach in die Matrikel eintrug, hat später mit Arnold von Tongern dessen Schüler Klarenbach zum Tode verurteilt. Im Jare 1515 wurde derselbe Baccalaureus in der Fakultät der Künste und im Jare 1517 Magister. Nähere Angaben über seine Lebensverhältnisse vom Jare 1517 bis zu Anfang des dritten Jarzehnts sind uns nicht aufbehalten. Er ist teils als Erzieher junger Leute aus begüterten Familien, teils als Lehrer an lateinischen Schulen zu Münster und Wesel tätig gewesen, als, wir wissen freilich nicht, wo und wann, ihn die reformatorische Bewegung erfasste. In Münster hat er besonders den römischen Aberglauben bekämpft, von einem gleichzeitigen Schriftsteller daselbst wird er als Stauromastix (Kreuzschelter) bezeichnet; in Wesel und in dem benachbarten Orte Büderich hat er in Verbindung mit dem dortigen Vikar Johann Klopreis und unter einem evangelisch gesinnten Pastor Hermann Beust eine reformatorische Bewegung geleitet, welche in Wesel, damals der bedeutendsten Stadt am Niederrhein, großen Anklang fand; doch konnte er sich, als die clevische Regierung in Verbindung mit der städtischen Obrigkeit eine Verfolgung erhob, nicht mehr in Wesel halten, und ging in Begleitung von deutschen und französischen Schülern im Jar 1525 nach Osnabrück, wo er Vorträge über das Evangelium Johannes und Melanchthons Dialektik hielt. Aber auch von Osnabrück wurde Klarenbach nach vielleicht kaum einjärigem Aufenthalte vertrieben. Von da an hat er sich privatim in seiner Heimat und in Büderich aufgehalten. Er wurde zwar als Kaplan nach Meldorp im Ditmarsischen berufen, um das Werk des Märtyrers Heinrich von Zütphen fortzusetzen, aber er nahm diese Stelle nicht an, weil er den Beruf in sich fülte, das Evangelium im Kreise seiner Verwandten sowie in benachbarten Städten, wie z. B. in Elberfeld u. s. w. zu verkündigen, und dies um so mehr, je stärker auch hier die Opposition gegen ihn hervortrat. Die höheren Beamten des Landes, wie der Amtmann zu Beyenburg, der Graf Franz von Waldeck, später Bischof von Münster, und der Droste zu Elberfeld, Gottfried Ketteler, bedrohten den mutigen Prediger in mannigfacher Weise. Als er von den Seinigen an die Gefaren gemant wurde, denen er sich durch sein Predigen in Scheunen, Wirtshäusern u. s. w. aussetze, erwiderte er, er wolle mit den Pfaffen und Mönchen im Lande Berg des Evangeliums wegen zum Feuer disputiren. Als litterarisches Denkmal seiner Zeugentätigkeit im Bergischen ist uns eine ziemlich ausfürliche Schrift an seine Vaterstadt Lennep erhalten, welche im Jare 1527 erschien. In einfacher Thesenform (vielleicht nach dem Vorbilde der änlichen Schriften des Heinrich von Zütphen) behandelt Klarenbach im Gegensatz zum Gesetz die evangelische Warheit als Glaube, Hoffnung und Liebe, und widerlegt die Hauptirrtümer der römischen Kirche. In dem Schluss der Schrift zeigt sich wider eine merkwürdige Anung seines zukünftigen Märtyrertodes.

Da Klarenbach auch seine Heimat im Herzogtum Berg verlassen musste, begab er sich zu seinem Freunde, dem früheren Pfarrvikar Joh. Klopreis zu Büderich. Klopreis war dort heimlich in den Stand der Ehe getreten, und besaß in Büderich eine Wonung. Er war schon einmal wegen seiner evangelischen Predigten vor das geistliche Gericht zu Köln citirt worden und hatte dort, wie es

scheint, revozirt. Der Aufenthalt Klarenbachs bei ihm scheint aber aufs neue seinen evangelischen Eifer angefacht zu haben und er wurde zum zweiten Mal nach Köln citirt, um sich vor Gericht zu verantworten. Klarenbach sah sich veranlaßt, seinen Freund zu begleiten, erschien öffentlich mit ihm in der Gerichtshandlung, bei der er dem Klopreis Beistand leistete, und denselben, da er infolge seiner evangelischen Erklärungen verhaftet wurde, bis zum Gefängnis auf der Drankpforte begleitete.

Dieses Auftreten Klarenbachs vor dem geistlichen Gericht gab den Anlaß zu seiner Verhaftung, welche gemäß eines stadträtlichen Beschlusses durch die städtischen Gewaltrichter erfolgte, am 3. April 1528, Freitag vor Palmsonntag. Er wurde auf einen der Türme der Stadt Köln, auf den sogenannten Frankenturm gesetzt, ganz in der Nähe des Rheins. Man konfrontirte dort beide Gefangene, wobei sich ergab, daſs Klopreis ein Kleriker sei, weshalb er nach kölnischem Rechte dem Unterdekan des Domkapitels ausgeliefert und in das schauerliche Domgefängnis, das sogenannte Petersloch, gesetzt wurde. Von da sahen die beiden Freunde sich nicht wider, sie haben aber aus ihren beiderseitigen Gefängnissen einen rürenden Briefwechsel mit einander gefürt, der erst vor einigen Jaren durch Auffindung einer gleichzeitigen seltenen Druckschrift wider bekannt geworden ist.

Der bedeutende Ruf, welcher im ganzen Lande in Bezug auf Klarenbach schon seit einigen Jaren verbreitet war, ließ in der Anschauung der Feinde die Verhaftung des mutigen Predigers als einen wichtigen Fang erscheinen, und da er gewagt hatte, im Centralpunkte der Opposition gegen die reformatorische Bewegung Deutschlands zu erscheinen, so faſste man den Plan, gerade an ihm ein Exempel zu statuiren.

Wie zu allen Städten Deutschlands, so war der Wellenschlag der mächtigen von Luther ausgegangenen Bewegung auch nach Köln gedrungen. Zu Anfang der zwanziger Jare hatte, wie in den meisten Augustinerklöstern, so auch in dem Konvent zu Köln, ein Ordensgenosse von Wittenberg in evangelischer Weise gelehrt, bald darauf machte sich durch den Rechtsgelehrten Gerhard Westerburg, durch einen Priester Nikolaus Symmen und durch den bekannten Karlstadtianer Martin Reinhard, der in Köln in der der juristischen Fakultät angehörigen Kronenburse predigte, die radikale Richtung Karlstadts geltend. Später, im Jare 1526, kam der gemäßigte Lutheraner Theodor Fabritius, aus Anholt am Niederrhein gebürtig, nach Köln, erwarb sich das Bürgerrecht und lehrte dort, zwar vielfach verfolgt, aber immer wider von neuem sein evangelisches Zeugnis beginnend, die hebräische Sprache. Zugleich trat der alte, vielleicht siebenzigjärige Haudegen, der Deutschritter Graf Wilhelm von Isenburg mit einer ziemlichen Zal von Schriften gegen die Mönche auf den Kampfplatz. Da nun auch in bürgerlicher Beziehung der Klerus sich große Miſsgunst beim Volke zugezogen hatte, weil er keine Steuern zalen wollte und mit seinen Produkten Handel trieb, und da der Besuch der Universität seit Luthers Auftreten in solcher Dimension abgenommen hatte, daſs die einst so glänzende Hochschule ihrem Ende entgegenzugehen fürchten muſste, so schien es bei Vielen, als ob es nur noch eine Frage der Zeit sei, wie lange Köln noch die Vorburg Roms in Deutschland bilden könne. Lambert von Avignon gab im Februar 1527 einen Brief an die Kölner heraus, worin er über die Synode zu Homberg berichtet und am Schlusse ausruft: „Wer bringt es dahin, daſs endlich Köln das heilige Wort aufnimmt und daſs mit voller Freiheit dort die reine Gottesrede verkündigt wird".

Wenn aus obigen Erscheinungen mit Sicherheit auf das Vorhandensein einer evangelischen Partei in Köln geschlossen werden darf, so stand derselben doch eine noch viel stärkere Gegenpartei gegenüber. Das städtische Regiment, aus den vornehmsten patrizischen Familien zusammengesetzt, war entschieden römisch-katholisch gesinnt, wenn es auch einige aus der Wal der Zünfte hervorgegangene Ratsherrn geben mochte, die dem Evangelio etwa zugetan waren. Der ganze überaus zalreiche Klerus fürchtete eine Veränderung im evangelischen Sinne, welche eine völlige Umwälzung der Besitzverhältnisse herbeifüren konnte.

Es verstand sich von selbst, dass die theologische Fakultät die evangelische Bewegung mit allen ihr zu gebote stehenden Mitteln abzuwehren suchte. Mit einem Worte: der Stadtrat, der Klerus und die Universität bildeten eine dreifache Schnur, die jedem ernstlichen Versuch, die Stadt zu evangelisiren, noch eine bedeutende Widerstandskraft entgegensetzen konnte.

Dagegen hatte die evangelische Partei keine einheitliche Organisation; es fehlte in der Stadt auch für manche, die eine Beseitigung der offenbaren Missbräuche im Kirchenwesen begehrten, an der rechten Einsicht, um zwischen den oft rohen Ausbrüchen des Pfaffen- und Priesterhasses, sowie einer auf äußerliche Dinge gerichteten Opposition und andererseits einer echten, geistgewirkten, evangelischen Überzeugung zu unterscheiden — kurz in allen maßgebenden Kreisen Kölns erschien die ganze evangelische Bewegung im religiösen Sinne als eine mit Blasphemie verbundene Ketzerei, im bürgerlichen und statlichen Sinne als Aufrur und Revolution, eine Anschauung, die von den Machthabern aller benachbarten Territorien geteilt wurde. Diese Ansicht von der Gefärlichkeit der neuen Richtung für den Bestand der obwaltenden Ordnungen konnte nur verstärkt werden durch das Auftreten des späteren Leidensgefärten Klarenbachs, nämlich des Peter Fliesteden, der in den bisherigen Darstellungen sehr gegen den allerdings begabteren, älteren und vorsichtigeren Kollegen im Märtyrertum zurücktritt, der aber nach den neueren Entdeckungen ihm jedenfalls ebenbürtig zur Seite steht.

Peter Fliesteden war aus dem Dorfe Fliesteden im Jülichschen, etwa 3 Stunden westlich von Köln gelegen, in der Nähe der Benediktinerabtei Brauweiler gebürtig; seine sonstigen früheren Verhältnisse sind ziemlich dunkel. In den städtischen Protokollen wird er nach seinem Stande als Student bezeichnet, es ist aber ungewiss, ob er in Köln studirt hat. In einigen älteren protestantischen Martyrologieen wird von ihm gesagt: „Nachdem er die heil. Schrift wol studirt, sich mit vielen Gelehrten unterredet, auch viel gute Bücher fleißig gelesen und aus christlichem Eifer hin und wider durch Deutschland gezogen, ist er endlich gen Köln am Rhein kommen“. Dies geschah im Dezember 1527; er erschien im Dom, zur Zeit als man Messe las. Bei der Elevation des Sakraments drehte er den Rücken, spie aus und hielt sein Haupt unbedeckt. Er wurde beim Austritt aus dem Dom sofort als Blasphemant verhaftet. Dieses provozirende Vorgehen Fliestedens in der Kathedralkirche des Landes ist nicht one Grund getadelt worden, aber sein Benehmen ist lange nicht so auffallend, als z. B. das gleichzeitige Auftreten eines Kölner Bürgers, der im kirchlichen Banne befindlich, der Messe im Dom mit 12 anderen Bürgern beiwonte und das Domkapitel zur Unterbrechung der Handlung gezwungen hat, so dass das Kapitel sich zu der Drohung veranlasst sah, die Stadt zu verlassen. In den Niederlanden war damals ein solches tatsächliches Vorgehen gegen die Missbräuche der römischen Kirche an der Tagesordnung.

Es wurde dem Fliesteden infolge der Verhaftung nach mehrfachen Versuchen, ihn zum Widerruf zu bewegen, der Ketzerprozess gemacht, wobei er auch, was bei Klarenbach später nicht der Fall gewesen ist, einer sehr schmerzlichen Folterung unterworfen wurde. Der Anklageakt durch den erzbischöflichen Fiskal Trip ist vor einiger Zeit in einer gleichzeitigen Druckschrift aufgefunden worden. Manche von den bisherigen Historikern geäußerte Urteile über Fliesteden werden durch diese Entdeckung berichtigt. Die ihm in jenem Anklageakt zur Last gelegten Beschuldigungen sind die Grundansichten des insbesondere im Westen Deutschlands und den Niederlanden zu Anfang der Reformation hervorgetretenen Protestantismus, bei dessen Beurteilung man erwägen muss, dass die Leiter dieser Bewegung sich im offenen Kriegsstande gegen Rom befinden, und dass sie nicht zu der zalreich vertretenen Partei derjenigen gehören wollten, welche es vorzogen, in behaglicher Ruhe zu warten, bis etwa die Landesobrigkeit dem Bekenntnis Freiheit geben würde. Es lebt in diesen Männern ein Heldengeist, dessen Grundanschauung ist: das Reich des Papstes wird bald zusammenbrechen, und es kommt eine ganz neue Zeit des Reiches Gottes, wenn wir selbst auch in dem Kampfe mit Rom untergehen. — Die Fliestedenschen Sätze ruhen auf diesen An-

schauungen, und er hat dieselben rücksichtslos vor dem Inquisitionsgerichte zu Köln ausgesprochen, welches nach dem Tode Hochstratens von dem päpstlichen Ketzermeister, dem alten Dominikaner Gottfried von Zittrath, und dem bischöflichen Ketzermeister, dem bekannten Arnold von Tongern, gebildet wurde. Die Hauptsätze, die wir übrigens nur aus der Feder seiner Ankläger haben, lauten: Die Beichte vor einem Priester sei unnötig'; die Klostergelübde habe man nicht zu achten; die priesterlichen Ordines seien nichts, sondern wir seien in der Taufe geweiht; in der Eucharistie sei unter den äußerlichen Gestalten nicht der ware Leib und Blut Christi, sondern solches werde im Glauben empfangen; Gott habe durch Luther die Welt erleuchtet und durch denselben das ware Evangelium an den Tag gebracht, der Papst sei ein böser Baum, darum müsse er umgehauen werden. Bei näherer Betrachtung dieser Sätze können wir der Ansicht neuerer Historiker nicht beistimmen, welche den Fliesteden einfach bloß als Zwinglianer bezeichnen, wenn auch unverkennbar fast am ganzen Rheinstrom vorwaltend zwinglische Ideeen hervortreten, aber ein bewußter Gegensatz zwischen den beiden Richtungen der evangelischen Kirche tritt am Rhein in den ersten Jaren nach dem Sakramentsstreit nicht hervor, und es ist nicht nachzuweisen, daſs die beiden rheinischen Märtyrer in diesen Streit eingetreten sind. Beachtenswert ist es auch, daſs in den ketzerrichterlichen Untersuchungen gegen beide die Frage von der Taufe, die damals in Süddeutschland und in der Schweiz eine brennende und verbrennende geworden war, gar nicht berürt wird. Eine wirkliche Verurteilung Fliestedens durch das geistliche Gericht war übrigens zu der Zeit der Verhaftung Klarenbachs — April 1528 — noch nicht erfolgt.

Es erhellt aus dem Vorigen, welche Wetter der Verfolgung sich über dem Haupte des aus dem deutschen Humanismus hervorgegangenen Schulmannes bei seinem Eintritt in das Gefängnis in Köln zusammenzogen. Von allen denen, die in Köln in der Sache des Evangeliums aufgetreten waren, war Klarenbach der am wenigsten Schuldige, der gegen Köln nicht das Geringste, weder in politischer noch in religiöser Beziehung, getan hatte, der aber zur Abschreckung der dem Evangelio etwa zugeneigten Bürger über 18 Monate zwischen Leben und Tod gefangen gehalten wird. Die größte Stadt Deutschlands beschäftigt sich $1^1/_2$ Jare damit, wie sie unter Anwendung aller städtischen, churfürstlichen und kaiserlichen Gerichtsformen den Zeugen des Evangeliums zu Tode bringe. Hierzu kommt noch Folgendes: Der arme Gefangene wird auch von seinem Landesherrn, dem Herzoge von Jülich-Cleve-Berg verlassen. Eine einzige ernste Aufforderung desselben hätte hingereicht, die Freigebung Klarenbachs auf eine zu schwörende Urfehde zu bewirken, aber die herzogliche Regierung ist nicht nur völlig einverstanden mit der Bestrafung ihres Untertanen, sondern hat bei derselben auch entschieden mitgewirkt.

Aber gerade dieses lange Schweben zwischen Tod und Leben in Kölns Kerkern hat den seltenen Mann zu einem Typus des echten evangelischen Märtyrertums gemacht und der Verlauf der Sache, von der uns die genauesten gleichzeitigen Schilderungen vorliegen, zeigt uns das immerhin großartige Schauspiel eines Kampfes, wo auf der Seite des Märtyrers die Geistesüberlegenheit, die Einsicht und der besonnene Mut sich nach dem Urteil Rankes als warhaft bewunderungswürdig erweisen, wärend bei seinen Gegnern die Meinung, durch Tötung des erwälten Opfers Gott einen Dienst zu erweisen, zu immer neuen Anstrengungen zur Erreichung dieses Zieles aufstachelt. Es handelt sich im Bewuſstsein der Inquisitoren, wie Arnold von Tongern an einen erzbischöflichen Kanzler in einem noch ungedruckten Briefe schreibt, in dieser Sache um eine Krisis, wie sie seit der Annahme des Christentums in Deutschland noch nicht erschienen sei. Hierin liegt die Bedeutung des so merkwürdigen vielgestaltigen Kampfes, von dem wir hier nur einige Hauptmomente bezeichnen können. —

In Beziehung auf die verwickelten gerichtlichen Verhältnisse, die hier in Aktion gekommen sind, sei folgendes bemerkt: Die Stadt Köln, obwohl beinahe souverain und mit großem Eifer „ihrer Bürger Freiheit" warend, hatte nur das Recht des Angriffs oder der Voruntersuchung bei Kriminalfällen. Der Erzbischof,

als ehemaliger Herr der Stadt, hatte in den jarhundertelangen Streitigkeiten mit der allmählich als Republik sich gestaltenden größten Stadt Deutschlands doch das Recht über Leben und Tod der Bürger, den sogenannten Blutbann, sowie die Entscheidung in Erbschaftsangelegenheiten als Hoheitsrechte behalten, welche er durch das ihm zuständige sogenannte hohe Gericht in Köln ausübte. Der Vorsitzende des kurfürstlichen Gerichts, dem ein Schöffenkollegium zur Seite stand, war der einer Kölner Patrizierfamilie angehörige Hilger vom Spiegel, der zu jener Zeit im heftigen Kampf mit der Stadt stand, weil dieselbe stets ihre Rechte auf Kosten des Kurfürsten erweitern wollte. Die Klagen gegen die Eingriffe seitens der Stadt in die kurfürstliche Gerichtsbarkeit waren gerade damals so bedeutender Art, dass Hilger vom Spiegel einmal dem Erzbischofe Hermann, der in Bonn residirte, die Erklärung ablegte, er könne seine Gerichtspräsidentenstelle nicht mehr seinem Eide gemäß verwalten.

In der Klarenbachschen Sache aber reichten sich beide, überaus feindlich entgegenstehende Behörden — der Kölner Rat und der kurfürstliche Gerichtsherr, die Hand. — Da die Angelegenheit keine bloß bürgerliche, sondern eine den Glauben betreffende war, so mußte das geistliche Gericht des Kurfürsten mit dem Offizial als Präsidenten, und dieser wider in Verbindung mit der Inquisitionsbehörde der drei erzbischöflichen Stifte Mainz, Trier, Köln in die Sache eintreten, ja der Fall erschien so bedeutend, dass den Gerichtsbehörden die Entscheidung nicht überlassen wurde, sondern es haben noch besondere Verhandlungen der Stadt mit den Räten Hermanns über die Art und Weise der Todesstrafe stattgefunden. Nimmt man nun noch hinzu, dass auch das kaiserliche Kammergericht zu Speier in die Sache hineingezogen wurde und dass bei den stets fortdauernden städtischen Verhandlungen mit allen diesen Behörden außer dem Plenum des Rates nicht weniger als elf städtische Ämter und stadträtliche Kommissionen tätig gewesen sind, so begreift man, dass die Entscheidung lange sich hinziehen konnte.

Vor der Verhaftung Klarenbachs war die Inquisitionsbehörde neu organisirt worden, und bestand dieselbe bei den gegen Klarenbach gefürten Untersuchungen aus folgenden Personen: Der Offizial des Erzbischofs Arnold Brockschmidt, als Vorsteher des geistlichen Gerichts zu Köln, fürte auch hier formell den Vorsitz, hat sich aber als praktischer Jurist gar nicht in die theologische Seite der Sache eingelassen. Als theologische Untersucher und Richter fungirten von seiten des Erzbischofs der bischöfliche Ketzermeister Arnold von Tongern, der ehemalige Lehrer Klarenbachs in der Laurentianer Burse, Kanonikus in dem Stifte Maria ad gradus, seit mehr als 30 Jaren die angesehenste Persönlichkeit unter den kölnischen Theologen; er hat die inquisitorischen Fragen an Klarenbach gerichtet, von päpstlicher Seite stand ihm als Ketzermeister zur Seite Konrad Köllin, Dominikanerprior im Konvente zu Köln, ein gelehrter Thomist (mit Cajetan befreundet), als Schriftsteller schwerfällig, heftigster Feind Luthers. Als Beisitzer fungirten: Der Magister noster Johann von Venradt, Pastor zu St. Johann, einst ein Hauptredner bei der Verbrennung der lutherischen Schriften auf dem Domhof zu Köln im Jare 1520, Johann von Busco, Pastor zu St. Paul, Kanonikus am Stifte St. Gereon, im ganzen milde und freundlich gegen Klarenbach gesinnt, Johann Romberch von Kierspe, Dominikaner zu Köln, ein geborener Westfale, in Italien vorgebildet, als talentvoller Schriftsteller und Prediger gegen die Reformation in und außer Köln äußerst tätig, er hat sich früh in seinem Feuereifer verzehrt und ist trotz seiner zalreichen Schriften für Rom später in den Index gekommen. Als eigentlicher Ankläger fungirte wie bei Fliesteden der Fiskal Trip. Außerdem waren bei allen Untersuchungen von städtischer Seite die Gewaltrichter, die Turmmeister und eine Deputation von Ratsherren zugegen.

Was nun die Verhandlungen des Inquisitionsgerichtes mit Klarenbach betrifft, so besitzen wir zwar die von dem Notar der Universität, Nikolaus von Dolmen lateinisch gefürten Original-Protokolle nicht mehr, wir haben sie aber in anderer Form, da der Rat schon am 11. Mai 1528 beschloss, eine deutsche

Übersetzung für die Mitglieder des Kollegiums anfertigen zu lassen, welche von dem Verfasser der in die Martyrologieen aufgenommenen Erzälung offenbar benutzt worden ist. Die Haltung des Angeklagten gegenüber den Inquisitoren ist im allgemeinen eine ausweichende, verschieden von Fliesteden, der ganz aggressiv auftritt und von vornherein auf Losgebung verzichtet. Klarenbach dagegen drückt sich, one der Warheit etwas zu vergeben, doch mit großer Vorsicht aus, er wünscht seine baldige Freilassung, seine Gesamthaltung nötigt Hochachtung ab, wie Ranke sagt: „die Überlegenheit, die Einsicht und der besonnene Mut, welche er im Verhör bewies, sind warhaft bewunderungswürdig". Er hat mehrmals durch die überraschende Schlagfertigkeit seiner Antworten seine Inquisitoren in Verlegenheit gesetzt.

Überhaupt kann man der Warnehmung sich nicht verschließen, dass die neu zusammengesetzte und noch so junge Inquisitionsbehörde, in welcher eigentlich bloß Arnold von Tongern und der Fiskal Trip eine frühere Erfarung mitbrachten, sich in der Klarenbachschen Sache, in welcher ihr zum ersten Mal ein Fall von Bedeutung entgegentritt, und einem so schlagfertigen Gegner gegenüber in großer Verlegenheit befindet, wie z. B. auch aus den Worten eines Inquisitors hervorgeht, welches er in einem der Verhöre an Klarenbach richtete: „Helft doch euch und uns". Auch zeugt es von einem Mangel an Umsicht, dass man die Schriften Klarenbachs nicht mit in die Untersuchung hineinzieht, wodurch man sich das Inquisitionsgeschäft wesentlich hätte erleichtern können. Andererseits waltet bei den Inquisitoren eine gewisse Milde gegen den Inquisiten, man will ihn möglicherweise noch gewinnen, auch ist anzuerkennen, dass man ihn nicht, wie bei Fliesteden geschehen, der Folterung unterwarf.

Die Voruntersuchungen drehten sich hauptsächlich um die Frage des geistlichen Eides, welchen die Inquisitoren dem Klarenbach zuschieben wollten, welchen zu leisten derselbe widerholt verweigerte, indem er die Kompetenz des Gerichtshofes bestritt, wobei er die Behauptung in einer etwas künstlichen Weise durchzufüren suchte, der von ihm geforderte Eid betreffe nicht die Ehre Gottes und die Liebe des Nächsten. Die energische Weigerung des Angeklagten in seiner eigenen Sache zu schwören, hatte zur Folge, dass die Inquisitoren ihm schließlich den Eid erließen. Eine lateinische noch vorhandene Schrift über die Eidesfrage hat Klarenbach im Gefängnisse an den Beisitzer des Gerichts, den Dominikaner Romberch, ausgearbeitet, worin er seine Überzeugung, er sei nicht zum Schwören verpflichtet, weitläufig entwickelt. Der Schluss dieser Schrift ist deshalb so ergreifend, weil Klarenbach eigentlich zum ersten Mal seine Bereitwilligkeit zum Sterben ausspricht.

Erst nach beinahe viermonatlichen Untersuchungen durch die städtischen Beamten und durch die Inquisitoren fanden am 27. Juli die Vorverhandlungen ihr Ende, indem der Gefangene im ganzen auf 79 Fragen antworten muste. Die städtische Kommission hatte die kaiserlichen und kurfürstlichen Verordnungen gegen die Reformation als Grund der Untersuchung angenommen, wodurch sie allerdings eine klarere Rechtsbasis gewonnen hatte, als wie die Inquisitoren, die in etwas unsicherer Weise von der Person Luthers und der Geltung der Konzilienbeschlüsse ausgingen.

Die Inquisitoren gehen übrigens nicht auf das eigentliche Prinzip der Reformation, auf die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, ein.

Einige der wichtigeren Fragen mit der Beantwortung teilen wir hier mit. Die Frage über das h. Abendmal: Glaubt ihr, dass nach der Konsekration des Priesters unter dem Element Brods und Weins, nicht sei materiell Brod und materiell Wein, sondern derselbe Christus allenthalben, der am Kreuze gelitten hat, beantwortete Klarenbach: Ich glaube, dass da sei der warhaftige Leichnam und warhaftig Blut Christi nach dem Worte Christi: das ist mein Leichnam, ob aber da bleib Brod und Wein, weiß ich nicht, der Herr hat mir auch nicht befohlen, weiter darnach zu gründen. Im Verlauf des Verhörs setzte er noch hinzu: Die Mess, oder Abendmal des Herrn, wie es St. Paulus nennt, ist kein sacri-

ficium oder Opfer, sondern ein Gedächtnis des einigen Opfers, so Christus selbst für uns getan hat.

Über das sogenannte Beichtsakrament wurde gefragt: Glaubt ihr auch, daſs die Genugtuung sei ein Teil der Pönitenzien, so daſs der contritus möge durch peinliche Werk nach Urteil des Priesters für die Sünde genug tun? Antwort: Ich glaube, daſs eine warhaftige Einsetzung der Pönitenz sei: Gehe hin und sündige nicht mehr. Frage: Glaubt ihr auch, daſs es sich gezieme, den Laien beiderlei Geschlechts frei zu predigen das Wort Gottes? Antwort: Die dazu verordnet sind, Pastoren und Kapläne sollen vornehmlich predigen, die Laien aber, wenn sie das Wort gehört haben, sollen dasselbige unter sich handeln, und sich unter einander lehren, unterweisen und ermanen, wie St. Paulus in seinen Episteln lehrt. Hier fiel Johann von Venradt ein: „Paulus und Luther, das sind eure Patronen".

Frage: Glaubt ihr auch, daſs ein leiblich Fegfeuer sei? Antwort: Nein, die Seelen haben keinen Leib, darum können sie auch nicht mit leiblichem Feuer gefegt werden, auch ist das Wort Fegfeuer nicht in der heiligen Schrift.

Erst nach Verlauf von 6 Wochen nach dem Schlusse des Verhörs, hatten die Inquisitoren 23 ketzerische Sätze aus den Antworten Klarenbachs zusammengebracht. Die Zurückhaltung, mit der Klarenbach im Verhör sich ausgesprochen hatte, ist offenbar auch in diese Zusammenstellung übergegangen. Mehrere Behauptungen Klarenbachs werden z. B. eingeleitet: Es scheint, als ob er meinet, er zweifelt, ob 2c., er drückt sich nicht aus, als ob die Beicht vonnöthen sei.

Wärend der Zeit dieser Verhandlungen waren die Verwandten und Freunde Klarenbachs nicht untätig gewesen, um ihn aus seinem Gefängnis zu befreien. Seine beiden Brüder Heinrich und Johann waren bald nach seiner Verhaftung in Köln erschienen, um sich für ihren Bruder zu verwenden, aber sie wurden unter dem 17. April 1528 durch Ratsbeschluſs abgewiesen. Die Stadt Lennep intercedirte und gab ihrem Sone, sowie dem Vater Klarenbachs Dietrich zum Busche ein gutes Zeugnis, aber auch diese Supplik wurde unter dem 22. Mai abgewiesen. Als treuer Freund der beiden Märtyrer erzeigte sich Theodor Fabritius, der schon vor 2 Jaren von Wittenberg als Schüler des Aurigallus in Köln erschienen und unter den größten Gefaren hebräische Sprache und auch sonst in evangelischer Weise gelehrt hatte. „Ich habe", so schreibt er in der am Abend seines Lebens als Superintendent zu Zerbst verfaſsten Autobiographie, „die heiligen Märtyrer Ad. K. und Peter Fl., welche wegen der Warheit des Evangeliums in Banden gehalten wurden und Mangel litten, nach Kräften ernärt und verteidigt und habe für sie an den Kaiser appellirt". Diese Appellation an den Kaiser ist höchstwarscheinlich die von den Freunden Klarenbachs ins Werk gesetzte Berufung ans deutsche Kammergericht zu Speier, ein Schritt, durch welchen sich 2 Jare vorher der Rechtsgelehrte Westerburg vor weiteren Verfolgungen der römisch-katholischen Partei gesichert hatte. Zu großer Überraschung des Rates erschien am 23. Sept. 1528 ein Gerichtsbote des Kammergerichts, und insinuirte ein kaiserliches Mandat vom 10. Sept., nach welchem entweder Klarenbach (von Fliesteden ist nicht die Rede) auf eine Urfehde aus dem Gefängnis entlassen werden, oder die Stadt Köln am Kammergerichte erscheinen solle, um Ursachen dagegen vorzubringen. Die Stadt Köln hätte nun hinreichende Veranlassung gehabt, sich des so weitläuftig werdenden Handels zu entschlagen und Klarenbach frei zu geben, aber sie zog es vor unter Aufwendung großer Kosten den Prozeſs gegen Klarenbach am Kammergerichte aufzunehmen, sie beauftragte ihren Sachwalter zu Speier, Doktor Friedrich Reiffstock (mit welchem Melanchthon später in Verbindung stand) mit der Verteidigung der Stadt, wozu sie ihn durch umfangreiche Aktenstücke ihres städtischen Syndikus zu Köln, Dr. Friessem, in Stand setzte. Auch Klarenbach ernannte im Gefängnis zur Fürung seiner Sache seinen Bruder Franz und den Doktor Leopold Dick zu Speier (einen im römisch-katholischen Sinne sehr tätigen Schriftsteller); die eigenhändige Handschrift der Bevollmächtigung findet sich noch im Archiv des Kammergerichts zu Wetzlar. Auch trat der Erzbischof von Köln, Hermann von Wied, in einem mit großer Sorgfalt abgefaſsten

Schreiben an das Kammergericht gegen Klarenbach auf, in welchem behauptet wird, das ausgegangene Pönalmandat des Kammergerichts widerspreche den kaiserlichen Verordnungen.

Die am Kammergerichte, welches eigentlich keine Exekutive hatte, lange sich hinschleppenden Verhandlungen, wo die beiderseitigen Advokaten von einer Sitzung zur andern mit einander kämpften, haben für Klarenbach kein eigentliches Resultat gebracht, auch war die Verteidigung Dicks für seinen Klienten insofern ungenügend, als er dessen Beteiligung an „der lutherischen Ketzerei" leugnete. In Beziehung auf das harte Gefängnis, in dem Klarenbach schmachtete, sprach Dick sehr ergreifend, wobei er auf die Inquisitoren hinwies, „die als Raben nach ihrer Beute, so nach dem Tode Klarenbachs begierig wären". Unter dem 18. Dez. 1528 forderte das Kammergericht die Stadt Köln auf, den Gefangenen vor seine gebürlichen Richter zu stellen, und der Rat benutzte diese Aufforderung, um Klarenbach im Laufe des Januar 1529 dem kurfürstlichen Grefen mit 2 Mördern auszuliefern. Kurz zuvor war auch Fliesteden im Hause des Grefen nach einjäriger Gefangenschaft als unbußfertiger Ketzer von den Theologen durch ein Urteil in geheimer Sitzung — verdammt worden. In der desfallsigen Anzeige an den Erzbischof heißt es: „Nun beschweren sich Greve und Scheffen mit demselbigen Urteil fortzufaren, es werde dann zuvor öffentlich solche Kondemnation deklarirt".

Diese Beschwerdefürung hatte zur Folge, daß vier Monate später das Urteil in Bezug auf Klarenbach öffentlich ausgesprochen wurde.

Klarenbach fand im Gefängnis des Grefen seinen Genossen im Martyrium Peter Fliesteden und haben die beiden sich in gemeinsamer Haft 8 Monate hindurch gegenseitig ermutigen dürfen. Der Freund Klarenbachs, um dessentwillen er nun schon 8 Monate gefangen lag, Johann Klopreis, war dagegen durch Vermittlung des Fabritius in der Neujarsnacht aus dem schweren Domgefängnis ausgebrochen. Die lange Dauer des Prozesses gab den Freunden Klarenbachs Zeit, durch Druckschriften an die Öffentlichkeit zu appelliren. Noch im Jare 1528 wurden die Fliestedenschen Akten und der Briefwechsel Klarenbachs mit Klopreis gedruckt und verbreitet. In den ersten Monaten des Jares 1529 erschien unter dem Tittel: „Ernstliche Handlung zwischen den Doktoren in der Gottheit und einem Gefangenen" eine ausfürliche Schrift, welche die Verhöre Klarenbachs zur Kenntnis brachte.

Aber die Inquisitoren hatten schon das Urteil gesprochen am 4. März 1529. In einer öffentlichen Sitzung im Hause des Grefen erschienen die beiden Ketzermeister, zwei Beisitzer des Inquisitionsgerichts, der Offizial des Domkapitels Bernhard Georgii von Paderborn, der Doktor der Rechte, Wilhelm von Rees, Dechant des St. Georgenstifts, und der Untersiegler (subsigillifer) des geistlichen Gerichts, Hermann von Stockum aus Dortmund, sämtlich auch Professoren an der Universität. Als Klarenbach vor diese Versammlung gestellt wurde, hatte er Gelegenheit den anwesenden Bürgern den Frieden Gottes anzuwünschen. Nochmals sich weigernd zu widerrufen, begann Klarenbach den Gang seines Prozesses zu erzälen, man ließ ihn aber trotz des vom anwesenden Volke deshalb geäußerten Unwillens nicht ausreden und verweigerte eine fernere Berufung an den Kaiser, die man als ketzerisch erklärte. „So ist Paulus auch ein Ketzer, rief Klarenbach, der auch an den Kaiser appellirt hat".

Die Geistlichen forderten dagegen zum Verlesen der Sentenz auf, wobei die ketzerischen 23 Artikel nicht verlesen wurden, „damit man das böse Gift nicht in die guten Fässer gieße". Nach Verlesung von Ev. Joh. 1 wurde die Verdammungssentenz lateinisch und zwar von dem päpstlichen Ketzermeister Köllin gesprochen, nach welcher Klarenbach als ein faules, stinkendes Glied und räudiges Schaf von der heiligen Kirche abgeschnitten und der weltlichen Obrigkeit mit der bekannten (lügnerischen) Bitte übergeben wurde, ihn an seinem Leib, Leben und Blute nicht zu beschädigen.

Die Theologen und ihre Partei glaubten, da man auf das entfernte Kammergericht wenig achtete, ihr Ziel erreicht zu haben, aber nun machte die welt-

liche Obrigkeit Schwierigkeiten hinsichtlich der zu vollziehenden Hinrichtung. Die Stimmung bei der Bürgerschaft war derartig, dass der Rat große Besorgnisse bei einer öffentlichen Hinrichtung hegte und dem Kurfürsten, Hermann von Wied, den Wunsch aussprach, die Gefangenen zu ewigem Gefängniss oder auf andere Weise wegzustellen, aber es sei nöthig, eine Entscheidung zu treffen, weil die Gefangenen durch Predigt des Glaubens „seltsam Wesen" mit den Mitgefangenen hätten. Die Räte des Kurfürsten schlugen vor, die Gefangenen in das Gefängniss zu Brühl zu füren. Bald darauf fand eine Erneuerung des Stadtrates statt; die neuen Bürgermeister wollten mit Umgehung der feierlichen Hinrichtungsformen eine geheim zu haltende Ertränkung im Rhein. Aber Hermann von Wied gab, wie es scheint, keine definitive Entscheidung. Ein zunächst nicht zu beseitigendes Hindernis bestand aber auch darin, dass das bürgerliche, dem Kurfürsten eidlich verpflichtete Schöffengericht ein Todesurteil nicht aussprechen wollte, denn die sieben zur Fällung eines solchen Urtheils erforderlichen Schöffenstimmen waren nicht zusammenzubringen. Andererseits mehrten sich in der Stadt selbst unter den Geistlichen evangelische Regungen, der treu eifrige Fabritius ließ öffentlich eine Supplik anschlagen, weshalb ein neuer Verhaftungsbefehl gegen denselben erlassen wurde. Die schließliche Entscheidung wurde endlich durch ein äußeres, aber die Gemüther tief bewegendes Ereignis gegeben, durch die englische Schweißfieberkrankheit, welche zunächst in Hamburg am 25. Juli 1529 ausbrach und wie im Sturme Deutschland durchzog.

Auch in Köln entstand zu Anfang September ein gewaltiger Schrecken; viele Einwoner flohen aufs Land, die städtischen Gerichte wurden ausgesetzt. Die Priester zogen haufenweise mit den Sakramenten durch die Straßen, es wurde vielfach ausgesprochen, die Seuche sei eine Strafe dafür, dass man die hartnäckigen Ketzer leben lasse. „Jene heiligen Henker, so schreibt Lumpius, die bisher ihr Vorhaben wegen der Furcht vor dem Volke nicht ausführen konnten, erhielten endlich dazu willkommene Gelegenheit bei dem plötzlichen Tode der Menschen infolge der Schweißkrankheit; man fordert zur Beichte, zu öffentlichen Bittgängen auf; das Volk, dadurch in Schrecken gesetzt, läuft zur Ohrenbeichte, jenem elenden Gewissensstrick. Man sucht den Grefen zu bearbeiten, der, bald kleinmütig gemacht, auf ihre Seite tritt, nicht one Verdacht der Bestechung; am folgenden Tag wird der Rat endlich willig gemacht, wobei einige Ratsmitglieder ihre Dienerschaft bereit zu halten versprechen, damit kein Aufrur entstehe."

So sollte denn der so lang verzögerte, von den Märtyrern ersehnte Tag der Hinrichtung endlich erscheinen. Durch die achtmonatliche gemeinsame Haft in dem Grefenkeller waren die beiden Männer innerlich aufs innigste als Brüder Christi verbunden worden; die schweren Leiden hatten zur gegenseitigen Stärkung und Läuterung gedient; bei beiden war begeisterte Todesfreudigkeit eingetreten.

Es war eine göttliche Fügung, dass in der „sancta Colonia", deren Heiligenverzeichnis so manche mythische Heilige und Märtyrer enthielt, auch einmal im Sinne der christlichen Urzeit Heilige und Märtyrer auftraten, deren Äußerungen auf ihrem letzten Gange den herrlichsten Zeugnissen der Märtyrer aller Zeiten an die Seite zu setzen sind.

Über den letzten Tag der beiden Märtyrer haben wir zwei von einander unabhängige gleichzeitige Berichte, einen kürzeren von dem in Köln lebenden Rechtsgelehrten Joh. Lumpius, einem Freunde des bekannten Philologen Hermann Buschius, und einen sehr ausfürlichen, welcher in den Märtyrerakten enthalten ist. Beide Berichte ergänzen einander. Wer die ausfürliche Darstellung verfasst hat, die aus den genauesten Erkundigungen hervorgegangen ist, wissen wir nicht, jedenfalls ist dieselbe von der Hand eines gelehrten Mannes, aber nicht von einem geborenen Kölner.

Die Hinrichtung durfte nach bestehenden Rechten nicht in Köln selbst, sondern musste öffentlich vor den Toren der Stadt, nahe bei einem für die Aussätzigen bestimmten Hospitale, Melaten genannt, vollzogen werden. Der erzbischöfliche Grefe musste zu dieser Exekution die Erlaubnis des Rates mit einem

Gesuch um den militärischen Schutz nachsuchen. Vorher aber musste das eigentliche Todesurteil durch das unter dem Greven stehende Schöffengericht ausgesprochen werden. Diese und andere Förmlichkeiten, sowie der Zug vom Gefängnis des Greven zum Gerichtslokal und von dort durch die weitläufigen Straßen der Stadt durch das Feld bis zur Hinrichtungsstätte erforderten eine Zeit von wenigstens einigen Stunden; die beiden Märtyrer haben dadurch Gelegenheit erhalten, auf ihrem letzten Gange ein herrliches Zeugnis ihres Glaubens vor der Mit- und Nachwelt abzulegen.

Der Beschluss des Rathes vom 27. Sept. wurde von dem erzbischöflichen Greven noch an demselben Tage den beiden Gefangenen mitgeteilt, nachdem die Frage, ob sie bei ihrer Meinung beharren wollten, bejaht worden. Später erschien der Priester der Ratskapelle der heil. Maria von Jerusalem, Adolf zum Gent, Mitglied der Artistenfakultät, warscheinlich vom Rate selbst gesendet, mit gleicher Aufforderung. Auch zwei Dominikanermönche suchten in einem lateinisch gefürten längeren Gespräche vergeblich eine Änderung der Überzeugung bei den Gefangenen herbeizufüren.

Als am folgenden Morgen der Ehrentag der Märtyrer angebrochen, ertönte „im scheußlichen und finstern Kerker im Hause des Gerichtspräsidenten mit heller Stimme der Gesang der zum Tode Bestimmten: Veni sancte spiritus nebst einigen Psalmen". (Bericht des Lumpius.)

Eine Stunde vor der Hinausfürung erschien wider vor dem Kellerloche der Ratspriester zum Gent, der die beiden Märtyrer bis zum Tode nicht verlassen und dieselben in freundlicher Weise behandelt hat. Statt der Dominikaner kamen aber zwei Augustiner aus dem ganz in der Nähe der Grevenwonung befindlichen Konvent. Der eine dieser Mönche, ein gewesener Jude, hat die beiden Märtyrer auf ihrem letzten Gange durch beständiges boshaftes Interpelliren, sowie durch Hongelächter in satanischer Weise sehr beläßtigt. Der andere, von sanfterem Charakter und vielleicht die frühere evangelische Richtung des Augustinerklosters repräsentirend, hat erst im Momente der Hinrichtung mit Klarenbach geredet und demselben Trostworte zugesprochen.

In einer längeren Verhandlung mit Adolf zum Gent legte darauf Klarenbach eine ausfürliche, in drei Teile gegliederte Erklärung ab, warum er und sein Gefärte zu sterben wünsche. Als darauf der Augustiner, der früher ein Jude gewesen, in lateinischer Sprache in das Gespräch eingriff, nahm dasselbe einen sehr akuten Charakter an; Klarenbach bezeichnete den Papst als „gekrönte Bestie" und ließ sich zu der um der Anspielung an die Worte Christi willen tadelnswerten Äußerung hinreißen, „es ist mit ihm (dem Papste) dahin gekommen, dass er fast heli heli singt, und soll bald mit ihm exspiravit sein". Nach diesen Verhandlungen mit den drei Priestern, zu denen sich später noch zwei mit der Begleitung der Hinzurichtenden beauftragte barmherzige Brüder (die sogenannten Begharden) gesellten, fand gegen 9 Uhr die Ausfürung der Gefangenen statt, welche durch den Henker in der Weise zusammengebunden wurden, dass auch der Gebrauch der Hände ihnen unmöglich war.

So treten denn die beiden Märtyrer ihren letzten Gang an, vom kaiserlichen Gerichte verlassen, von ihrem Landesherrn preisgegeben, von dem Kurfürsten Hermann von Wied nicht beschützt, von der zuständigen Gerichtsbehörde nicht verurteilt, von der Reichsstadt Köln dagegen in ungerechtester Weise dem Tode überliefert, aber in seliger Gewissheit, dass ihre Namen im Himmel geschrieben seien.

An der Spitze des Zuges war der Greve zu Pferde, die städtischen Söldner und Nachtwächter folgten in ihren Harnischen, außerdem die städtischen Gewaltrichter und Thurmmeister. Es war übrigens in der Stadt nicht unbekannt geblieben, dass die Hinrichtung stattfinden solle, und mehrere Bekannte Klarenbachs hatten sich eingefunden, sodass derselbe Gelegenheit erhielt, die Freunde in Wesel und Osnabrück grüßen zu lassen. Auch einige kölnische Gelehrte kamen herbei, meist aus dem Kreise der Humanisten, teilweise ehemalige Mitschüler Klarenbachs. Sie wurden auf dem Wege von Klarenbach angesprochen. Zu dem Doktor der

Rechte, Joh. Friessem, sagte er: Herr Doktor, also muß man um das Wort Gottes verfolgt werden. Den Lehrer der Montaner Burse, Joh. Volscius von Lünen (der selbst später Mitglied des Ketzergerichtes wurde), redete er mit den Worten an: Folge mir nach bis zum Gericht, so wirst du sehen, daſs ich dasselbige Wort Gottes im Feuer bekennen werde mit der Tat, das ich bisher mit Worten allein bekannt habe. Änlich sprach er zu dem westfäl. Gelehrten Heinrich Schevius: Schevi modo videbis spectaculum, quale numquam vidisti. Ehe der Zug im erzbischöflichen Gerichtslokal ankam, muſsten nach kölnischer Rechtsgewonheit die Gefangenen in einem altertümlichen Lokal, der sogenannten Hacht, in der Nähe des Doms eingesperrt werden.

Klarenbach benutzte diesen Aufenthalt in der Hacht, indem er sich die lateinische Bibel geben ließ und Röm. 5 und 6 mit eingestreuten Auslegungsworten vorlas. Es war auch Gewonheit, den Hinzurichtenden (die man als aus der Kirche ausgeschlossen nicht des Empfangs des hl. Abendmals würdig hielt) das Sakrament zu zeigen. Die Märtyrer wiesen diese Zumutung zurück. Hierauf ertönte von dem nahen Dome die „Blutglocke“, das bedeutete, daſs sie sterben muſsten. Von dem Hachtgefängnis ging nun der Zug zum Hochgericht, „da der Grefe mit den Schöffen saß, es ward aber kein Urteil gesprochen“. Dasselbe bezeugt der Bericht des Lumpius.

So wurde denn der Gang zur Richtstätte außerhalb der Stadt angetreten, welcher durch eine Fülle höchst prägnanter Momente und Äußerungen merkwürdig ist.

Das hohe Gericht lag auf der Südseite des Doms; als der Zug sich in Bewegung setzte, forderte einer der Begharden die Märtyrer auf: Jetzt sollt ihr euch umkehren und gesegnen, St. Peter und die heiligen drei Könige (als die Heiligen, zu deren Ehren das berühmte Bauwerk errichtet ist). Adolf erwiderte sofort: der die heiligen drei Könige hat selig gemacht, der soll uns heutiges Tages selig machen, ehe die Glocke eins schlägt. Vor dem Kloster der konventualen Franziskaner, aus deren Mitte Corbach mit Myconius zu Düsseldorf vor einigen Jahren disputirt hatte, warnte er: Laſst euch nicht verfüren von den falschen Papisten, denn das Wort Gottes ist hell und klar und bedarf keiner Glossen. Gegenüber diesem Kloster lag einer der Inquisitoren, Johann von Benradt, im Fenster und gab ihm den Fluch mit zum Scheiterhaufen: Nun gehet, daſs euch St. Antonius verbrenne.

Am Schluſs einer Auslegung der zwölf Artikel des Glaubens ermante Klarenbach die Bürger zum Gehorsam gegen ihre Obrigkeit, und daſs sie keinen Aufrur anrichten sollten. Sodann ging der Zug durch die neuere Ehrenpforte, auf der Klarenbach gegen 8 Monate im Gefängnis zugebracht hatte, ins freie Feld, wobei die Märtyrer, der Ewigkeit sich nahe fülend, den Herrn von neuem lobten und dankten für den Tag ihres Heimgangs. Dabei drückte Klarenbach die gebundenen Hände, so weit er es vermochte, an sein Herz und sprach: Mir ist mein Herz jetzt so fröhlich in meinem Leib, daſs ich glaube, keine Freude der Welt möge ihr gleich sein.

Auch Peter Fliesteden legte noch ein Glaubensbekenntnis ab. Als sie endlich am Richtplatze ankamen, wurde ein Kreis gebildet, wo die Märtyrer, wie Fliesteden vor dem Volke sagte, ihr Testament machten. Als ihnen aber nicht länger das Reden gestattet werden sollte, sprach Klarenbach: Wir bitten euch zum ersten um Gottes willen, daſs niemand unsern Tod an den Feinden des Evangeliums rächen wolle zu Köln, und darauf beschloſs er seine Rede nach nochmaliger Anfürung des Glaubensbekenntnisses mit den Worten: Diese zwölf Artikel glaubt der Teufel auch, aber er glaubt es nicht, daſs es für ihn geschehen sei zu seiner Seligkeit. Schließlich erteilten sich beide Märtyrer gegenseitig Absolution, wo sie wärend ihrer gemeinsamen Haft einander erzürnt haben möchten, und gaben sich den brüderlichen Abschiedskuſs. Fliesteden wurde nun vom Henker ausgekleidet (denn demselben gehörten die Kleider der Delinquenten); auf eine letzte Ermanung Klarenbachs erwiderte er: „Ich will sterben als ein Christenmensch, wie wir auch Christo unserm Bruder verheißen haben, um seines Namens

willen". Mittlerweile schlug der Henker in der später angezündeten Strohhütte die Ketten so hart um den Hals Fliestedens, daß er, „mit den Füßen zappelnd", den Geist aufgab. —

Als Klarenbach, der sich auch entkleidet hatte, seinen Genossen Fliesteden in der Hütte tot fand, sprach er: „Bruder, ich will dir bald folgen." Als ihm (zur Beschleunigung des Todes nach damaliger Sitte bei Verbrennungen) ein Sack mit Pulver um den Hals gehängt wurde, erschien noch der bekannte Ortuin Gratius (der viel genannte Hauptgegenstand der Satire der Epistolae obscurorum virorum) und richtete ein Wort der Ermanung an Klarenbach. Derselbe schrie, als das Feuer angezündet wurde, mit heller Stimme: „O Herr, in Deine Hände befehle ich meinen Geist." Als das Pulver sich entzündete, verschied er. „Darnach, so lautet der gleichzeitige Bericht, hat der Henker sie beide zu Pulver verbrannt."

Am folgenden Tage, dem Michaelisfeste (so schließt der Bericht des Lumpius) kam das Volk im Dom zusammen, die Theologen und Mönche verwünschend, und bekennend, dass jene Männer mit Unrecht verurteilt seien. Diejenigen, welche nicht eingestimmt haben in den Tod, rühmen sich dessen öffentlich; es gibt keinen, der es wagt, sich als Mithandelnden bei der Sache zu bekennen. Der Erfolg der Hinrichtung entsprach freilich zunächst den Erwartungen derer, welche den Tod der beiden Männer nach jarelanger Beharrlichkeit endlich durchgesetzt hatten. Es trat eine Einschüchterung ein, außerdem wurden die hervorragenden Gesinnungsgenossen der Märtyrer, soweit sie sich nicht schon durch Hinwegziehen aus Köln dem Bereich der Inquisition entzogen hatten, obrigkeitlich gemaßregelt. In den zum Evangelium haltenden Ländern Deutschlands hatte man nur onmächtige Klagen.

Die Erinnerung an die beiden Blutzeugen ging namentlich im Heimatlande Klarenbachs nicht unter, sondern hat offenbar viel zur späteren Entwickelung der Reformation am Niederrhein beigetragen. Immer von neuem kam es in den Zeiten der Trübsal und Verfolgung der niederrheinischen Kirche, welche ungefär $1^1/_2$ Jarhunderte hindurch gedauert haben, zum Bewusstsein, dass das Zeugnis der beiden Märtyer ein grundlegendes gewesen sei. Das maßvolle, klare, von schwärmerischer Überspannung entfernte Wesen Klarenbachs, insbesondere sein Festhalten an der einfachen Lehre der heiligen Schrift, das noch völlig frei ist von dem damals schon entbrannten theologischen Hader und konfessioneller Befangenheit, ist der Grundton der niederrheinischen Kirche geblieben.

Es zeugt aber von der Kraft der Warheit, welche in dem Zeugnis der beiden Märtyrer lag, dass in ihrem Heimatlande die evangelische Richtung trotz des Widerstandes der katholisch bleibenden Obrigkeit sich erhalten konnte. Rürend ist es, dass die Brüder Klarenbachs, sowie auch eine Schwester dem Glauben ihres Bruders treu geblieben sind. Von großem historischen Interesse ist übrigens die urkundlich feststehende Tatsache, dass sich im Gebiete des Herzogtums Jülich-Cleve in den einzelnen Städten und Ortschaften evangelisch gesinnte kleinere oder größere Gemeinschaften bildeten, welche in den Zeiten, wo das äußere Bekenntnis und der Kultus unter dem Schutze der Obrigkeit noch römisch-katholisch blieben, doch Jarzehnte lang sich erhielten, bis sie zu eigentlichen evangelischen Gemeinden erstarkten. Die niederrheinischen Gemeinden — und dies ist theilweise auch ein Segen, den Gott auf das Zeugnis der beiden Märtyrer gelegt hat — blieben in den Zeiten der Verfolgung meist Bekenntnisgemeinden.

Als im Jare 1829 das dreihundertjärige Gedächtnis des Todes der beiden Märtyrer herannahte, trat in der allgemeinen Stimmung des bergischen Landes das Bedürfnis zur Veranstaltung einer öffentlichen Gedenkfeier hervor. Es lag in der Natur der Sache, dass diese Feier nicht in Köln, am Orte der Hinrichtung, stattfinden konnte, sondern dass der Geburtsort Klarenbachs, Lüttringhausen, ganz in der Nähe der Stadt Lennep, dazu auserſehen wurde. Aber die Genehmigung der Feier fand Schwierigkeiten bei der preußischen Regierung zu Düsseldorf, welche konfessionelle Aufregung befürchtete. Ja es erging einige Wochen vor dem Gedenktag ein Verbot der Feier seitens des Oberpräsidenten von Ingers-

leben zu Coblenz. Aber man wandte sich durch den einflussreichen Freund der rheinischen Kirche, den Propst (nachmaligen Bischof) Roß zu Berlin nicht vergeblich an den König Friedrich Wilhelm III. Unter dem 17. September 1829 wurde von demselben eine Kabinetsordre erlangt, welche die Feier gestattete. So konnte die Feier am 28. Sept., die sich zu einem Landesfeste gestaltete, doch noch gehalten werden. Ein Denkmal wurde später unter einer Eiche errichtet mit der Inschrift: Adolph Clarenbach, dem Zeugen der Wahrheit 1529 den 28. September, das bergische Land 1829 den 28. September.

In dem verbesserten evangelischen Kalender (vgl. Piper in dem Art. Kalender, Bd. 7, S. 408) haben die beiden Märtyrer unter dem 28. Sept. mit Recht ihre Stelle gefunden.

Quellen: Die kölnischen Universitätsbücher, die gleichzeitig erschienenen Druckschriften, die noch vorhandenen Akten in dem Stadtarchiv zu Köln, im Statsarchiv zu Düsseldorf, die Prozessakten des Kammergerichts zu Speier, welche sich in Wetzlar befinden, und sonstige teilweise noch ungedruckte Urkunden. **C. Krafft.**

Kleider, heilige bei den Hebräern, s. die Artt. Hoherpriester, Bd. 6, S. 240 und Priestertum im A. T.

Kleider und Geschmeide der Hebräer. Kollektivname für Kleider ist per meton. part. pro toto בְּגָדִים (sing. בֶּגֶד vorzugsweise Oberkleid, Decke überhaupt 4 Mos. 4, 6 ff. von בגד nach Gesen. bedecken; Meier, Wurzelw. ausbreiten). Auch מַד, מִדָּה, מֶדֶו (3 Mos. 6, 3; Ps. 109, 18; 133, 2; 2 Sam. 10, 4; 1 Chr. 19, 4) steht poetisch für Kleider überhaupt, besonders prächtige. Ferner תִּלְבֹּשֶׁת, מַלְבּוּשׁ, לְבוּשׁ, (Hiob 24, 7. 10; 31, 19; 38, 14; Esth. 6, 9 ff.; Jes. 63, 1; 2 Kön. 10, 22; Jes. 59, 17; Dan. 3, 21, wo Kopf- und Fußbekleidung mitbegriffen ist).

I. Die Kleidungsstoffe wurden, wie wir schon in der Genesis sehen, in ältester Zeit nicht nur aus dem Tierreich, sondern auch aus dem Pflanzenreich genommen. Die früheste, ordentliche Bekleidung scheinen allerdings Tierfelle (כָּתְנוֹת עוֹר 1 Mos. 3, 21) gewesen zu sein, zuerst unverarbeitet, später wol geschmeidig gemacht und über den Schultern zusammengeheftet. Schafwolle (1 Mos. 31, 19; 38, 12 f.), auch Ziegenhar wurde schon in der Patriarchenzeit zu Kleidern gewoben und war auch in späterer Zeit der gewönlichere Kleidungsstoff (Spr. 27, 26). Flachs, פִּשְׁתָּה ist zuerst zur Zeit Mosis 2 Mos. 9, 31 erwänt. Ein Geschlecht des Stammes Juda soll sich nach 1 Chr. 4, 21 in Ägypten dem Land des Flachsbaues (Rosell. mon. civ. I, 333 sq.; Wilkins. III, 137 sq.) vorzugsweise der Linnenweberei gewidmet haben. Wie früh neben Flachs auch Baumwolle gebraucht wurde, ist nicht ermittelt. Die פִּשְׁתֵּי הָעֵץ Jos. 2, 6 sind nicht Baumwolle, sondern Flachsstengel LXX: λινοκαλάμη. Das 2 Mos. 28, 42; 39, 28; 3 Mos. 6, 3 vorkommende בַּד ist feines Linnen, ὀθόνη. Dagegen scheint שֵׁשׁ und das spätere בּוּץ, byssus (1 Mos. 41, 42; 2 Mos. 26, 1; 27, 9. 18; 28, 39; Spr. 31, 22; 1 Chr. 15, 27; 2 Chr. 2, 13; 3, 14; 5, 12; Esth. 1, 6; 8, 15; Ezech. 27, 16) promiscue für Linnen und Baumwolle zu stehen; beide Namen bezeichnen die weiße Farbe von שׁוּשׁ und בּוּץ, weiß sein). Der Verkehr mit dem früh zivilisirten Ägypten (1 Mos. 12, 10; 13, 10; 16, 1; 37, 25 f. Bd. V, 583) läßt auf eine gewisse Mannigfaltigkeit und Kostbarkeit schon in den Patriarchenfamilien schließen, sowol im Tragen von Geschmeide (1 Mos. 24, 22. 30. 53) als in den Kleidungsstoffen. Josefs langes Ärmelkleid, 1 Mos. 37, 3. 23 (כְּתֹנֶת פַּסִּים, Kleid der Enden, zu den Enden der Arme und Beine reichend; Meier Wurzelw. Kleid der Ausdehnung. Luth. nach LXX. χιτὼν ποικίλος, bunter Rock; schwerlich nach Saalschütz, Arch. I, 3 mit dem griech. πάσσειν etym. verwandt. Vulg. polymita. Hartmann, Hebr. gestreift) mag neben dem vornehmen Schnitt (2 Sam. 13, 18) noch durch seinen feinen Stoff sich ausgezeichnet haben, sowie durch die Farbe, wie denn auch mehrere Stücke der linnenen israel. Priesterkleidung durch Hineinweben blauer und roter Fäden bunt gemacht wurden. Siehe

Braun, vest. sac. I, 17 § 279 sq.; Schröder, vest. mul. p. 246. Feine, weißlinnene, auch baumwollene Kleidung trugen die ägypt. Priester (1 Mos. 41, 42. Champoll. Figeac, Eg. anc. V, 192 sq.). Wolle, Tierstoffe überhaupt durften sie nicht an den Leib bringen (Her. II, 37). Zu allen Zeiten, auch bei andern Völkern, waren feine, weiß linnene Kleider wegen ihrer Reinlichkeit und ihres Glanzes Fest- und Ehrenkleider, Sinnbilder des Lichts, des Glücks, der Reinheit und Heiligkeit (Sach. 3, 4; Pred. 9, 8; 2 Makk. 11, 8; Luk. 23, 11; Joh. 20, 12; Apg. 1, 10; 10, 30; Off. 3, 4. 18; 4, 4; 6, 11, vgl. Joseph. bell. jud. II, 1, 1). Bunte, purpurblaue, purpurrote, karmesinfarbene Gewänder (בִּגְדֵי אַרְגָּמָן, שָׁנִי, לְבוּשׁ תְּכֵלֶת) von Wolle, Leinwand, Baumwolle waren bei Midianitern, Phöniziern, Kanaanitern, Assyrern, Babyloniern, später auch Persern häufig, als Tracht der Könige, Vornehmen, Krieger (Richt. 5, 30 צֶבַע farbiges רִקְמָה buntgewobenes Kleid. 8, 26; 2 Sam. 1, 24; Esth. 8, 15; Spr. 31, 21; Jer. 4, 30; Ezech. 23, 6; Jon. 3, 6; Nahum 2, 4 מְתֻלָּעִים mit Kokkusmänteln bekleidete Krieger. Dan. 5, 7. 16. 29; 1 Makk. 10, 20. 62. 64; 11, 58; 14, 43; Luk. 16, 19, s. Aelian. var. hist. 6, 6). Auch Goldfäden wurden eingewirkt (2 Mos. 39, 3; Ps. 45, 10. 14; 1 Makk. 6, 2; Virg. Aen. I, 646 sq. XI, 72). Über die von den Phöniziern (Ezech. 27, 16. 24. Virg. Georg. III, 307. Tib. II, 3, 58. Plin. XXI, 22) und Lydern (Apg. 16, 14. Val. Flacc. 4, 369; Eustath. ad Iliad. 4, 141) betriebene Bereitung des Purpurs und der Kokkusfarbe und den Handel mit derlei Manufakturen s. Hartmann, Hebräerin I, 367 ff.; Heeren, Jd. I, 2. 88 f.; Bochart, hieroz. III, 665 sq.; Braun, vestit. sac. hebr. § 171. 217, Bd. IV, 490 ff., V, 586. — Seide, σηρικόν (Off. 18, 12) wird hier neben βύσσινον und κόκκινον zuerst genannt. Rabb. Komment. halten מֶשִׁי (Ezech. 16, 10. 13) für Seide. Nach Plin. h. n. 6, 20 cf. Schröder, vest. mul. p. 320 sq. soll die Seide in halbseidenen Gewändern aus Ostasien gekommen, in Griechenland wider herausgezogen (מֶשִׁי von מָשָׁה herausziehen) und zu ganz seidenen Gewändern gewebt worden sein. Hitzig: gefärbter Zeug, nach dem Arab. LXX: τρίχαπτον, aus Haren gewebt, s. Hartmann, Hebr. II, 126 ff., III, 406 ff. Luther übersetzt 2 Mos. 25, 4 u. ö. שֵׁשׁ, Byssus, und Klagl. 4, 5 תּוֹלָע, Kokkus, durch Seide. Das ἅ. λ. שְׂרִיקוֹת (Jes. 19, 9), welches man wegen der Lautänlichkeit mit σηρικόν für Seide gehalten, bedeutet Flachs hechelnde Weiber.

Hinsichtlich der Kleidungsstoffe verordnet das Gesetz: 1) aus Linnen und Wolle gemischter Zeug שַׁעַטְנֵז (Wort dunkler Etym. nach Gesen. ägypt. schont nes = byssus fimbriatus, nach Boch. hieroz. I, 486, Meier, Wurzelw. semit. von שׁעט mischen, ins Ägyptische umgebildet. LXX. κίβδηλον, verfälscht) darf als כִּלְאַיִם, res heterogeneae nicht getragen werden (3 Mos. 19, 19; 5 Mos. 22, 11, vgl. Jos. Ant. IV, 8, 11. 20), nicht, wie Josephus meint, weil dieser Mischzeug Priestertracht gewesen, auch nicht zunächst als sinnbildliche Manung, daß Israel sich unvermischt mit heidnischem Wesen halten solle, sondern weil alles Künsteln an der Natur, alle Verwirrung der Gattungen, Abweichung vom Einfachen von Übel ist. Auch in der Kleidung soll der Israelite „alle unnütze Künstelei vermeiden und in der Einfachheit der Stoffe die Achtung vor Gottes Schöpfung beweisen". 2) Die Priester sollen linnene Kleider tragen. Die eingewobenen farbigen Fäden waren schwerlich, wie Joseph. a. a. O. meint, von Wolle, sondern von Flachs oder Baumwolle. Ezech. 44, 17 wird bestimmt gesagt, Priester sollen nichts Wollenes anhaben.

II. Der Schnitt oder die Form der Kleider war 1) zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlecht in alter Zeit nur insofern verschieden, daß Weiberkleider länger, wol auch bunter waren. Das Verbot 5 Mos. 22, 5: ein Mann soll nicht שִׂמְלַת אִשָּׁה tragen, ein Weib nicht כְּלִי גֶבֶר, war nach Maimonides, Spencer, Clericus u. a. gerichtet gegen eine abgöttische Unsitte des ägyptischen und cyprischen Mondsdienstes, wo Weiber in männlicher, Männer in weib-

licher Kleidung Opfer darbrachten, hatte jedoch warscheinlicher seinen Grund darin, dass Gottes Schöpfungsordnung nicht verwirrt, was geschieden ist, nicht vermischt werden soll (Maimon. mor. neboch. 3, 27; Michaelis, mos. Recht IV, 349 f.; Pezold, de promisc. vest. utriusque sex. usurp. in Ugol. thes. XXIX; Creuzer, Symb. II, 34 f.; Movers, Phön. I, 455 f.). 2) Orientalische Kleidung ist durchgängig weit und faltenreich wegen der Hitze. Die heutige Sitte der Beduinen verglichen mit den Andeutungen der Bibel gibt ziemlich sichere Anhaltspunkte für die althebräische Tracht, da sich die Kleidersitten seit Jartausenden one bedeutende Änderung erhalten haben. Auch die Denkmäler von Ninive (Layard, Ninive and Bab. 51), Besitun, Persepolis, von Beni Hassan und Bab el Meluk in Ägypten geben Anhaltspunkte, obwol, dass die für Hebräer gehaltenen Figuren wirklich solche sind, noch nicht erwiesen ist. 3) Das Verlassen der ursprünglichen Einfachheit, die Vervielfältigung der Kleider (2 Unterkleider, Dan. 3, 21; Matth. 10, 10; Luk. 3, 11; 9, 3) und die Mannigfaltigkeit des Putzes, der Trachten und Moden seit Salomo, noch mehr seit Usia und Ahas sind mehr Folge der überhandnehmenden Üppigkeit und Hoffart, auch des Verkehrs mit heidnischen Nationen, als des natürlichen Bedürfnisses. Kleiderluxus, Modesucht, Nachamung ausländischer Moden wird gerügt Jes. 3, 16 ff.; Jer. 4, 30; Klagl. 4, 5; Ezech. 16, 10 ff.; Zeph. 1, 8; vgl. Hiob 13, 28; 27, 16 f.; Jes. 50, 9; 51, 6. 8; Sir. 11, 4; 14, 18; 42, 13. Kleider sind daher sprichwörtlich für Eitelkeit und Vergänglichkeit. Wie sehr Kleiderluxus, wie unter allen Völkern, so unter der jüdischen Diaspora in der ersten christlichen Zeit verbreitet war, erhellt aus 1 Tim. 2, 9; 1 Petri 3, 3; Jak. 5, 2.

III. Was nun die einzelnen Kleidungsstücke betrifft, so gehört zur vollständigen Kleidung (עֵרֶךְ בְּגָדִים Richt. 17, 10. Maximum nach Talm. Hier. Schabb. f. 15. Bab. Schabb. f. 120. Gem. zu Schabb. 16, 4 nicht weniger als 18 Stücke) 1) des Mannes (כְּלִי גֶבֶר 5 Mos. 22, 5, was auch Stock, Waffen einschließen mag) bei den Hebräern, wie noch jetzt bei den Orientalen a) das Unterkleid, כְּתֹנֶת כֻּתֹּנֶת, LXX χιτών, lat. durch Versetzung tunica, durchs mittellateinische cota in mehrere moderne Sprachen, ins deutsche Kutte, Kittel übergegangen Luth. Rock. Wurzel ist das arab. katham oder das äth. cadana verdecken; auch wird das arab. kattan, Linnen und koton Baumwolle damit verglichen, wie denn dieses Kleid gewönlich aus Linnen oder Baumwolle bestand. Nach Jos. Ant. III, 7. 2 χεθόνη μὲν καλεῖται, λίνεον τοῦτο σημαίνει — hätte das Kleid vom Stoff den Namen; beides hat wol den Namen von der gemeinsamen Wurzel. Die כ״ war eine Art Hemd, in älterer Zeit von Wolle, später gewönlich von Leinwand oder Baumwolle, weiß, blau, bunt gestreift, nicht genäht, sondern im ganzen gewoben, auf dem bloßen Leib getragen, dem es genauer angepasst war, als die oberen Kleidungsstücke, anfangs wol one, später mit bald engeren, bald weiteren Ärmeln, gewönlich bis an die Kniee (2 Sam. 6, 20) wie auf den persepol. Ruinen u. h. z. T. bei den gemeinen Arabern (Niebuhr, R. 282. 336. T. 56. 64), bei Vornehmeren in späterer Zeit (Her. I, 195 in Babylon) bis an die Knöchel reichend. Dass die Kopföffnung פִּי כ״, wie bei unserem Mannshemd der Hemdkragen, sich eng dem Hals anschloss, erhellt noch nicht aus Hiob 30, 18 vgl. 2 Mos. 28, 32; Ps. 133, 2. Wie an die Stelle der Feigenblätterschürzen die vollständigeren Tierfellröcke, so trat diese vollständigere Bekleidung an die Stelle der einfachsten Schamverhüllung, des arab. Ihram, das als gewönliche Tracht der Araber in Hedjas, auch der Weiber innerhalb des Zelts, noch vorkommt (Niebuhr, Beschr. v. Ar. 364. T. 15 f. R. I, 268. T. 54 II, 132), ein um die Hüfte gebundenes, bis an die Kniee reichendes (περισκελής Sir. 45, 8), zwischen den Füßen zusammengeheftetes Stück Tuch, eine Art Unterbeinkleider, wie sie auch die israelit. Priester zum Bedecken der Scham trugen (s. Keil zu 2 Mos. 28, 42), sich sonst aber nicht als gewönliche Tracht bei den Hebräern finden (s. 5 Mos. 25, 11). Von diesen מִכְנָסַיִם der Priester sind jedenfalls verschieden

die סַרְבָּלִין Dan. 3, 21. 27, ein persisches Unterkleid (Vendid. XIV, 418 sâravâro Theod. *σαράβαρα*, neugriechisch *σαρβαρίδες*, rabbinisch סַרְבָּלָא kurze, weite Unterhosen, wie man sie an Figuren der persepolischen Ruinen sieht, s. Gesen. thes. 974; Hitzig z. d. St. und dagegen Keil, z. d. St.). Haben wir unter ס״ Hemden zu verstehen, so sind die פטישיהון nach der hebr. Übersetzung der chald. Stücke Daniels vielmehr = כֻּתֳּנֹת, Unterkleider über dem Hemde. — Ein **Gürtel** (s. Bd. V, 457 f.) hielt das Unterkleid, um durch dasselbe nicht gehindert zu sein, um die Lenden zusammen. Über die כְּתֹנֶת als Amtstracht der Palastbeamten mit dem Prachtgürtel אַבְנֵט s. Jes. 22, 21 und die Kommentare. Wer nichts als das Unterkleid trug, hieß *γυμνός*, עָרוֹם (1 Sam. 19, 24; 2 Sam. 6, 20; Jes. 20, 2; 58, 7; Hiob 22, 6; 24, 7. 10; Joh. 21, 7. *ἐπενδύτης*, ein leinener Fischerkittel oder Überwurf über das kurze Unterkleid, wie LXX 2 Sam. 13, 18 *ἐπενδύτης* für מְעִיל setzen. Theophyl. *λινοῦν τι ὀθόνιον, ὃ οἱ Φοίνικες καὶ οἱ Σύριοι ἁλιεῖς περιελίττουσι ἑαυτοῖς*). Ein bloß mit dem Hemd Bekleideter gilt uns ja auch als ein Halbnackter. — Das Richt. 14, 12 f. zuerst bei den Philistern, später Jes. 3, 23; Spr. 31, 24 als Luxustracht bei den Hebräern vorkommende סָדִין LXX. *σίνδων* war ein feines, leinenes oder baumwollenes Hemd unter der כְּתֹנֶת, nach Schröder a. a. O. 339 f. interula, im Talm. חָלוּק (ob mollitiem interioris tunicae s. Bartenora ad t. Schabb. 16, 4). Nach Andern ist es ein über der einfacheren כְּתֹנֶת getragenes, leichteres, feineres Kleid, nach Saalschüz Arch. I, 18 nur ein leichter, linnener Umwurf, in den man sich wie in ein Oberkleid bei Nacht einhüllte, auch Leichname einwickelte, wobei vorausgesetzt ist, dass סָדִין ganz synonym mit *σίνδων* ist (Marci 14, 51 f.; 15, 4. 6; Matth. 27, 59; Luk. 23, 53). Jedenfalls ist ein solches oberes Unterkleid oder unteres Oberkleid der מְעִיל (Gesen. v. מעל, decken oder עיל, arab. غَيْل ampla vestis). Es war dies ein längerer Talar (daher bildlich für vollständige Umhüllung (Ps. 109, 29; Jes. 59, 17; Hiob 29, 14), aber one Ärmel, mit einer Öffnung für den Kopf. In früherer Zeit wol nur von den Vornehmen getragen (Hiob 1, 20; 2, 12) ein Stück des königlichen (1 Sam. 15, 27; 18, 4; 24, 5. 12; 1 Chr. 15, 27; Ezech. 26, 16) und priesterlichen (1 Sam. 2, 19; 28, 14; 2 Mos. 28, 31) Anzugs scheint er zur Zeit Jesu allgemeiner geworden, doch das Tragen desselben für Luxus gehalten worden zu sein (Matth. 10, 10; Luk. 3, 11). Bei Persern und Babyloniern gehörten diese Talare zur gewönlichen Tracht (Her. I, 195, *κιθὼν εἰρίνεος* = d. chald. פַּטִּישׁ Dan. 3, 21); Römer und Griechen nahmen sie später von den Orientalen an. Über das Ephod, das Saalschüz, Arch. I, 14 f., für das dem obern כְּתֹנֶת der Weiber entsprechende Stück der späteren Männertracht hält, mit Berufung auf 1 Sam. 2, 18; 2 Sam. 6, 14, s. IV, 253. Ebensowenig aber kann mit dem Ephod, dem priesterlichen Schulterkleid, verglichen werden die *ἐπωμίς*, ein griechisches Frauenkleid mit Ärmeln, wie Hartmann will, weil LXX אֵפוֹד mit *ἐπωμίς—ἴδιον* übersetzt. Zu dem häufig an den Säumen und der Halsöffnung gestickten oder mit Purpurstreifen besetzten מְעִיל gehörte ein kostbarer, oft golddurchwirkter Prachtgürtel (Dan. 10, 5). — b) **Das Oberkleid**, ein weiter, faltiger Mantel, nach Stoff, Farbe (bei den Babyloniern weiß, bei den Persern Sommers dunkelblau, Winters bunt, bei den Beduinen schwarz oder mit breitem Streifen, weiß, schwarz oder blau u. s. w. als Abzeichen des Stammes) und Form verschieden, ursprünglich bloß ein viereckiges Stück Tuch, wie das griech. *ἱμάτιον*, entsprechend dem heik und âbâje der heutigen Araber, etwa 6 Ellen lang und bis 3 Ellen breit (Shaw 196 f., Niebuhr, Beschr. 62. R. I, 126 f., T. 29, Chardin II, p. 100, T. 64). Die hebräischen Namen dafür, die nach ihrer Etym. Bedeckung, Umhüllung bezeichnen und von

Luther bald durch Mantel, bald allgemein durch Kleid übersetzt werden, sind בֶּגֶד (1 Mos. 37, 29; 39, 12; 4 Mos. 15, 38 u. ö.), שִׂמְלָה (1 Mos. 9, 23; 37, 34; 44, 13; 2 Mos. 12, 35; Jos. 7, 6; 9, 5 u. ö.), auch שַׂלְמָה (2 Mos. 22, 8; Micha 2, 8) und das ἅ. λ. גְּלוֹם (Ezech. 27, 24), כְּסוּת (5 Mos. 22, 12), סוּת per aphaer. von כְּסוּת (1 Mos. 49, 11, LXX. περιβολή Vulg. pallium) nach Meier, Wurzelw. von סאת = etwas Deckendes, Dichtes. Durch die Beiwörter מִתְכַּסֶּה und עֹטֶה (1 Kön. 11, 29 f.; Ps. 104, 2) ist dieses Kleid bezeichnet als lang herabwallend und dicht verhüllend, sodass man es mehrmals um den Leib wickeln kann. Das Anziehen desselben heißt περιβάλλειν (Bar. 5, 2; Luk. 23, 11; Joh. 19, 2; Apg. 12, 8; Off. 10, 1), das Anziehen des χιτών dagegen ἐνδύειν. Man wirft es um den Leib, sodass man zwei entgegengesetzte Zipfel (כְּנָפוֹת, πτέρυγες —ύγια 4 Mos. 15, 38; 5 Mos. 22, 12; 1 Sam. 24, 5. 12; Ezech. 16, 8; Sach. 8, 23) in beide Arme einwärts schlägt und das Kleid mit den beiden andern Zipfeln über den Rücken hinabhängen lässt. Oder man hängt es an die linke Schulter, zieht den hintern Zipfel über den Rücken, den vordern über die Brust und den Unterleib unter dem rechten Arm zusammen und bindet beide Zipfel vorn zusammen oder befestigt sie durch Haken (חָח 2 Mos. 35, 22) oder Spangen (s. Chardin, persep. Ruinen T. 64; Niebuhr, R. I, 268, T. 29, 54; Weiß, Kostümkunde S. 39). Prachtmäntel werden nicht zusammengebunden, sondern durch kostbare goldene Agraffen (πόρπη 1 Makk. 10, 89; 11, 58) angeheftet. Auch der Kopf kann wie in einen Burnus darein eingehüllt werden (2 Sam. 15, 30; 1 Kön. 19, 13; Esth. 6, 12). Selbst der Arme ging nicht one diesen Umwurf aus; er diente bei Nacht als Decke und durfte daher nicht als Pfand über Nacht behalten werden (5 Mos. 10, 18; 22, 17. 25; 24, 12 f.; 2 Mos. 22, 27. Dass hier בֶּגֶד die einzige Decke heißt, ist kein Beweis, wie Saalschüz Arch. I, 9 meint, dass der Arme kein כתנת getragen habe; dieses war keine Decke für die kühlen Nächte. Vgl. Ruth 3, 9; Ezech. 16, 8; 18, 7. 16; Hiob 22, 6; 24, 7. 10; Am. 2, 8). Die bauschige Falte vorn an der Brust diente als Tasche oder Sack, worin man Getreide, Brot, Fleisch und andere Narungsmittel barg (2 Mos. 12, 34; Ruth 3, 15; 2 Kön. 4, 39; Hagg. 2, 12; Luk. 6, 38; bildl. Ps. 79, 12; Spr. 16, 33; 21, 14). Des abgelegten Mantels bediente man sich als eines Gefäßes, Sacks (Spr. 30, 4; Richt. 8, 25; 1 Sam. 21, 10), Reitsattels (Matth. 21, 7), Umhangs, Zeltteppichs, Segels, einer Hängmatte (der Weinberghüter, Hiob 27, 18 f.; Jes. 1, 8?); man breitete ihn auch als Teppich auf den Weg beim Einzug von Fürsten (2 Kön. 9, 13; Matth. 21, 8). Beim Arbeiten wurde er abgelegt (Matth. 24, 18; Mark. 10, 50; Joh. 13, 4. 12; Apg. 7, 58; 22, 23), beim Reisen als Bündel getragen. Eine besondere Art von Mantel hieß אֶדֶר Mich. 2, 8 (sie ziehen den Mantel vom Oberkleid weg) אַדֶּרֶת 1 Kön. 19, 13, 19; Sach. 13, 4; 1 Mos. 25, 25, ursprünglich nicht ein Prachtmantel (von אדר, weit sein, nicht in der abgel. Bedeutung herrlich sein), sondern ein kunstlos bereiteter Mantel aus Tierfellen (daher אַדֶּרֶת שֵׂעָר Hebr. 11, 37, μηλωτή, pellis ovina), wie ihn jetzt Beduinen tragen (Weiß, Kostümk., S. 149), so einst die Propheten (2 Kön. 2, 13), die sich nicht durch Prachtmäntel, eher durch Rückkehr zu der frühesten, von Gott den Menschen angewiesenen Bekleidungsart auszeichneten. Doch steht es auch für den künstlich gefertigten Pelzmantel, wie ihn die Könige und Großen in Assyrien (Jon. 3, 6 LXX. στολή) und Babylonien (Jos. 7, 21 אַדֶּרֶת שִׁנְעָר) trugen und noch die heutigen Orientalen selbst im Sommer tragen (Arvieux III, 240 ff.; Russel, Nat.-G. v. Aleppo I, 127; Niebuhr, R. I, 158, II, 235. 317; Rauwolf R. 299). Der chald. Name für Mantel ist Dan. 3, 21 סַרְבָּלָא (rad. כבל, כַּרְבֵּל umgeben); hier bezeichnen die 3 Kleidungsstücke, die oben erwänten סרבלין und פטישין und das כרבלא die schon von Herodot I, 195 beschriebene dreifache Kleidung der Babylonier, das Hemde, κιθὼν ποδηνεκὴς λίνεος,

den ἄλλος εἰρίνεος κιθών und das χλανίδιον λευκόν. Ein medischer Königsmantel, weißleinen und purpurrot, heißt Esth. 8, 15 תַּכְרִיךְ (aram. כרך umhüllen). In den Apokryphen und im NT. kommen noch einige bei Griechen und Römern übliche Kleidungsstücke vor: a) das dem בֶּגֶד entsprechende χλαμύς, der griech. Soldatenmantel (2 Makk. 12, 35), an der Brust oder rechten Seite zusammengeheftet und bis an die Kniee reichend; die χλ. κοκκίνη Matth. 27, 28 ist ein karmesinroter Mantel, wie ihn röm. Imperatoren und Offiziere trugen. Vgl. Richt. 8, 26; Nah. 2, 4. b) Der φαιλόνης, paenula, talm. פלנא 2 Tim. 4, 13 ein Reisemantel, ärmellos, mit einer Kapuze, die man über den Kopf herziehen konnte (Lampr. Alex. 27. Cic. pro Mil. 20. Hor. ep. 1, 11. 18 etc., s. Stosch de pallio Pauli Lugd. 1709; Becker, Gallus III, 121 ff.).

2) Zur weiblichen Kleidung, שִׂמְלַת אִשָּׁה, die sich nicht nur durch größere Verhüllung, sondern auch durch mehr Schmuck (Stickerei u. s. w.), feineren Stoff, brillantere Farben (2 Sam. 1, 24; Richt. 5, 30) auszeichnen mochte, wie denn auf einen Unterschied von der männlichen Kleidung 5 Mos. 22, 5 hindeutet, gehören a) als Unterkleid die etwas längere כְּתֹנֶת (Hohel. 5, 3 auch bei Nacht abgelegt), über der die Vornehmeren noch die כְּתֹנֶת פַּסִּים (2 Sam. 13, 18 LXX. καρπωτός), ein langes Ärmelkleid, oder den ärmellosen מְעִיל trugen und unter der d. סָדִין als Luxustracht vorkommt (Jes. 3, 23). b) Als Oberkleider, außer dem gemeinen בֶּגֶד oder שִׂמְלָה (5 Mos. 21, 13; 22, 5) noch verschiedene Arten von Mantillen, modische Umformungen der שִׂמְלָה z. B. Jes. 3, 22 d. מִטְפַּחַת = das Ausgebreitete, vielleicht besonders bauschig; nach Ruth 3, 15 ein shawlartiger, viereckiger Umwurf, den man auch brauchte, etwas darein zu binden (s. Schröder, vest. mul. 247 sqq.). Das Jes. 3, 22 danebenstehende מַעֲטָפָה = Umhüllung, ist nach Hartm. Hebr. ein in mehrfachem Umschlag dem Körper bequem sich anschließendes Gewand. Schröder a. a. O. S. 226 f. Gesen., de Wette halten es nicht für ein Oberkleid, sondern für eine andere modische Form der obern tunica, das Pendant zum männlichen מְעִיל oder כְּתֹנֶת פַּסִּים (1 Mos. 37, 3, vgl. 2 Sam. 13, 18). Doch, da in rednerischen Aufzälungen oft Synonymen gehäuft werden, könnte es auch ein anderer Name für מִטְפַּחַת sein. Gibt ja auch jetzt die Mode denselben Stücken, namentlich des weiblichen Anzugs, nach kleinen Nüancen verschiedene Namen. Der פְּתִיגִיל Jes. 3, 24 LXX. χιτὼν μεσοπόρφυρος Vulg. fascia pectoralis, Busengürtel, Luth. Mantel. Nach Gesen. vox comp. aus פְּתִי und גִּיל (= גּוּלְּא, Mantel) oder aus dem chald. פְּתַג Linnen und פְּתִיל Band, also entweder weiter Mantel oder Byssusgürtel. S. dagegen Delitzsch zu d. St. Saalschütz meint (Arch. I, S. 30), das Wort stünde, wenn es diese Bedeutung hätte, außer dem Zusammenhang und sucht im Gegensatz gegen das folgende שַׂק den Begriff eines Zustandes ungezügelter Lust darin (גִּיל frohlocken, פְּתִי unbändig oder schamlose Enthüllung des פֹּת bedeutend); aber eben dieser Gegensatz, sowie der ganze Parallelismus läßt doch eher an ein Kleid, als an einen Zustand denken, allerdings ein solches, das für die Üppigkeit jener Zeit besonders charakteristisch war und dessen Name zugleich eine freche Lust oder schamlose Enthüllung andeutende Etymologie zuließ. c) Die verschiedenen Schleier. Als solche haben wir anzusehen die רְדִידִים aus feinem Stoff gewobene Mäntel, Schleierkleider Jes. 3, 23 (Luth. Kittel) Hohesl. 5, 7 (Luth. Schleier) LXX. θέριστρα κατάκλιτα, von רָדַד ausbreiten, andere von רדד = רדה herrschen, Zeichen der Herrschaft des Mannes, wie ἐξουσία 1 Kor. 11, 10. Jetzt noch werfen die Frauen im Orient solche leichte Mäntel, palliola (Schröder a. a. O. 368 ff.), über ihren ganzen Anzug. Überhaupt gehören mehrere Schleier zur vollständigen Bekleidung einer Frau (Buckingham R. II, 383.

Lane, Sitten u. Gebräuche der heut. Egypt. 1, 37 f.) im Morgenland. Die allgemeine Bezeichnung dafür scheint Hiob 24, 15 סֵתֶר פָּנִים LXX: *ἀποκρυβὴ προσώπου* zu sein, im Hauran sitr, sonst mendil (s. Anm. Wetzst. in Delitzsch Hiob z. d. St.). One einen Schleier wagen nur Sklavinnen (Jes. 47, 2) und gemeine Weiber öffentlich zu erscheinen; auch öffentliche Sängerinnen und Buhlerinnen (Niebuhr R. I, 184. II, 162). Anders in älterer Zeit, 1 Mos. 38, 15. Wenn Fremde da sind, so hält sich das Weib auch zu Haus verschleiert (Koran 33, 56); es entschleiert sich nur vor denjenigen nächsten Verwandten, mit denen nach mosaischem Gesetz die Ehe verboten ist. Ein vom Kopf aus an den Schläfen herabwallender, den Augen das Durchsehen gestattender Schleier ist der רַעַל Jes. 3, 19 von רעל beben, zittern, arab. رَعَلَ (Schröder a. a. O. S. 62—94). Eine Abart desselben ist der am Kopfputz befestigte, über den Rücken herabfallende Hausschleier, den die heutigen Orientalinnen tragen. Der Brust, Hals und Kinn bedeckende Schleier, wie er in Syrien jetzt noch getragen wird, und wie aus den persepol. Figuren erhellt, auch von Perserinnen getragen wurde, scheint die צַמָּה zu sein (Hohesl. 4, 1. 3; 6, 7; Jes. 47, 2 von chald. צְמַם verhüllen, nach anderen von צמם flechten: Zöpfe s. Keil, Arch. II, 43), wärend der צָעִיף (1 Mos. 24, 65; 38, 14. 19), den Gesen. und andere ebenfalls durch Schleier übersetzen, ein Schleierkleid, dem רָדִיד änlich, zu sein scheint, das am Hinterhaupt befestigt über den Nacken herabfiel und um den ganzen Körper geschlagen werden konnte, wie denn auch Targ. Jonath. das Wort durch רדידא widergibt und LXX durch *θέριστρον*. Übrigens ist in Betreff der Schleiermoden die heutige orientalische Tracht weniger maßgebend für das hebräische Altertum, wo die Frauen mehr Freiheit hatten. Sara und Rebekka sind unverschleiert (1 Mos. 12, 14; 24, 15 f. 65). Thamar verschleiert sich nicht der Ehrbarkeit halber, vielmehr sonstiger Sitte zuwider (1 Mos. 38, 14). Auch die jetzt bei den Orientalinnen gewönlichen Beinkleider (Niebuhr R. I, 304. 336. T. 59. 64) kommen im hebräischen Altertum nicht vor, sonst wären sie gewiss Jes. 3, 16 ff., wo alles zum Kleiderluxus der reichen Hebräerinnen Gehörige aufgezält ist, mitgenannt. Die גִּלְיוֹנִים Jes. 3, 23 sind nach LXX *διαφανῆ Λακωνικά*, vestes pellucidae, die den Körper gleichsam enthüllen (Schröder a. a. O. 302 ff.), dagegen nach Chald. Vulg. Gesen., Delitzsch z. d. St., Spiegel.

IV. Zur vollständigen Bekleidung im weiteren Sinne gehört ferner 1) die **Kopfbedeckung** beider Geschlechter. Diese war schon bei den alten Hebräern wie bei den heutigen Orientalen, bei Männern und Frauen, der Kopfbund, Turban (צָנִיף von צנף zusammenwickeln, Jes. 3, 23; 62, 3; Hiob 29, 14, מִצְנֶפֶת der königliche und hohepriesterliche Turban, Ez. 21, 31; 2 Mos. 28, 4). In Stoff und Form war er mannigfaltig, vom einfachsten Umwinden des Kopfs mit einem Tuch, oft nur einem Band oder einer Schnur (Niebuhr B. 64. R. I, 292) bis zu den künstlichsten und kostbarsten Turbanen, bald mehr hoch, spitzig (tiara recta der Perser, Herod. VI, 61. Xen. Cyrop. VIII. 3. 7. Jos. Archäol. XX, 3) bald mehr abgerundet. Für jene hält Jahn, häusl. Alt. II, 118 f. den תַּכְרִיךְ (Esth. 8, 15), für diesen, mit Vergleichung des griechischen *κυρβασία*, die כַּרְבְּלָא s. dagegen oben. Babylonische Turbane heißen Ezech. 23, 15 טְבוּלִים (von טבל eintauchen, also farbig, oder nach dem Aeth. umwinden, also die Umwundenen); nach vorhandenen Denkmälern waren sie hoch gewunden, wesswegen sie auch durch סְרוּחֵי (redundantes mitris) näher bestimmt werden. Von der Pracht, die sich vorzugsweise an diesem Kleidungsstück zeigte, erhielt es *κατ' ἐξοχ.* den Namen פְּאֵר (Jes. 3, 20; 61, 3. 10; Ez. 24, 17. 23). Vgl. Schröder a. a. O. 94 ff., 362 ff. Saalschütz, Arch. I, 28 hält פ״ für die Mütze, welche mit dem Bund umwunden wird, andere für einen metallenen Kranz von durchbrochener Arbeit,

wogegen Ez. 44, 18: פַּאֲרֵי פִשְׁתִּים. — Eine vollständige Kopfbedeckung als Schutz gegen den Sonnenstich war von jeher im Orient gebräuchlich; doch konnte zu diesem Zwecke auch das Bedecken des Hauptes mit dem בֶּגֶד genügen (Niebuhr R. II, 130. T. 22. 23 Fig. auf den persep. Ruinen. Layard Nin. F. 11. 16). Die haubenartigen Kopfbedeckungen wurden mit einer am Hinterkopfe zusammengeknüpften Schnur oder Band rings um den Kopf gebunden (חבשׁ 2 Mos. 29, 9; 3 Mos. 8, 13; Jon. 2, 6; Ez. 16, 10). Die jetzigen Orientalen umwickeln sie mit einem feinen, langen Nesseltuch in mancherlei Gestalten (Niebuhr R. I, 159 ff. T. 14—23 hat 44 abgebildet). Der die Könige auszeichnende Kopfschmuck war das Diadem נֵזֶר, עֲטָרָה, כֶּתֶר, pers. *κίδαρις*; die Kopfbedeckung der Krieger d. כּוֹבַע, קוֹבַע (denom. die Priestermütze מִגְבָּעָה). Den Kopf in Gegenwart anderer zu entblößen, hält der Orientale für ebenso unschicklich, als der Abendländer, ihn bedeckt zu lassen (Bd. V, 451 f.). Nur zu Hause machen sie sichs bequem durch Ablegen des Turban. Nach Gesenius sind auch die שְׁבִיסִים Jes. 3, 18 eine weibliche Kopfbedeckung, eine Art Netzhaube, Bd. V, 561. 2) Handschuhe, als Luxustracht, welche einige in den מִטְפָּחוֹת Jes. 3, 22 finden wollten, kommen im hebräischen Altertum nicht vor. Der Talmud (M. Chel. 16, 6; 24, 15; 26, 3) nennt einen קסיה כף, zum Schutz gegen Verletzung und Beschmutzung der Hand, von Arbeitern getragen; Targ. zu Ruth 4, 7 einen Mannshandschuh בַּרְתֵּק, den der seine Schwagerehe cedirende (s. Leviratsehe) ausgezogen habe. 3) Die Fußbekleidung. Die נַעֲלַיִם Am. 2, 6; 8, 6 (נְעָלוֹת bloß Jos. 9, 5 von נעל, verschließen) sind, wie die griech. *ὑποδήματα, σανδάλια* (Targ. סַנְדְּלָא) bloß Sohlen von Leder, auch Holz, mit Lederrand hinten und an den Seiten, durch 2 Riemen (שְׂרוֹךְ, *ἱμάς*, 1 Mos. 14, 23; Jes. 5, 27; Mark. 1, 7; Luk. 3, 16) am Fuß festgebunden, wie man es an den persep. und ninivit. Figuren (Niebuhr R. II, 132 T. 23. B. 63. T. 2. Harmar, Beob. III, 304. Layard, Ninive 355 f. Fig. 43 a) und noch heutzutage im Morgenlande findet. Vornehme ließen sich durch ihre Sklaven diese Sandalen anlegen (נעל הֶשִּׁים, denom. Ezech. 24, 17; 16, 10), losbinden (חָלַץ, שָׁלַף, נָשַׁל 5 Mos. 25, 9 f.; Jes. 20, 2; Ruth 4, 7 f.; 2 Mos. 3, 5; Jos. 5, 15; Marci 1, 7; Luk. 3, 16; Joh. 1, 27; Apg. 13, 25) und nachtragen (Matth. 3, 11). Die Schüler schätzten sichs zur Ehre, ihren Lehrern die Sandalen an- und loszubinden (tr. Kiddusch. 22, 2. Ch. W. Volland, de sandaligerulis Hebr. Viteb. 1712). Man zog nämlich die Sandalen immer vor dem Betreten des Zimmers aus, beim Ausgehen wider an (2 Mos. 12, 11; Apg. 12, 8). Auch beim Betreten heiliger Orte mussten sie abgelegt werden (2 Mos. 3, 5; Jos. 5, 15 *ἀνυποδησία* der Priester, s. Priestertum im A. T.). Barfuß gehen gehörte auch zu den Zeichen der Trauer (2 Sam. 15, 30; Ez. 24, 17. 23; Jes. 20, 2). Auch an diesem sonst verachteten Teil der Bekleidung (Am. 2, 6; 8, 6; Sir. 46, 21) zeigte sich besonders beim weiblichen Geschlechte die Prachtliebe (Hohesl. 7, 1; Jud. 10, 4; 16, 9). Die Schuhe von תַּחַשׁ (Ezech. 16, 10) sind nach Gesen. und anderen von Seehundsleder (arab. ىخس und تخس, Delphin), das nach Burkhardt noch von den Arabern zu Schnürsohlen gebraucht wird; nach andern Bezeichnung einer Farbe LXX. *ὑάκινθος* Chald. Syr. karmesin., Vers. arab. Bochart, E. Maier, Wurzelw. dunkelfarbig. Die Phönizier (Virg. Aen. I, 336 sq.), Babylonier und Perser (Xen. Cyr. 8, 1. 41. Strabo XV, 734. XVI, 746), später auch Griechen und Römer trugen eigentliche Schuhe mit Oberleder, nach persischen Denkmälern auch Halbstiefel (Niebuhr R. II, 130. T. 22. Ker Porter trav. I. P. 39), farbig, gelb u. s. w., Moden, welche in späterer Zeit wol auch von den Juden nachgeamt wurden. Schuhmacher erwänt der Talmud (s. Bd. V, 585). Vgl. Bynaeus de calceis vet. Hebr. Ugol. thes. XXIX. Rottböll, de vestit. et calceis Isr. Hafn. 1755. 4) Das Geschmeide, Schmuck עֲדִי, Jer. 4, 30, besonders dem weib-

lichen Geschlecht eigentümlich. Zwar Armbänder, צָמִיד, brachialia (1 Mos. 24, 22; Ez. 16, 11; 23, 42; Jud. 10, 4) trugen nicht nur Frauen, sondern auch Männer (אֶצְעָדָה 2 Sam. 1, 10; 4 Mos. 31, 50) als Auszeichnung, warscheinlich bloß am rechten Arm (Sir. 21, 23). So sieht man sie auf ägyptischen Denkmälern an Königen. Man hatte sie in verschiedener Form, Größe (oft von der Handwurzel bis zum Ellbogen), Kostbarkeit und Zusammensetzung, den goldenen, silbernen, elfenbeinernen Ring durch eine Spange zusammengehalten oder Schnüre von Perlen und Edelsteinen oder goldene Kettchen (שֵׁרוֹת, Jes. 3, 19) vielleicht auch, wie jetzt die Beduinen, nur Ringe von edlem Metall aus einem Stück, one Schloss, so dass die Enden gegeneinander gebogen sich berüren und geöffnet werden, indem man sie mit Gewalt auseinanderreisst. In Ägypten findet man noch Armspangen verschiedener Form aus Josefs und Mosis Zeit, zum teil, weil zugleich Amulete, in Gestalt von Schlangen oder mit eingegrabenen Hieroglyphen und ebensolche Orenringe (Bartholin de armillis vet. Amst. 1626. Maimon. idol. 7, 10. Augustin ep. 73. Jonath. zu Gen. 35, 4. Niebuhr R. I, 164). Die Orenringe, נֶזֶם (1 Mos. 35, 4; 2 Mos. 32, 2; Richt. 8, 24; Hiob 42, 11), auch עָגִיל (Ezech. 16, 12; 4 Mos. 31, 50; Jud. 10, 4, *ἐνώτια*) aus Horn oder Metall, einer oder mehrere, verschiedener Größe, sind im Orient in alter und neuer Zeit bei Frauen und Kindern allgemein (Arvieux, Nachr. III, 250. Wellsted R. I, 224. Rußegger II, 2, 180. Niebuhr R. 164 f. B. 65). Nach Hiob 12, 11; 2 Mos. 35, 22 wurden sie auch von den israelitischen Männern getragen, wie bei den Midianitern und anderen morgenl. Völkern (Richt. 8, 24; Plin. XI, 50. Juven. I, 104. Xen. Anab. III, 1, 31. Petron. Sat. 102, s. die Ninid. Bilder im Journ. as. 1843, 8. T. 17). Man pflegte daran Gehänge von Perlen, *σταλάγματα*, נְטִיפוֹת zu hängen (Richt. 8, 26; Jes. 3, 19; Schröder a. a. O. 45 ff.). Der Nasenring נֶזֶם הָאַף (1 Mos. 24, 22, 47; Jes. 3, 21; Ezech. 16, 12; Sprüchw. 11, 22), von edlem Metall oder Elfenbein, 2—3″ im Durchmesser, wurde so getragen, dass er den Mund einschloss, in der am untern Knorpel durchbohrten linken oder rechten Nasenwand oder im mittleren Knorpel. Der Talmud erlaubt den Frauen am Sabbath nur die Orenringe, nicht die Nasenringe zu tragen. Vgl. Hartmann, Hebr. II, 166 ff. 292. Schröder a. a. O. 187. Arvieux III, 252. Harmar III, 310 f. Niebuhr B. 65. Fingerringe trug man bei Ägyptern und Persern als Siegelringe (חוֹתָם, טַבַּעַת, von חתם verschließen, טבע, eindringen; 1 Mos. 41, 42; Esth. 3, 10; 8, 2). Durch Übergabe des mit seinem Namenszug versehenen Siegelrings erhob der König einen zum höchsten Statsamt (1 Makk. 6, 15; Curtius 10, 5. 4) oder bestimmte seinen Nachfolger (Joseph. Alt. 20, 2. 3). Auch bei den Hebräern waren Siegelringe als Ehrenzeichen üblich (Jer. 22, 24; Hagg. 2, 24; Luk. 15, 23). Dass sie auch von Frauen getragen wurden, sehen wir aus Jes. 3, 21, vgl. M. Schabb. 6, 1. 3. Sota 1, 6. Schon 1 Mos. 38, 18. 25 in der Familie Jakobs kommt der Siegelring vor, doch nicht am Finger, sondern an einer Schnur, פְּתִיל auf der Brust getragen (G. Longus, de annul. sign. Mail. 1615. Robins. I, 58. Chardin IV, 23. V, 454 f.). Halsbänder, כּוּמָז, warscheinlich einfach aneinander gereihte Goldkügelchen, wie sie in Arabien gediegen gefunden werden, trugen die Israeliten und Midianiter (2 Mos. 35, 22; 4 Mos. 31, 50). Über andere Namen und Formen von Halsketten, samt den daran hängenden Zierraten s. Bd. V, 561. Endlich sind die Fußfesseln, עֲכָסִים, *περισφύρια*, *περιπεζίδες*, *περισκελίδες*, eine dem alten und neuen Orient eigentümliche Zierde der Frauen (Tertull. cult. fem. 7. Clem. Al. paed. II, 89. Koran 24, 32. Gem. Schabb. 6, 4. Arvieux VI, 251 f. Niebuhr R. I, 164. Russel NG. v. Aleppo II, 130. Harmar II, 400. III, 468. Rüppell, Abyss. I, 201. II, 53. 179. Rosenm., Morgenl. IV, 212). Sie sind verbunden durch צְעָדוֹת, Talm. כבלים, Schrittkettchen (Jes. 3, 18. 20; Jud. 10, 4), wodurch sie beim Gehen ein taktmäßiges Geklingel her-

vorbringen (1 Kön. 14, 6?), ob ihre Nähe anzukündigen, das männliche Geschlecht damit zu verscheuchen oder anzuziehen, ihre Füße an einen zierlichen Gang zu gewönen, oder nach Talm. tr. Schabb. F. 63, 2 den Hymen zu schützen, lassen wir dahingestellt (s. C. G. Blumberg de עכסים Lips. 1683 in Ugol. thes. XXIX. Schröder de vest. mul. p. 1 sq., 116 sq. Michaelis, mos. Recht II, 156).

V. Über **Verfertigung** (Weben, Wirken, Nähen) der Kleider, was Geschäft der Frauen war, und die **Reinigung** derselben s. Bd. V. 586 f. Über den **Kleideraussatz** und dessen Reinigung s. Bd. II, 11.

VI. **Eigentümliche Sitten und Gebräuche in Beziehung auf Kleider.** Wie dem Orientalen überhaupt eine ebenso mannigfaltige, als ausdrucksvolle und lebhafte Symbolik im Ausdruck seiner Gefüle der Freude, des Schmerzes, der Trauer eignet, so prägt sich diese Eigentümlichkeit besonders auch in verschiedenen Sitten und Gebräuchen hinsichtlich der Kleider aus: 1) im Gefül leidenschaftlichen Schmerzes, der Entrüstung, des Schreckens **zerreißt** (קָרַע 1 Mos. 37, 29 u. ö., פָּרַם 3 Mos. 10, 6; 13, 45; 21, 10) er sein **Oberkleid**, בֶּגֶד, שִׂמְלָה, מַד, auch מְעִיל, nie die כְּתֹנֶת (1 Mos. 37, 29; 44, 13; Richt. 11, 35; 1 Sam. 4, 12; 2 Sam. 1, 2. 11; 13, 31; 1 Kön. 21, 27; 2 Kön. 5, 8; 6, 30; 11, 14; 19, 1; 22, 11. 19; Esra 9, 3; Esth. 4, 1; Hiob 1, 20; 2, 12; Jer. 41, 5; Matth. 26, 65; Apg. 14, 14). Es wurde stehendes Zeichen der Trauer, bei allgemeiner Landestrauer vom König förmlich befohlen (2 Sam. 3, 31). Nur der Hohepriester durfte sein Kleid nicht zerreißen (3 Mos. 21, 10). Die rabbin. Satzung hat sehr minutiöse Bestimmungen darüber (M. moed kat. 3, 7. Schabb. 13, 3, s. Othon. lex. rabb. p. 360: laceratio vestium fieri potest excepto pallio extero et interula in omnibus reliquis vestis partibus, etiamsi decem essent, sed vix ultra palmae longitudinem. Laceratio, quae propter parentes fit, nunquam resuitur, quae propter alios, post trigesimum diem). Auch Aussätzige mussten die Kleider zerreißen (3 Mos. 13, 45), nicht bloß um kenntlich zu sein, sondern als Zeichen ihres traurigen Zustandes (Bd. II, 9). S. J. G. Heidenus de scissione vestium. Jen. 1663. Wichmannshausen, de lacer. vest. Viteb. 1716. 2) Das Gefül tiefer **Trauer** stellt sich ferner äußerlich dar durch Ablegen alles Schmuckes (2 Mos. 33, 4 ff.; 2 Sam. 1, 24; Jes. 3, 17. 24; Ez. 24, 17) und Anziehen des שַׂק, *σάκκος, σακκίον* (1 Mos. 37, 34; 2 Sam. 3, 31; 1 Kön. 20, 31; 21, 27; 2 Kön. 6, 30; 19, 1 f.; Esth. 4, 2; Jes. 3, 24; Ez. 7, 18; Jon. 3, 6; Hiob 16, 15; 2 Makk. 3, 19; Matth. 11, 21; Off. 6, 12). Der שַׂק ist ein sackänliches, ärmelloses Trauerkleid aus grobem Zeug (von schwarzem Ziegenhar, Jes. 50, 3) mit einem Strick um die Lenden gegürtet (Jes. 3, 24; Ez. 7, 18; 2 Sam. 3, 31; Joel 1, 8; 2 Makk. 3, 15). Auch nachts wurde es nicht abgelegt, 1 Kön. 21, 27. Als Witwenkleidung steht es 1 Mos. 38, 14. 19; Jud. 8, 6; 10, 2 f.; 16, 9. Auch die Propheten trugen solche Sackkleider (Jes. 20, 2) oder rauhe, härene Mäntel, als Zeichen ihrer Trauer über die Sünden des Volkes und in die Augen fallendes Zeugnis wider dieselben (1 Kön. 19, 13. 19; 2 Kön. 1, 8; 2, 8; Sach. 13, 4; Matth. 3, 4; 7, 15; Hebr. 11, 37). In schmutzigen Kleidern erschienen Angeklagte vor Gericht (Sach. 3, 3, vgl. Jes. 64, 6). Auch bei Griechen und Römern waren schwarze Trauerkleider gebräuchlich (Eurip. Alc. 440. Orest. 458. Helen. 1088. Ovid. Met. 6, 568. Tac. ann. III, 2). 3) Bei **fröhlichen** Gelegenheiten stellt das Kleid, besonders das Oberkleid, die Freude äußerlich dar. Weiße Kleider waren Fest- und Freudenkleider, Pred. 9, 8 (J. Schmid, de usu vest. alb. Ugol. thes. XXIX). **Putzkleider** מַכְלֻלִים Ezech. 27, 24. **Prachtkleider** בִּגְדֵי הַחֲמֻדוֹת, 1 Mos. 27, 15. **Feierkleider** מַחֲלָצוֹת, Jes. 3, 22; Sach. 3, 4 (von חלץ ausziehen; Hartm. von חלץ hell glänzen? Schröder a. a. O. 206 ff., chlamys auro variisque signis plumata; arab. galaʿa, woher „Galakleider"), auch **Wechselkleider** חֲלִיפוֹת בְּגָדִים, (2 Kön. 5, 5. 22 f.; Richt. 14, 12 f., 19; 1 Mos. 45, 22; *εἵματα ἐξημοιβά* Odyss. VIII, 249. XIV,

512) wurden bei feierlichen Gelegenheiten, Hochzeiten (*ἔνδυμα γάμου*, Matth. 22, 11), Gastmalen u. s. w. angezogen, wie noch heut im Orient (Olear., pers. R. IV, 280. Tavernier I, 207. 272). Der Brautschmuck כְּלֵי כַלָּה wird Jes. 61, 10; Ps. 45, 10; Esth. 2, 12 erwänt. Könige und Vornehme hatten ein reiches, unter einem Garderobehüter (שֹׁמֵר הַבְּגָדִים 2 Kön. 22, 14; 2 Chron. 34, 22) stehendes Kleidermagazin (מֶלְתָּחָה, 2 Kön. 10, 22), das einen namhaften Teil des Reichtums bildete (Spr. 31, 21; Hiob 27, 16). Solche Prachtkleider dienten als Ehrengeschenke (1 Mos. 24, 53; 45, 22; Richt. 14, 12. 19; 1 Sam. 18, 4; 1 Kön. 10, 25; 2 Kön. 5, 5; Esth. 5, 7 f.; Matth. 22, 11; Luk. 15, 22). Kleider waren auch ein vorzüglicher Teil der Kriegsbeute (Richt. 5, 30; 2 Kön. 7, 8; 2 Chron. 20. 25; 28, 15) und pflegten als Geschenke von den Siegern verteilt zu werden (2 Sam. 1, 24). Diese Kleidervorräte, Schätze, die von Motten gefressen werden (Matth. 6, 19 f.; Jak. 5, 2), waren wegen des häufigen Waschens und Wechselns der Kleider, auch wegen levit. Verunreinigung (1 Mos. 35, 2; 2 Mos. 19, 10. 14; 3 Mos. 6, 11. 27; 11, 25; 14, 8; 15, 13. 17; 16, 28; 17, 15 f.; 4 Mos. 19, 7 ff.; 31, 24; 2 Sam. 12, 20) Bedürfnis, wie noch jetzt im Morgenland (Niebuhr R. I, 182. Burkhardt, Arab. 272. Harmar II, 112. III, 447. Rosenm., Morgenl. III, 49). Bokhteri, ein arab. Dichter, erhielt in seinem Leben so viel Geschenke an Kleidern, daſs er 100 ganze Kleider, 200 Hemden, 500 Turbane hinterließ. Der Hohepriester Josua wird Sach. 3, 4, nachdem er von der Anklage Satans losgesprochen ist, und ihm die unreinen Kleider ausgezogen sind, mit Feierkleidern angetan, d. h. mit dem hohenpriesterlichen Prachtgewand, zum Zeichen der vollständigen Entsündigung und Wiedereinsetzung ins Amt. 4) Wie die Orientalen überhaupt Wolgerüche lieben, so besprengen sie auch die Kleider mit wolriechenden Ölen, durchräuchern sie mit köstlichem Räuchwerk, nähen auch Aloëholz in die Kleider (1 Mos. 27, 15. 27; Ps. 45, 9; Hohesl. 4, 11; Jes. 3, 24, vgl. Plato symp. I, 6, 1. Odyss. V, 264. XXI, 52). 5) Der Huldigungsjubel äußerte sich, wie auch bei Griechen und Römern (Aeschyl. Agam. 909. Plut. Cat. min. 12), durch Breiten der Oberkleider auf den Weg (2 Kön. 9, 13; Matth. 21, 8; Talm. Cheth. F. 66, 2), was nach Robinson II, 383 noch heutzutage vorkommt. 6) Die Frömmigkeit trägt ihre Abzeichen an den Kleidern, die צִיצִית (*κράσπεδον* Matth. 9, 20; 14, 36; 23, 5), die purpurblauen Quasten oder Troddeln (Luth. Säume. Saalschütz: Schaufäden) an den 4. כְּנָפוֹת des Oberkleides, die nach 4. Mos. 15, 38; 5 Mos. 22, 12 (wo sie גְּדִלִים heißen, gedrehte Schnüre, weil aus solchen gefertigt) ein manendes Erinnerungszeichen an die göttlichen Gebote sein sollten, vgl. 5 Mos. 6, 8. Die Pharisäer symbolisirten die Größe ihrer Frömmigkeit durch die Größe ihrer *κράσπεδα*. Durch gläubiges Anrüren dieser Troddeln wurde jenes blutflüssige Weib gesund (Matth. 9, 20; vgl. 14, 36). S. Hiller, de Hebr. vestib. fimbriatis Tub. 1701. Die heutigen Juden tragen diese „Schaufäden" an ihren Gebetsmäntelchen, dem großen und kleinen Tallith, einer verkleinerten שִׂמְלָה. S. Jahn, Häusl. Alt. II, 90. Bodenschatz, Kirchl. Verf. d. heut. Juden IV, 9 ff. „Das Gebot von der Zizith ist so groß, daſs derjenige, welcher dieses Gebot fleißig in Acht nimmt, ebenso anzusehen ist, als hätte er das ganze Gesetz gehalten, dahingegen von dem, der dieses Gebot unterläſst oder hochmütig verachtet, gilt Hiob 38, 13: daſs die Ecken der Erde geschüttelt und die Gottlosen herausgeschüttelt werden", s. Orach. chaj. 25 § 6. Carpzov, appar. p. 197 sqq. Auch bei den Persern kommen Quasten als heilige Abzeichen vor nach Niebuhr R. II, 130. 150. T. 22. 30. 7) Das Ausschütteln der Kleider, sinnbildliche Geberde des Abscheus vor einem (Apg. 18, 6). 8) Tauschen der Kleider mit einem anderen, ist Zeichen besonderer Freundschaft, 1 Sam. 18, 4. 9) Zu einem Ehrenamt erhobene Personen werden feierlichst in die Amtstracht investirt, 1 Mos. 41, 42; 4 Mos. 20, 28; Esth. 8, 15; Jes. 22, 21; Dan. 5, 29. 10) Eine große Beschimpfung war halbes Abschneiden der Kleider, 1 Chron. 20, 4. Bei den Römern wurden die zum Tod Verurteilten

ganz entkleidet; ihre Kleider, spolia sontium, fielen den das Todesurteil vollziehenden Soldaten zu (Matth. 27, 35. Verbot Hadrians dagegen Ulpian VI, 12).

Außer den im Kontext genannten Monographieen von Schröder, comm. phil. crit. de vest. mul. hebr. ad Jes. III. Lugd. Bat. 1745. Ultraj. 1776 und A. T. Hartmann, Hebräerin am Putztisch, Amst. 1809 und den spez. Monogr. in Ugol. thes. XXIX, vgl. Weiß, Kostümkunde, 1 Abth., Völker des Ostens, Stuttg. 1860. Die Archäolog. von Jahn II, 61 ff.; de Wette 157 ff.; Saalschütz I, 3 ff.; Keil II, 33 ff.; Komment. von Gesenius, Delitzsch u. s. w. zu Jes. III, 16 ff. Winer, Realw. unter den betr. Artikeln. **Leyrer.**

Kleider und Insignien, geistliche, in der christlichen Kirche. Auf die Frage nach der Entstehung der Kultgewänder erhalten wir bei allen Völkern die Antwort, dass sie aus der Volkstracht, sonderlich der Vornehmen, hervorgingen, indem bei fortschreitender Veränderung derselben die archaistische Tracht dem Kultus blieb. So ist es auch in der christlichen Kirche. Das Neue Testament bietet bekanntlich keine Anhaltspunkte für ein besonderes gottesdienstliches Gewand. Die ἱμάτια des Herrn (Joh. 19, 23) seine Albe und den χιτών „das Messgewand" zu nennen, „in welchem der ewige hohe Priester am Abend vorher zum ersten Male das göttliche Mysterium gefeiert hatte", ist schon sprachlich doch ziemlich kün, nicht gar viel weniger, in dem φαιλόνης oder φελόνη (2 Tim. 4, 13) die paenula zu sehen, welche „der Apostel Paulus bei der Feier der heil. Mysterien trug". Letzterer ist warscheinlich die damals als Reisemantel allgemein benützte paenula mit oder one Kapuze.

Die erste Unterscheidung priesterlicher von profaner Tracht treffen wir auf einem Mosaikbilde der Tribuna von S. Vitale zu Ravenna (eingeweiht 547). Dort steht in einer Reihe Kaiser Justinian mit Gefolge und Bischof Maximinian mit 2 Klerikern. Ersterer trägt das jetzt aufgekommene paludamentum in Purpurfarbe, ein bis zum Knie reichender Schulterumhang, der auf der rechten Schulter zusammengehalten über die ganze Gestalt niederfällt, und eine verkürzte bis über das Knie reichende tunica. Die Kleider sind mit Gold und Perlen geziert. Die Kleriker dagegen haben einfache, weiße, lange Tuniken mit zwei schwarzen senkrechten Streifen je von der Schulter herab, orarion genannt. Der Bischof trägt dazu noch die toga graecanica von grüner Farbe, wie sie als leichtere die große, schwere altrömische toga zur Zeit Christi abgelöst hatte, eine Tracht, welche die Kunst für die Personen der heil. Geschichte beibehielt. Außerdem fällt unter der toga eine schwarze Schulterbinde mit Kreuzen geziert herab, omophorion, und hält der Bischof ein mit Edelsteinen geschmücktes Kreuz in der Hand. Die Streifen an der tunica waren auch sonst sehr häufig. Selbst die Schulterbinde war ebenso ein weltliches Amtsinsignium, oft von reicher Pracht. Das Kreuz fehlte auch an den Kleidern der Laien nicht. Auf dem gleichen Bilde sind die Schilde der Leibgarde damit geziert. Wol die erste eigentlich geistliche Amtstracht sehen wir auf einem Mosaikbilde in der Sophienkirche zu Konstantinopel aus den Jaren 558—563. Der Priester steht da in einfach weißen Gewändern, nur das breite, unter der toga herabliegende omophorion mit Kreuzen hebt sich in blau und roter Färbung davon ab. Die tunica hat kein orarion und die toga legt sich in freiem Wurf um die Schultern. Eine würdige Kleidung, wie sie wol für alle Zeiten hätte typisch bleiben dürfen.

Das Untergewand hieß nun stola, tunica talaris, tunica alba, das Obergewand paenula, planeta, casula.

Aus den genannten Stücken entstand die liturgische Kleidung der armenischen, griechisch- und röm.-kathol. Kirche, ja man möchte auch die abessynische dazu rechnen. In Abessynien nämlich ist das eigentliche Priestergewand eine weiße tunica, kamis genannt, mit Ärmeln und vorn geschlossen. In der römischen Kaiserzeit kam die Sitte auf, mehrere Tuniken übereinander anzuziehen, von denen die unterste camisia genannt wurde. Doch wollen Forscher das Wort vom Arabischen ableiten. Das kamis wird zusammengehalten durch einen Gürtel von 20—30 Ellen Zeug. Unter demselben werden weite, weiße Beinkleider getragen, sanaûl. Zum

Gottesdienst gehört noch ein weiter Mantel aus buntem, womöglich Seidenstoff, der cappa heißt (die toga). Woher dieser Name stammt, ist unbekannt. Aber merkwürdig erinnert er an das römische cappa, den Reisemantel und heißt so auch der Rauchmantel in der römischen Kirche. Das Christentum soll 330 unter Athanasius nach Abessynien gekommen sein. Eine Verbindung mit Rom ist nicht nachzuweisen, wol mit Indien und Arabien. Bei hohen Festen und Prozessionen, oft namentlich am Kreuzauffindungsfest (ya maskal baal), tragen die Priester auch metallene Kronen. Diese, sowie die cappa sind Eigentum der Kirche. Das Haupt bedeckt noch ein Turban von 30—40 Ellen weißem Zeug, matémtemia, kleiner oder größer, je nach der Rangstufe. Priester sollen nie unbedeckten Hauptes sein, aber die Laien. Außer dem Gottesdienst gehört zu dem kamis noch ein weißer baumwollener Überwurf, schamma, der in besonderer Priesterform umgeworfen wird. Gewönlich trägt der Priester ein etwa $^1/_2$ Fuſs langes eisernes oder metallenes Kreuz in der Hand. Auch Bischof Maximinian hat auf dem genannten Bilde ein geschmücktes Kreuz in der Hand von änlicher Länge. In der griechischen Kirche gehört ein solches mit Handhabe zur Ausrüstung des heil. Tisches und wird vom Priester besonders bei seinen Weihegängen am heil. Osterfest in der Hand getragen. Der abessynische Priester hat außerdem noch einen aus Roſshar verfertigten Fliegenwedel, auch eine cymbal, d. i. ein musikalisches Instrument von Metall und einen Krückstock, auf den sich der Priester stützt, da er oft stundenlang stehend zu singen hat.

In der orthodox-katholischen (griechischen) Kirche blieb die tunica als sticharion (der Name von στοῖχος erinnert an die schwarzen Streifen). Dasselbe hat enge Ärmel und am untern Ende oft eine goldne, silberne oder stoffliche Borte. Es ist das einzige priesterliche Gewand, welches durchaus weiß bleibt. Um den Leib trägt der Priester einen gestickten Gürtel. Das sticharion des Diakon und Psalmisten one Gürtel wechselt die Farben und hat weite Ärmel. Beide Sticharien haben 1 oder 3 Kreuze eingestickt auf dem Rücken, das des Diakon ist oft mit goldenen Kreuzen überstickt. Außerdem trägt der Diakon das orarion, ein langes Band mit Kreuzen, oft dazu mit dem Trisagion geschmückt. Es wird von der rechten Schulter zur linken Hüfte geschlungen, sodaſs es dann wider von der rechten Schulter bis über das Knie herabhängt. Dasselbe mit 3 Fingern der rechten Hand gefaſst gibt der Diakon beim Gottesdienst die Zeichen und schlingt es bei gewissen Abschnitten der heil. Liturgie auch über beide Schultern und um den Leib. Außerdem gehören zur Kleidung aller Geistlichen die epimanikia, Manschetten am Handgelenke, meist in den wechselnden Farben mit Stickereien. Das hauptsächlichste Gewand des Priesters ist das phelonion, die alte toga schon etwas versteift, bis zum Ende der Oberarme vorn geschlossen, von dort auf den Seiten und dem Rücken in schweren Falten herabhängend. Das Gewand hat ein besonderes Schulterstück, oft von anderer Farbe, welches am Nacken steif emporsteht und jene eingezwängte Erscheinung des Kopfes hervorbringt, welche die verhältnismäßig freiere Behandlung des unteren Teils beeinträchtigt. Das phelonion, als das eigentliche Gewand der h. Liturgie (Messe), hat vor allen andern die Farben zu wechseln, wird aber im Gegensatz zu römischen Kasel bei allen größeren Verrichtungen getragen. Auch hier sind 1 oder 3 Kreuze eingestickt. Unter dem phelonion trägt der Priester das epitrachelion, um den Hals mehr in Form eines Stricks, dann bis über den Gürtel herabhängend in Gestalt von 2 dicht aneinanderschließenden steifen Bändern mit goldenen Kreuzen gestickt. Sie haben meist die Farbe des phelonion. Auch bei den wenigen Verrichtungen, bei denen letzteres fehlt, wird ersteres getragen. Als eine persönliche Auszeichnung kann das epigonation verliehen werden, in Gestalt einer großen, viereckigen Tasche, mit in der Mitte eingesticktem goldenem Kreuz, goldenen Borten und Fransen. Es wird an der rechten Seite in der Gegend des Knies herabhängend getragen und bedeutet die geistlichen Waffen. Statt des phelonion trägt der Bischof den saccos, ein engeres Gewand, mit weiten Ärmeln von gleicher Form wie das sticharion, nur über demselben angezogen und kürzer bis unter das Knie reichend. Auch dieses Gewand ist dem Farben-

wechsel unterworfen und mit goldenen Kreuzen übersät. Früher durften nur Patriarchen und Metropoliten, seit Peter d. Gr. alle Bischöfe den saccos tragen. Darunter schaut das bischöfliche, längere epitrachelion hervor. Über dem saccos aber befindet sich das omophorion in seiner ursprünglichen Form als breites mit Kreuzen geschmücktes Band, über beide Schultern gelegt, sodaſs es vorn und hinten herabhängt. Das bischöfliche epigonation gleicht ganz dem oben genannten, nur hat es Rautenform und wird links getragen. Auch dies kann Priestern verliehen werden, sodaſs man solche Ausgezeichnete, links und rechts mit Epigonatien geschmückt, als rechte Streiter am h. Tisch sehen kann. Denn auch dies bedeutet das Schwert des Wortes Gottes gegen die Irrtümer der Ketzerei. (Ob diese Kleidungsstücke nicht an die Säbeltaschen der Orientalen erinnern, die noch übrig blieben, nachdem für den Geistlichen das Schwert wegfiel? Der türkische Mollah steigt mit einem Säbel in der Rechten auf die Kanzel). Auf der Brust trägt der Bischof außer dem Kreuz noch die panagia, eine kostbare Medaille mit der Abbildung des Erlösers und der allheiligen Gottesgebärerin. Über den saccos fällt die mantia, ein blauer oder schwarzer weiter Schultermantel mit dreimal je zwei Querstreifen geschmückt, welche die Ströme des lebendigen Wassers darstellen, oben am Halsende 2 mit Kreuzen geschmückte Tafeln. Sie bedeuten das Alte und Neue Testament. Befinden sich solche auch unten, so sind es die vier Evangelien. Diese Tafeln sind silbern oder golden, ebenso die Ströme, letztere oft auch weiß oder rot. Auf dem Haupt glänzt dem Bischof am Altar, in der Kirche, bei Prozessionen die mitra, einer hohen, von den Seiten etwas ausgebauchten Rundkappe änlich. Sie ist von Metall, am liebsten Gold, reich mit Perlen, Edelsteinen, Emaillebildern geziert. Auch dieses Ehrenstück kann einem Priester one bischöfliche Jurisdiktion verliehen werden. Sie steht auf dem heil. Tisch. Paterissa heißt der bischöfliche Stab von Silber oder versilbertem Kupfer, oben mit einer Krücke und einem kleinen Kreuz darauf versehen. Daran hängt ein kleines Tuch von der Farbe des saccos. Unter die Füße werden dem Bischof die orleci, Adler, gelegt, Teppiche mit Adlerabbildungen. Bei der Einweihung von Kirchen wird dem Bischof über seine Kleidung ein eigentümliches, hemdartiges Gewand gelegt, sinden, das Leintuch Christi bedeutend. Dasselbe wird mit 3 schmalen Gürteln befestigt: um den Nacken zum Zeichen der Unterwerfung unter Gott, unter den Armen in Ansehung des Wortes und um die Lenden in Rücksicht auf Keuschheit und Kräftigkeit. Bekleidet sich der Priester zur heil. Liturgie, so wird jedes Gewand mit dem Kreuze gesegnet und ein besonderes Gebet dazu gesprochen. Der Farbenwechsel ist nicht vorgeschrieben. In der Karwoche und bei Trauerfeierlichkeiten ist die Kleidung schwarz (auch violett), an Festen rot, weiß, grün, blau. Doch haben die bestimmten Festtage keine bestimmten Farben. An gewönlichen Sonntagen ist die Farbe ganz willkürlich. In den Kirchen regierender Fürsten hat die Sitte grün festgesetzt (oft mit rotem epitrachelion, orarion u. s. f.), in denen der Großfürsten und Fürsten ist rot üblich.

Je mehr gegen Osten, desto prächtiger ist die gottesdienstliche Gewandung. Voran steht die der armenischen Kirche. Die Grundlagen derselben sind, wie bei den übrigen alten Kirchen: die tunica, die toga und die Schulterbinde, omophorium der alten Kleriker. Hauptgewand ist die weiße Tunika, schabig, mit Spitzen am unteren Rande. Der Diakon, sargawak, trägt darüber noch ein kleines farbiges Schultermäntelchen, usnoz, und ganz wie der griechische Diakon sein orarion, ein farbiges, oft mit Kreuzen versehenes Band, urar. Gleicherweise, nur one urar, sind die Knaben gekleidet, welche die Responsorien mit dem Chor der Geistlichen singen. Das Untergewand wird vom Priester an durch einen mit Goldfäden gewirkten Gürtel, kodi, zusammengehalten. Darüber trägt der Priester in der Kirche einen eher dem paludamentum änlichen Schultermantel, pilon. Die Farbe ist schwarz. Bei Bischof und Katholikos ist das gleiche Gewand, skim, von violetter Seide. Das Haupt bedeckt ein dem solideo änliches Käppchen, ktag, von schwarzem oder braunem Tuch. Bei der Messe tragen alle Grade, vom Priester an, einen mehr oder weniger reich geschmückten farbigen Schultermantel, der in der Mitte geöffnet in freien Falten herabfällt, schurtschar,

ein dem omophorion gleiches, breites, weit herabgehendes Band, porurar, am Gürtel ein kostbares Handtuch zu den 3 Waschungen, anzeroz, von Leinwand weiß gewirkt, an den Ecken schwarz oder braun. Die Handwurzeln umgeben gleich den griechischen Epimanikieen eine Art Manschetten, tewnoz. Dem römischen superhumerale änlich läuft um den Nacken ein breites steifes Band, wagas. Priester und Wartabéd (Doktor der Theologie) erscheinen bei der Messe in einer kronenartigen Kopfbedeckung, sachaward. Sie ist von Pappe mit goldgewirkter Seide überzogen. Vom Haupte der Bischöfe, Erzbischöfe und des Katholikos erglänzt eine hohe, mächtige Bedeckung, tak, in der Form der römischen Mitra gleich. Außerdem zeichnen diese Würden aus, ganz wie beim griechischen Bischof, das über dem Schultermantel, in der Form wie das römische pallium getragene, aber viel breitere und längere Band, emiporon, von dem auf dem Rücken noch zwei goldgestickte Laschen herabhängen, ardachurag. Das epigonation des griechischen Bischofs erscheint auch hier nur etwas kleiner als gonker, aus Pappe gefertigt mit dem Bild des Cherub, mit Perlen und Gold bedeckt. Die bis über das Haupt reichenden Stäbe, kawasan, sind von Elfenbein, Gold, Silber oder sog. Ebenos-Holz und haben am oberen Ende beim Wartabéd die Form von zwei gegeneinander gewandten Schlangen, beim Bischof und Erzbischof die des römischen Bischofstabs, aber auch mit einer Schlange darin. Es ist die von Mose erhöhte Schlange. Der Stab des Katholikos endet in ein griechisches Kreuz (das Kreuz mit der Überschrift). Beim Gottesdienst werden an heiliger Stätte die Schuhe ausgezogen und über die Strümpfe eine Fußbekleidung, hochatap, angelegt, wie Pantoffeln mit bloßem Zehenraum. Die Meßgewänder, mit Ausnahme des beständig weißen Untergewandes, können alle bunten Farben haben und wird, besonders von den höheren Stufen an, möglichst Pracht zu entfalten gesucht mit Goldwirkerei, Goldbesatz, Perlen, Edelsteinen von dem reichen tak an bis hinab auf die Fußbekleidung. Nur am Gründonnerstag, dem wichtigsten Tag in der Karwoche, sind bei Messe und Fußwaschung alle Gewänder weiß. In der darauffolgenden „Nacht des Weinens und Heulens“, „Nacht der Finsternis“ ist die ganze Kirche schwarz, vor dem Vorhange, der den Altar bedeckt, sieht man ein Kruzifix, vor welchem eine Lampe brennt. Der Gottesdienst wird sehr leise, mit weinerlicher Stimme geleitet. Nur da treten die Priester in schwarzen Gewändern auf. Außer der Kirche erscheinen die Geistlichen in einem faltenreichen, talarartigen Gewand, werarga, von Tuch, Wolle oder Kaschmir, beim Priester schwarz, vom Bischof an violett. Jeder Geistliche trägt das goldene Brustkreuz an der Kette. Über dem Talar hat der Priester bei Beerdigungen eine mehr dem epitrachelion des griechischen Priesters änliches breites Band, schwarz mit weißem Rand. Die Kopfbedeckung hat viele Änlichkeit mit dem Barett, wie solches die evangelischen Geistlichen in Württemberg tragen, nur daß der obere, auch in Falten zusammengezogene Teil etwas erhöht ist. Dieser kleharg ist von Pappe, mit schwarzem Tuch und beim Bischof mit Sammt überzogen. Vom Wartabéd an bedecken übrigens die Geistlichen ihr Haupt mit dem wechar, einer spitz zulaufenden schwarzen Kapuze, an das römische almucium erinnernd, von Seide oder Kaschmir, deren Enden über die Schulter herabhängen. Beim Katholikos funkelt über der Stirne ein diamantenes Kreuz daran und neben dem reichen Brustkreuz stralen auch noch Sterne und Auszeichnungen. So erscheinen die Kirchenfürsten, auch wenn sie ihre Glaubensgenossen in politischen Dingen vertreten. Ein wesentliches Erfordernis für den Geistlichen ist der Vollbart, denn vor der Ordination wird jeder 40 Tage lang in eine Zelle eingeschlossen für den Wuchs des Bartes.

In der katholischen (römischen) Kirche besteht das unterste, weiße Meßgewand, die alba (Albe), bis ins 10. Jarhundert durchgängig aus Leinwand, dann oft auch aus Seide und mit Gold- und Seidestickerei geziert, sogar später mit Spitzen besetzt, nach neuester Observanz nur von feiner Leinwand. Es ist die alte tunica, das sticharion. Unter diesem wird, als das zuerst anzulegende Kleid ein viereckiges Stück Linnen mit einem eingenähten Kreuz in der Mitte um den Hals gelegt, der amictus (Amikt), das superhumerale. So ist er erst seit der

Rubrik von 1819 vorgeschrieben, vorher war er oft gestickt, hinten mit einer Platte, prarura, plaga versehen. Er tritt auf seit dem 9. Jarhundert. Die Albe wird zusammengehalten mit dem Gürtel, cingulum. Seit dem 16. Jarhundert wird er strickänlich getragen. Im Mittelalter kamen Gürtel auf mit der „longitudo sanctissimi sepulcri Domini nostri Jesu Christi“, wie die Inschrift auf denselben lautet, one Zweifel in Jerusalem an Pilger verkauft und an Länge 2,16 Meter haltend. Über die Albe legt sich dann die casula (Kasel), Brust und Rücken bis unter die Kniee bedeckend. Wir finden darin die alte toga Maximinians und seiner Zeit in ihrem freien, schönen Faltenwurf, erstarrt zu dem brettartigen Überwurf, der den Menschen, wie schon Rhabanus Maurus sagt, einschließt wie eine parva casa. Zu dieser Form kam sie, wie ihre Geschichte beweist, durch das immer schwerere und dichtere Überladen mit kostbarem Schmuck, denn an ihr wollte sich sowol die Kunst der Stickerei und Weberei, als die der Goldschmiede und Schmelzer beweisen, ja später auch die der Bortenmacher. Sie war früher faltenreicher, bis ins 15. und 16. Jarhundert an den Seiten noch nicht aufgeschnitten. Bis zu dieser Zeit treffen wir noch Bilder mit ziemlich freiem Wurf der Kasel, auch faltenreichere Alben. Unter dem Einfluss von Renaissance und Rokkoko wurde sie dann vollends immer mehr versteift und zu unförmlicher Bassgeigenform aufgebauscht. Eine Reformbewegung ging 1848 von England aus. Die Kasel wurde kleiner, blieb aber steif. Das alte omophorium erscheint als ein steifes Band, welches so um den Hals gelegt wird, dass es auf beiden Seiten gleich weit bis unter die Hüften reicht. Am Schlussteil ist es etwas breiter und dort muss ein Kreuz eingestickt sein. Dies ist die stola (Stole). An der rechten Handwurzel trägt der Priester ein Band, dessen beide Teile unter derselben zusammengenäht sind, das manipulum (die Manipel). Ursprünglich war es ein einfaches Schweisstuch. Alkuin und Rhabanus Maurus sprechen noch von einem einfachen Linnentuche. Wenn es war ist, dass das orarion des griechischen Diakon ursprünglich ein Handtuch war, mit dem derselbe den Mund der Kommunikanten abwischte, so hätten manipulum und orarion Gemeinschaft mit einander. Doch weist wenigstens die jetzige Form des orarion vielmehr auf das alte orarion oder omophorion. Epimanikia und manipulum könnten viel eher auf einander deuten. Wärend nun Albe und Amikt stets weiß bleiben, nehmen Kasel, Stole und Manipel an dem Farbenwechsel teil. Sie sind auch die Gewandstücke, bei denen die pietas fidelium freien Spielraum hat, sie mit allen Mitteln der Kunst und Pracht auszustatten. Beim Anlegen jeden Gewandes ist ein besonderes Gebet vorgeschrieben, und die Mystik beschäftigte sich schon seit Alkuin bis in die neueste Zeit damit, alle mögliche und unmögliche, tiefe und tiefste Bedeutung in den Messgewändern zu finden. Der künste und fruchtbarste war wol der Bischof von Meaux, Durandus in seinem „Rationale Divinorum officiorum“. Der Farbenwechsel ist folgender: Weiß an den Marientagen, Festen der Jungfrauen und Bekenner, die keine Märtyrer sind, Weihnachten, Epiphanien, Ostern, Himmelfart, Frohnleichnam, Allerheiligen, Feste der Päpste und Diakonen. Rot für Apostel- und Märtyrer-Feste, Pfingsten. Violett in der Fastenzeit, Quatember, Vigilien und Bettagen. Schwarz in der Karwoche, Fasten und Seelenmessen. Grün für die übrigen Zeiten und Gottesdienste. Außer der h. Messe trägt der Priester bei allen sonstigen Verrichtungen über der Sutane das superpelliceum, rochettum (den Chorrock). Bis ins 11. Jarhundert wurde die Albe bei jedem Gottesdienst getragen. Je mehr aber die h. Messe in die einzigartige Stellung hinaufgehoben wurde, desto mehr blieb ihr die Albe als ausschließliches Gewand vorbehalten. Es entstand nun eine zweite Albe, welche nach einer Verordnung Benedikt XII. von 1339 ultra mediam tibiam vel circa reichen soll. Die Kleriker verkürzten sie aber immer mehr, sodass ein Verbot dem Einhalt tun musste. Dieser Chorrock, wie ihn auch die Chorherrn und Ministranten tragen, hatte weite Ärmel. Im 17. und 18. Jarhundert wurde er mit Spitzen verziert, in Langfalten gelegt, die Ärmel aufgeschnitten und zuletzt nur als je zwei schmale Streifen hinten und vorn an jedem Arm herabhängend behandelt. Auch wurde ein von ihm getrennter Kragen von schwar-

zem Sammt hinzugefügt. Heute sieht man sowol solche verkürzte Chorröcke, als auch neuerer Observanz zufolge längere mit Ärmeln. Nach dem Rubrizisten Gavantus soll der obere Umfang 3,04 Meter, der untere 4,94 Meter betragen, die Ärmel sollen bis zur Handwurzel reichen und einen Umfang von 1,52 Meter haben. In Deutschland kommen jetzt immer mehr ab die Beffchen, Mosestafeln. Sie haben, obgleich schwarz mit weißer Einfassung, im Grunde den gleichen Ursprung, wie die der evangelischen Geistlichen. In die gleiche Zeit fallen die Bestrebungen des Jansenismus. Das eigentliche collare ist ein aufrechtstehender Halskragen in verschiedenen Diözesen von verschiedener Farbe, weiß eingefaßt, römisch ganz weiß. Nur in Frankreich und Belgien hält der curé noch an den Beffchen fest „mit jansenistischer Zähigkeit". Weiter gehört hieher als Kopfbedeckung das birettum (Barett), bei den Italienern mit drei, Deutschen, Franzosen und Spaniern mit vier Ecken (cornua) versehen. Als Unterkleid beim Gottesdienst wird die Sutane getragen. Dieselbe ist auch das eigentliche Priesterkleid außer dem Gottesdienst. Bekannt ist, wie im Mittelalter nicht bloß weltliche Tracht, sondern überhaupt Verweltlichung in die Geistlichkeit immer wider einriss troz der Verbote. Ernstere Kleriker bedienten sich der cappa (oder pluviale) in dunklerer Farbe als die Laien. Diese hatte sich aus der tunica talaris (usque ad talos) entwickelt und teilte sich im Laufe der Zeit in den faltenreicheren, weiteren Talar und die eng anschließende Sutane (subtaneum). Der niedere Klerus trägt sie schwarz, die Bischöfe, päpstlichen Hausprälaten und einige sonstige Kanoniker violett. Seit Innocenz III. ist die Sutane der Kardinäle hochrot. Der Papst zeichnet sich durch eine weiße aus. Zur Sutane gehört ein etwa handbreiter Gürtel von der gleichen Farbe. Chorrock, Stole und teilweise Barett wird zu allen kirchlichen Verrichtungen außer der h. Messe getragen, bei feierlichen Anlässen, besonders Aufzügen, noch dazu der Rauchmantel, cappa, pluviale, welcher ein integrirendes Stück des kirchlichen Ornats bildet. Es ist dies die alte paenula, der Reisemantel mit oder one Kapuze, wie sie bis zum 11. Jarhundert wie von Laien so auch von niederen Klerikern gebraucht wurde. Als sich die Kunst auch dieses Gewandes bemächtigte, wurde es ein allgemeines geistliches Kleid. Die Kapuze im Rücken verwandelte sich in einen Schild, clipeus. Die Farbe richtet sich nach den Zeiten. Noch sind zu erwänen die beiden Levitenkleider, die dalmatica für den Diakonen und die tunica stricta oder tunicella für den Subdiakonen. Die erstere, eine tunica one Ärmel, auf den Seiten offen, soll nach Gavantus eine Länge von 4' haben. Sie ist bestimmt durch Silvester I. und hatte zu Zeiten auch Ärmel bis zur Hand. Noch bis Gregor d. Gr. trugen die Subdiakonen alba, amictus und cingulum. Streng genommen soll nun diese tunica länger und enger mit langen engen Ärmeln sein. Jetzt sind diese „Gewänder der Freude", wie sie im Anlegungsgebet heißen, höchstens in der Länge verschieden und wechseln die Farbe mit den Messgewändern. Sie sind mehr oder minder reich geziert, dürfen aber kein Kreuz tragen. Im Gottesdienst kommen sie zum Gebrauch nur beim levitirten Hochamt, wobei auch geweihte Priester als Leviten auftreten können. Die Alumnen der Priesterseminare werden zum Subdiakon und Diakon geweiht, worauf sie dann diese Gewänder gebrauchen. Auch legt beide der Bischof an, wenn er Messe liest in conspectu populi, und zwar über der Alba unter der Kasel. Zu seinem Ornat gehören außer den angefürten noch folgende Stücke: Handschuhe, manicae. Als bestimmtes liturgisches Gewandstück treten sie im 11. Jarhundert auf. Ihre Farbe ist jetzt weiß oder rot mit Goldstickerei auf dem Rücken. Schuhe, sandalia, und Strümpfe, tibialia. Der Ring, annulus, soll von Gold mit einem Edelstein gefertigt sein und nach Innocenz III. one Gravirung. Das Brustkreuz, pectorale, rationale, ist von Gold. Der Bischofsstab, baculus episcopalis, ferula, virga, hatte als älteste Form die Gestalt einer niederen Krücke, wie z. B. noch der Gerards, Bischofs von Limoges, † 1022. Dann bildete die Holz- und Elfenbeinschnitzerei die höhere Form des gekrümmten Hirtenstabes aus mit oft kunstvoller Arbeit, besonders im 13. Jarhundert. Vom 14. bis 17. Jarhundert trugen Bischöfe und Äbte ein mehr oder minder reich geschmücktes Tuch am Stab, orarium, velum. Die Entwicklung der

bischöflichen Kopfbedeckung, mitra, aus der Rundkappe, kann an bildlichen Überlieferungen verfolgt werden. Zuerst wurde ein Stirnreif, circulus, zur Verzierung umgelegt. Darauf folgte eine Einsenkung in der Mitte mit einem neuen Zierstreifen darüber. So im 11. und 12. Jarhundert. Beide Seiten wurden im letzteren Zeitraum auch zu Hörnern erhöht und bald diese Hörner vorn und hinten gestellt in der jetzigen Gestalt, jede Seite oft mit Bildern geziert. Ebenso entstand die päpstliche tiara. Die heutige zuckerhutartige Form ist nach Darstellungen seit dem 10. Jarhundert höher und erhielt sich als erhöhte Rundkappe von Byssus oder Seide. Kronen in Stirnreifform, besonders als Geschenke von Kaisern, kommen schon vom 4. bis 6. Jarhundert vor. One Zweifel hängt es mit diesen zusammen, wenn seit dem 12. Jarhundert ein kronenartiger Stirnreif am päpstlichen regnum sich befindet. Nach Nachrichten soll schon Nikolaus I., † 867, diesen Reif angenommen haben. Alexander II. † 1073, oder Bonifazius VIII. † 1303 habe den zweiten hinzugefügt, worauf Urban V., † 1370, das triregnum vollendet hätte. Eine der ältesten Darstellungen mit 3 Kronen aus der letzten Hälfte des 14. Jarhunderts befindet sich in der St. Kunibertskirche zu Köln. Der rote Kardinalshut, pileus, wurde verliehen von Innocenz IV. um 1245. Unter Bonifazus VIII., 1294, kam der rotseidene Chormantel, cappa magna, und das Barett hinzu. Das pallium, das einzige aus Wolle verfertigte Kleidungsstück, wird den Erzbischöfen oder Bischöfen als persönliche Auszeichnung verliehen. Pallium phrygium wurden schon seit der Kaiserzeit die gold- und silberdurchwirkten westasiatischen Kleiderstoffe genannt. Ein solches kostbares Gewand wurde hin und wider von Kaisern auch Bischöfen als Ehrengeschenk verliehen. Sie waren oft mit reichen Streifen geziert. Die Sage läſst das pallium einen Überrest vom Kleide des Apostelfürsten sein. Am Tage der h. Agnes werden zu Rom in ihrer Kirche von den apostolischen Subdiakonen zwei Lämmer geweiht und von Nonnen großgezogen. Von der Wolle dieser Schafe werden die Pallien gewebt und an den Vigilien des Peter- und Paultags eine Nacht auf die Gräber der Apostel gelegt. Das pallium ist ein schmales weißes Zirkelband mit schwarzen Kreuzen, das über der Brust um die Schultern geht und vorn in der Mitte herunterläuft bis über den Gürtel.

Die evangelische Kirche muſste mit dem römischen Kultus auch in Betreff der Gewänder schon darum brechen, weil sie einen Teil der Veräußerlichung und Versinnlichung des Gottesdienstes bilden, der sie entgegentrat, und mit der Messe aufs engste verbunden sind, die sie bekämpfte, wie heute noch zur Giltigkeit und Wirkung der Messe notwendig auch die Gewänder gehören, es müßte denn aus besonderen Gründen ein besonderer Dispens des Papstes vorliegen. Dies geschah nun in doppelter Weise. Luthers Anschauung sehen wir wol am besten aus einem Briefe an Georg Buchholzer, Propst zu Berlin, vom 4. Dezember 1539, worin es unter anderem heißt: „Wenn euch euer Herr, der Markgraf und Kurfürst, will lassen das Evangelium Christi lauter, klar und rein predigen, one menschlichen Zusatz, und die beiden Sakramente der Taufe und des Blutes Jesu Christi nach seiner Einsetzung reichen und geben wollen, und fallen lassen die Anrufung der Heiligen, so gehet in Gottes Namen mit herum, und traget ein silbern oder gülden Kreuz und Chorkappe oder Chorrock von Sammet, Seiden oder Leinwand. Und hat euer Herr, der Kurfürst, an einer Chorkappe oder Chorrock nit genug, die ihr anziehet, so ziehet derer dreie an u. s. w." Dagegen sagt Zwingli in seiner Schrift: „Uslegen und gründ der Schlußreden oder artikel" von 1523: „Daß Gott nichts mißfälliger ist, weder Gleißen; daher lernet, daß alles, so sich schönt vor den Menschen, ein schwere Gleisnerei ist. Hie fallen Kutten, Zeichen, Platten u. s. w." Luther glaubte also innen anfangen zu müssen, dann werden die „geheiligten Possen und Lappereien" von selbst hinfallen, wärend Zwingli gerade diese zuerst weghaben wollte, denn „so nun Gott solch Gaukelei schilt, so sind Kutten, Kreuz, Hemder, Platten nicht weder gut noch bös, sondern sie sind allein bös". Andrerseits aber machte die evangelische Kirche, wenigstens im großen ganzen, den gleichen Weg, wie die christliche Kirche im Anfange. Es drängt sich ihr die Notwendigkeit als inneres Bedürfnis auf, ein eigen gottes-

dienstlich Gewand zu haben und sie behielt, one besondere Bestimmung, das Kleid ihrer Entstehung bei, nur dass man an einem Orte weiter zurück griff als am andern. Wenn auch die Mode einmal eine teilweise Unterbrechung bewirkte, so kehrte man doch wider zum angenommenen Gewand zurück. In Deutschland ist es im allgemeinen das Doktorengewand Luthers, verwandt mit der Schaube, dem eigentlichen und allgemeinen Kleide der Reformationszeit. Die Mönchskutte trug Luther schon 1523 in seiner Wonung nicht mehr. Öffentlich legte er sie ab seit 9. Oktober 1524. Am folgenden Sonntage predigte er nochmals Vormittags in ihr, Nachmittags one sie. Die Kutte war ganz abgetragen. Vom Kurfürsten Friedrich hatte er ein Stück besten Tuchs zum Geschenk erhalten, damit er entweder eine neue Kutte oder einen Rock sich machen lasse. Das Tuch geriet, wie er selbst sagt, zu einem Rocke, d. h. einer Schaube. Durch den Einfluss Frankreichs, besonders unter Ludwig XIV., kam auch als geistliche Tracht ein schmales schwarzes, fast zum Boden hängendes Mäntelchen, wenigstens in Nord- und Mitteldeutschland, auf, welches erst im Anfang dieses Jarhunderts teils durch Verordnungen, wie in Preußen und Württemberg 1811, namentlich seit 1817 vom deutschen Chorrock verdrängt wurde. Dieser schwarz von leichtem wollenen Zeuge, nicht Tuch, ist ein weites, faltenreiches Gewand mit glattem Schulterstück oder Goller und weiten, vorn offnen Ärmeln. In Bayern hat der Chorrock ein Schulterstück von Sammt. Weiter zurück in der Zeit bis zu verschiedenen engeren oder weiteren Kleidern der Gelehrten im Mittelalter von der houppelande im 14. Jarhundert an, wie sie noch ins Zeitalter der Reformation hereinragten, gehen die geistlichen Gewänder im Elsaß, Mecklenburg, Lübeck, Schleswig-Holstein. Der Elsasser Chorrock gleicht dem deutschen, nur ist er one Schulterstück, ist bis zum Gürtel zugeknüpft, hat zwei Streifen von Seidenzeug rechts und links von der Schulter herab und einen Gürtel. Dieser ist aber nur zwischen den Streifen sichtbar und geht dann unter dem Chorrock fort, auf dem Rücken geknüpft. In den drei letztgenannten Territorien wird der Summar getragen, ein engerer Talar mit engen Ärmeln, von oben bis unten zugeknüpft. Dazu kommt in Lübeck noch ein Schultermantel, dessen Ärmel an den Seiten herabhängen. Dieser wird Chorrock genannt. Ebenso nennt man in Schleswig-Holstein einen vorn offenen mit schwarzen Sammtstreifen von oben bis unten verbrämten Talar, der über den Summar angezogen den großen Ornat bildet, wärend der Summar allein zum kleinen Ornat gehört. Die Ärmel des Chorrocks reichen nur bis zum Ende des Oberarms, haben von der Schulter bis zum Ende laufende Falten und dort Sammtverbrämung. Den deutschen Chorrock gebraucht auch die evangelische Kirche in Deutsch-Österreich und Rußland. Die deutsche Schweiz hat ihn jetzt auch fast allgemein angenommen. In St. Gallen besteht das geistliche Kleid in einem bis an die Kniee reichenden Gewand mit engen, oben mit Buffen versehenen Ärmeln (offenbar die bürgerliche Schaube der Reformationszeit), ebenso in Appenzell außer Rhoden. Eigentümlich gestaltete sich die Tracht der Geistlichen bei den Sachsen Siebenbürgens. Noch lässt sich die Grundform des Summar erkennen in dem Leibrock von Tuch, dalemân. Dieser ist auf der Brust und am Handgelenk mit breiten, dort dicht beisammenstehenden Hafteln versehen. Im Winter ist dieser Rock mit Pelz gefüttert und mit Fuchspelz am Handgelenk und den beiden Vordersäumen bis unten verbrämt. Dann heißt er mente. Um den Leib läuft ein breiter Gürtel von schwarzem Sammt oder Seide mit Schnüren geziert. Über diesem Kleide wird stets offen getragen der „krause Rock", so genannt von den vielen feinen Falten, in denen er von dem Schulterkragen ausgeht. Dieser stehende Kragen ist mit Sammt und Schnüren ausgenäht. Der Rock selbst hat weite geschlitzte Ärmel, welche entweder hängen gelassen oder angezogen werden. In Ungarn, wo lutherisch und reformirt so viel heißt als deutsch und magyarisch, haben die letzteren Geistlichen nach Beschluss der Synode von 1858 zu tragen beim Gottesdienst: schwarzen Schnürrock, magyarka, enge Schnürbeinkleider, hadzurka, hohe Stiefel mit glänzenden Röhren, czischmen, häufig Sporen. Die Geistlichen der Brüdergemeinde tragen aber nur bei Spendung der Sakramente einen weißen Talar mit weißem Gürtel. In der französischen Schweiz und Frank-

reich ist die robe de Calvin oder Genfer Chorrock die geistliche Tracht, änlich dem deutschen, nur one Schulterstück und mit weiteren Ärmeln, vorn offen. Es ist das Gelehrtenkleid, wie es namentlich in Frankreich vor und zur Zeit der Reformation in verschiedenen Variationen sich zeigte. Änlich ist auch der Chorrock der schottischen Kirche, nur mit einem eigentümlichen Schulterstück. Einzelne freie Gemeinden halten es für würdiger, im Mode-Frack oder profanen Rock zu predigen, wie in England viele Dissenters, église libre in Genf, die Brüdergemeinde und Kornthaler in Deutschland. Zur Zeit der Reformation kam mit der Bedeckung des Halsausschnittes durch feines Linnen eine kleine Krause um den Hals auf, welche sich bekanntlich unter spanischem Einfluss am Ende des 16. und Anfang des 17. Jarhunderts bis zu den „Mühlsteinkrägen" erweiterte. Diese schrumpften dann wider durch die lange Hartracht zuerst zusammen in den immer noch breiten Halskragen, endlich durch die Perücken in zwei mäßige, unter dem Kinn herabhängende Laschen, welche, wie vorher die Kragen, mehr oder weniger reich gestickt waren. Die englischen Independenten unter Cromwell traten dem gestickten Kragen mit einem einfachen, nur am Rand verdoppelten, entgegen. Dies dehnte sich bei ernsteren Männern auch auf die Laschen aus. Im 18. Jarhundert ließ man diese weg und trug nur Halstücher. Doch blieben sie bei allen Amts-, Stats- oder Festkleidern entweder vom Halstuch aus, oder als besonderer Kragen. Im 19. Jarhundert verloren sich die Laschen bei andern Kleidern und blieben als „Beffchen" nur dem geistlichen Gewand. Die Kirche in Frankreich hat sie ebenfalls, die der französischen Schweiz nicht. Entschieden viel folgerichtiger (wenn er nicht zu groß ist) wird aber der Rundkragen noch getragen in Augsburg, Kaufbeuren, Leipzig und Patronatsorten, Stralsund, Hamburg, Rostock, Wismar, Osnabrück, Lübeck, Schleswig-Holstein zum großen Ornat, Hannover von den Hofpredigern. Dass irgend eine Kopfbedeckung liturgische Bedeutung in der evangelischen Kirche nicht haben kann, ist natürlich, da von einer hierarchischen Gewalt und Macht nicht die Rede sein kann. Allein für den Dienst im Freien gehört eine solche. Da ist denn schon historisch keine entsprechender als das Barett, welches in der Reformationszeit alle andern Arten verdrängte. Im 17. und 18. Jarhundert war es einem schwarzen, kleinen Tuch- oder Sammtkäppchen gewichen, dem solideo (und dem Dreimaster darüber), das „allein Gott" zu Ehren, d. h. beim Gebet, abgenommen wurde. In Preußen und Württemberg ist, allerdings in der Verbesserung bedürftiger Form, das Barett seit 1811 durch Verordnung eingefürt, in Sachsen seit 1837, ebenso in Bayern und Elsaß. Ist das Barett auch noch nicht überall durchgedrungen und fungirt selbst der Cylinder noch, so bricht es sich doch immer mehr die notwendige Ban. Wol die entsprechendsten Barette in Form und Stoff (Sammt) haben Hessen-Darmstadt, Thüringen, Sachsen, Bayern, Baden und solche, die ihnen folgen. Die Kopfbedeckung in Siebenbürgen besteht in einem hohen preußischen Hut mit Schleife, durchaus schwarz, im Burgenlande in einem breitkrämpigen, auf der Seite aufgeschlagenen Kahnhut. Ein weiteres liturgisches Gewand ist das weiße Chorhemd, jenes schon bei den römischen Gewändern angefürte superpelliceum. Es ist durchaus nirgends vorgeschrieben. Über seinen Gebrauch entscheidet allein das Herkommen. Oft wird es nur zum h. Abendmal getragen, meist bei den Sakramenten, Konfirmation und Trauungen, seltener bei allen sonntäglichen Gottesdiensten. In Berlin wird das Chorhemd in der Nikolai- und Marienkirche benutzt, ebenso in Leipzig und Umgegend, sowie in der Hofkirche zu Weimar, in Königsberg und in allen Teilen Alt-Württembergs. Dies Gewand hat meist die spätere Form des Chorrocks, etwas verkürzt mit je zwei Langstreifen statt der Ärmel, so auch in Siebenbürgen. Die Geistlichen der lutherischen Kirche in Östreichisch-Schlesien und in einer deutschen Gemeinde Mährens bedienen sich des Chorhemds in Form der Albe bei Festgottesdiensten und Begräbnissen, ebenso die slowakischen Geistlichen. Auch Kaseln waren im Gebrauch mit den wechselnden liturgischen Farben beim h. Abendmal in Lübeck bis 1805, in Hannover bis 1817, in Grimma bis 1825. Sehr kostbare kunstreiche Gewänder hatte St. Sebald und St. Lorenz in Nürnberg, bis sie in den letzten

Jaren des vorigen Jarhunderts verschwanden. Dem Gebrauch der Kasel in der Schloſskirche zu Königsberg machte der Diebstal des Meßners ein Ende. In Siebenbürgen hat sich als Nachklang der Messe das „Singen" erhalten, wenigstens auf dem Lande, in Hermannstadt und Kronstadt bis in die 1860er Jare. Eine halbe Stunde nach dem sonntäglichen Hauptgottesdienste füllt sich die Kirche wider. Der Geistliche tritt an den Altar mit den alten Meſsgewändern angetan und singt eine Litanei, mitunter selbst in lateinischer Sprache. Als Zeichen eines Rangunterschiedes tragen seidene Chorröcke die Superintendenten und Oberhofprediger in Berlin und in Württemberg. Die goldene crux pectoralis kommt zu den Prälaten, Superintendenten, Ephorus in Württemberg, Hessen-Darmstadt, Baden, Nassau, Elsaß, Bayern. Die fratres seniores in Siebenbürgen haben das mente mit Fuchskehle, die juniores und Prediger oder Hilfsgeistlichen mit rotem Fuchspelz verbrämt. Eine Kleidung für außergottesdienstliches Auftreten ist, gewiſs sehr passend, angeordnet in Bayern und Hessen. Es ist ein schwarzer, bis unter die Kniee reichender Rock mit Stehkragen und einer Reihe Knöpfe, der sog. deutsche Rock. Die Kopfbedeckung ist in Hessen der Dreimaster. In Bayern kommt dazu ein reichgefalteter Schultermantel, weiße Beffchen, schwarzes Barett und Schuhe mit silbernen Schnallen. Die geistlichen Räte tragen goldene Schnallen und auf der Brust das goldene Kreuz an schwarzem Bande. Wenn der Präsident des Oberkonsistoriums dem geistlichen Stande angehört, so ist dazu noch das Futter des Rocks und der Schultermantel von Seidenzeug. Als Kopfbedeckung trägt er einen schwarzen aufgeschlagenen Hut mit schwarzer Knopfschleife.

In Dänemark und Norwegen hat der geistliche Rock die Form des Summars und darauf einen bis zu den Füßen reichenden Kragen, vinge. Die engen Ärmel haben schmale Manchetten, bojecken. Dazu kommt der Rundkragen in mäßiger Form. Das Barett wird nur bei ganz feierlichen Gelegenheiten getragen. Das Chorhemd wird beim Hochamt und h. Abendmal angelegt, bisweilen auch auf der Kanzel an Hauptfesten. Zur Kommunion gehört auch wesentlich die Kasel, messehagel. Sie ist von rotem Sammt mit breiten goldnen Borten, mit goldnem Kreuz auf dem Dorsalteile. Auch wird sie gebraucht, wenn das Evangelium beim Hauptgottesdienst gesungen wird.

In Schweden heißt Chorrock, was wir den deutschen Rock nennen. Zu diesem kommen beim Gottesdienste weiße Beffchen und ein auf dem Boden nachschleppender Mantel von nur Rückenbreite. Dieser Mantel ist beim niederen Klerus von Orleans, beim höheren von Seide. Kopfbedeckung ist nicht vorhanden, nur die Bischöfe tragen bei feierlicher Gelegenheit in der Kirche die mitra. Bei Liturgie und h. Abendmal wird das Chorhemd oder vielmehr die Albe angelegt, bis zum Boden reichend mit Handärmeln, sowie die Kasel, rot mit Gold oder schwarz mit Silber, je nach den Zeiten. Die Bischöfe tragen die crux pectoralis an goldner Kette, in einfacherer, der Erzbischof in reicherer Form. Bei feierlichen Gelegenheiten (z. B. Krönung), gehen sie in und außer der Kirche in pontificalibus: superpelliceum, cappa, mitra, baculus episcopalis.

Wie in der Verfassung, so brach auch in der Kleidung die englische Hochkirche nicht ganz mit der Vergangenheit. Erzbischof Cranmer ist dargestellt in einem der Alba änlichen weißen Gewand, einem bis zu den Knieen reichenden weißen Chorrock mit weiten Ärmeln, einer schwarzen Stola um den Nacken. Auch der bunte Chormantel wurde vielfach beibehalten. Der Ornat der Geistlichkeit stellte sich aber erst nach der Regierung der blutigen Maria fest. Es gehörte dazu: 1) Ein bis zu den Knieen reichender, enger, schwarzer Rock, cassock. 2) Ein langes weißes Überkleid mit weiten Ärmeln, rochet, surplice. 3) Ein bis zu den Füßen gehendes, vorn offenes Obergewand one Ärmel, bis 1553 scharlach, dann schwarz, chimere. 4) Ein um den Nacken laufendes schwarzes Band, stole. 5) Eine dunkle oder rote Kopfbedeckung, cappe. Jetzt wird bei der Predigt ein enger anliegender schwarzer Chorrock getragen, gown, und Beffchen. Der des Bischofs ist von schwarzer Seide mit weiten, weißen Ärmeln. Zu Liturgie und Sakrament kommt dazu ein weites, weißes Chorhemd mit weiten Ärmeln, surplice, und die schwarze stole. Bei den Diakonen fehlt dieses Band. Eine Kopf-

bedeckung gibt es nicht. Diejenigen, welche Kathedral- oder Universitätswürden haben, tragen als Abzeichen einen seidenen Streifen vom Nacken abwärts, je nach der Würde in verschiedenen Farben. Bei den Dissenters herrscht volle Freiheit, doch bürgert sich bei ihnen der Genfer Chorrock ein, und herrscht sonst die schwarze bürgerliche Kleidung durchgängig.

Die hochkirchlichen Geistlichen in Amerika legen den gown immer mehr ab und das surplice auch zur Predigt an. Die Dissenters halten nicht einmal die schwarze Farbe in der Modetracht bei. Wärend des Gesanges treiben sich die Geistlichen oft auf Sofas und Lehnstülen herum, welche auf der Plattform stehen. Ist es zu heiß, wird wol auch der Rock abgelegt und in Hemdärmeln oder Staubrock gepredigt, sogar das h. Abendmal ausgeteilt. Anders die Deutschen. In der lutherischen Kirche ist der Chorrock fast allgemein gebräuchlich, in der unirten etwa bei der Hälfte, in der reformirten bei einem Dritteil der Pastoren. Im Osten des Landes bedient man sich mehr des engen faltenlosen, oben offenen, im Westen des deutschen Chorrocks. Dr. G. Bunz.

Klerus, Kleriker, s. Geistliche, Bd. V, S. 14.

Kleuker, Johann Friedrich, einer der bedeutenderen protestantischen Theologen der neueren Zeit, welche sich um die theologischen Wissenschaften als Lehrer und Schriftsteller sehr verdient gemacht haben, wurde am 24. Oktober 1749 zu Osterode am Harze geboren*). Ungeachtet sein Vater, ein rechtschaffener, aber unbemittelter Schuhmachermeister, mit Frau und Kindern in äußerst beschränkten Umständen lebte, suchte er doch durch rastlose Tätigkeit so viel von dem täglichen Lebensunterhalte zu erübrigen, dass er den lernbegierigen Son auf dessen dringendes Bitten frühzeitig in die lateinische Schule seiner Vaterstadt schicken konnte, in welcher sich derselbe bald durch anhaltenden Fleiss und sittsames Betragen die Achtung seiner Mitschüler, wie die Liebe und das Wolwollen seiner Lehrer Münter, Wentzel, Schwabe und Thospan erwarb. Mit gründlichen Sprachkenntnissen ausgestattet, bezog er hierauf, noch nicht 20 Jare alt, die Universität Göttingen, wo er sich den theologischen, philosophischen und historischen Studien mit solchem Eifer widmete, dass er wärend seines dortigen Aufenthaltes im ganzen dreiundvierzig Vorlesungen bei J. D. Michaelis, Heyne, Walch, Zachariä, Miller, Leß, Gatterer, Schlözer und Kästner hörte und die übrige Zeit größtenteils zurückgezogen unter den Büchern zubrachte. Nach seinem eigenen Geständnisse war sein ganzes Streben darauf gerichtet, sich als vielseitig gebildeter Gelehrter auszuzeichnen und in reiferen Jaren zu einem akademischen Lehramte zu gelangen. Da ihm indessen nach beendigten Studien seine Bemühungen um die Stelle eines theologischen Repetenten in Göttingen fehlschlugen, so entschloss er sich im Jare 1773 vorläufig eine ihm angetragene Hauslehrerstelle in Bückeburg anzunehmen, wo ihm bald das Glück zu teil ward, mit Herder in ein enges Freundschaftsverhältnis zu treten, welcher daselbst seit dem Jare 1771 als Hofprediger, Konsistorialrat und Superintendent in einer einflussreichen Stellung wirkte und gerade damals seinen Ruf auch als theologischer Schriftsteller begründete (s. d. Art. „Herder" Bd. V, S. 791). Herder, nur 5 Jare älter als Kleuker, schätzte an ihm das mit warmer Liebe für alles Gute, Ware und Schöne verbundene beharrliche Streben nach gründlicher Gelehrsamkeit und bewirkte durch seine nachdrückliche Empfehlung, dass er zum Prorektor des Gymnasiums in Lemgo gewält wurde. So lange Herder in Bückeburg blieb, nahm er stets den innigsten Anteil an des Freundes Wolergehen und munterte ihn zu einer großen Anzal von Schriften auf, welche von ihm teils in Lemgo, teils in Osnabrück, wohin er im Jare 1778 als Rektor des Rats-Gymnasiums an Wagners Stelle berufen wurde, ausgearbeitet sind, und die seinen Namen in der gelehrten Welt bald

*) In den meisten gedruckten Nachrichten über Kleuker wird fälschlich der 29. Oktober als sein Geburtstag angegeben. Sein Vater schrieb sich Klencker, und lange Zeit behielt auch der Son diese Schreibart bei, bis die einfachere Form Kleuker gewönlich wurde.

allgemein bekannt machten. Nachdem er die lange Reihe derselben 1775 mit einem lateinischen Programme: „Genius e scriptis antiquitatis monumentis bauriendus“ begonnen hatte, folgte demselben schnell nach einander die Herausgabe des „Zend-Avesta nach Anquetil du Perron“ in 3 Teilen, 1776 und 1777; des „Anhanges zum Zend-Avesta“ in 2 Bänden, 1781 u. 1783; des „Zend-Avesta im Kleinen“, 1789; ferner: „Menschlicher Versuch über den Son Gottes und der Menschen, in der Zeit wie außer der Zeit“, 1776; „Gedanken Pascals“ 1777; die „Übersetzung und Erklärung der Schriften Salomos“, „die Salomonischen Denkwürdigkeiten“; die „Übersetzung der Werke Platos“ in 6 Bdn., 1778—1797; „Johannes, Petrus und Paulus als Christologen betrachtet“, 1785; die Preisschrift: „Über die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bei den Kabbalisten“, 1785; „Hollwells merkwürdige historische Nachrichten von Indostan und Bengalen, nebst einer Beschreibung der Religionslehren, der Mythologie, Kosmogonie, Fasten und Festtage der Gentoos und einer Abhandlung über die Metempsychose“, aus dem Englischen, 1778; „Abhandlungen über die Geschichte und Altertümer, die Künste, Wissenschaften und Litteratur Asiens von Sir William Jones“ in 4 Bdn., 1795—1797; nebst einigen weniger bedeutenden Schriften. Wie Kleuker keine Erscheinung auf dem Gebiete der Theologie und Philosophie seiner Zeit an sich vorübergehen ließ, one lebhaften Anteil an derselben zu nehmen; so mischte er sich auch in den von Lessing angeregten Fragmentenstreit und ließ 1778 „einige Belehrungen über Toleranz, Vernunft, Offenbarung, Wanderung der Israeliten durchs rothe Meer und Auferstehung Christi von den Todten“ drucken, welche die verschiedensten Beurteilungen hervorriefen und den Verfasser veranlaßten, sich eifriger als früher den „apologetischen“ Studien zuzuwenden und als Ergebnisse derselben vom Jare 1788—1798 nicht nur die „Neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Warheit und den göttlichen Ursprung des Christentums wie der Offenbarung überhaupt“ in 3 Teilen, sondern auch die „Ausfürliche Untersuchung der Gründe für die Echtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christentums“ in 5 Bänden, und „des Quintus Septimius Florens Tertullianus aus dem Lateinischen übersetzte Vertheidigung der christlichen Sache gegen die Heiden mit erläuternden Anmerkungen“ herauszugeben.

Zum Lone für diese ausdauernde litterarische Tätigkeit und als Anerkennung seiner vielseitigen Verdienste um die Wissenschaften verlieh ihm die Universität Helmstädt im Jare 1791 die theologische Doktorwürde *), worauf er im Jare 1798 den Ruf zur vierten ordentlichen Professur der Theologie in Kiel unter sehr vorteilhaften Bedingungen erhielt und um so bereitwilliger annahm, als sich ihm daselbst ein seinen Wünschen angemessenes Feld der Tätigkeit eröffnete. Seine Vorlesungen umfaßten hauptsächlich die Exegese des Alten und Neuen Testaments, die christliche Apologetik, die christlichen Altertümer, die ältere Kirchengeschichte, die Lehre Jesu und seiner Apostel, die alte und neue Symbolik und die Encyklopädie der Theologie oder der christlichen Wissenschaft, zu welcher er 1800 einen gehaltreichen „Grundriß“ in 2 Bänden für seine Zuhörer drucken ließ. Außerdem erschienen von ihm wärend seiner akademischen Wirksamkeit: „Briefe an eine christliche Freundin über die Herdersche Schrift von Gottes Son“, 1802; die Schrift „über das Ja und Nein der biblisch-christlichen und der Vernunfttheologie“, 1819; „Biblische Sympathien oder erläuternde Bemerkungen und Betrachtungen über die Berichte der Evangelisten von Jesu Lehren und Thaten“, 1820; und „über den alten und neuen Protestantismus, 1823.

Kleuker war nicht nur ein gründlich gelehrter, sondern auch ein scharfdenkender und tiefsinniger Theologe, dessen geistige Richtung dem reinen und unbefangenen Glau-

---

*) Hassenkamp sagt in den theologischen Annalen vom Jar 1791 S. 479 bei der Anzeige dieser Promotion: „Wenn bei einem Manne, wie Herr Kleuker ist, dergleichen geschieht, so bleibts zweifelhaft, ob die Universität, welche ihm damit ihre Achtung beweist, oder der, welcher davon das Zeichen empfängt, dadurch am meisten geehrt wird.

ben des Evangeliums stets treu blieb. Dieser einfache evang. Glaube, verbunden mit einem kindlich frommen Gemüte und einem lebhaften Interesse für alles Gute, erwarb ihm die Zuneigung vieler edler Menschen und die innige Freundschaft mancher seiner älteren Zeitgenossen, wie Herders, Hamanns, Fr. H. Jacobis, der beiden Grafen von Stolberg und Justus Mösers *). Seine ausgezeichnete Gelehrsamkeit, vorzüglich im Fache der Sprachen des Morgenlandes und des klassischen Altertums, sichert ihm für alle Zeiten eine ehrenvolle Stelle in der Geschichte der theologischen Wissenschaften. Er verdankte dieselbe nicht allein seinen natürlichen Anlagen, sondern zugleich seiner bewunderungswürdigen Arbeitskraft und seinem unermüdlichen Fleiße, die auch dann nicht nachließen, als seine von den äußeren Gaben des Vortrags nur wenig begünstigte Wirksamkeit als Lehrer fast gänzlich aufhörte, und er selbst in seinem nächsten Kreise gegen den herrschenden Geist des schulgelehrten Rationalismus vergebens ankämpfte. Unter diesen Umständen verflossen ihm die letzten Jare in stiller Zurückgezogenheit, die überdies durch den Tod seiner treuen Lebensgefärtin Katharina, geborne von Lengerke aus Melle im Osnabrückschen, getrübt wurde. Er starb am Abend des 31. Mai 1827 in einem Alter von 78 Jaren, nachdem er 23 Jare in Lemgo und Osnabrück das Schulamt und beinahe 28 Jare die theologische Professur in Kiel würdig und ehrenvoll bekleidet hatte. Da er keine Kinder hinterließ, so bestimmte er einen Teil seines durch Fleiſs und Sparsamkeit erworbenen Vermögens zu einem Vermächtnisse von 3000 Talern, durch welches er ein Stipendium für studirende Jünglinge gründete, indem er dabei von der durch seine eigene Erfarung gewonnenen Überzeugung ausging, „daſs nicht Geburt und Reichtum es sind, wodurch ausgezeichnete Männer, als solche, gebildet werden, sondern Naturgaben, die zu rechter Zeit erkannt und durch milde Unterstützung notdürftig gepflegt und zur Entwickelung gebracht, öfter wo nicht in ihrer Art einzige, so doch merkwürdige Erfolge gewären". Demgemäß sollten aus der von ihm gegründeten Stiftung jedesmal drei dürftige, von der Natur mit vorzüglichen Geistes- und Gemütskräften begabte und danach einer höheren Bildung fähige Jünglinge seines Namens und Geschlechtes zu dem Zwecke unterstützt werden, daſs sie sich vermittelst wissenschaftlicher Schul- und akademischer Studien dem gelehrten Stande mit Ehre und anscheinendem Erfolge widmen könnten.

Vgl. unter den gedruckten Quellen: H. P. Sextro, Expositio sermonis Jesu Joh. V. v. 39 et super ejus sententia de nexu inter scriptorum Mosaicorum argumentum et doctrinam suam nonnulla. (Helmst. 1792. 8⁰) p. 79—86; Notiz und Karakteristik der itztlebenden theologischen Schriftsteller Deutschlands, 1797, S. 108 ff.; Neue Kielische gelehrte Zeitung, 2. Jahrg., 1798, S. 282—286; J. O. Thieß, Gelehrtengesch. der Universität zu Kiel, Bd. I, S. 375—447; Ratjen, Joh. Fr. Kleuker und Briefe seiner Freunde, Göttingen 1842; neben welchen einige handschriftliche Nachrichten vom Verfasser benutzt sind.

G. H. Klippel. †

Kling, Christian Friedrich, wurde geboren den 4. November 1800 zu Altdorf im Königreich Württemberg. Von seinem Vater, einem Geistlichen, für den geistlichen Stand bestimmt, machte er seine Studien in herkömmlicher Weise erst in zwei niederen Seminarien seines Vaterlandes, dann in dem höheren theologischen Seminar zu Tübingen. Bestimmtere Gestaltung empfing sein theologisches Denken vorzugsweise auf der Hochschule, von der damals die stärksten Impulse für die evangelische Kirche Deutschlands ausgingen und die deshalb von strebsamen jungen Theologen Württembergs nach Zurücklegung der Studienzeit im Vaterlande gewönlich besucht wurde, in Berlin. Neander und Schleiermacher waren die Männer, die auch Kling dorthin zogen. Neben dem wissenschaftlichen

*) Sein freundschaftliches Verhältnis zu Möser veranlaſste ihn zu den Aufsätzen: „Mösers 50jährige Amtsjubelfeier den 17. Jan. 1792" und „Noch etwas über Mösers Tod" in der Berliner Monatsschrift Bd. 19, St. 3, 1792, S. 300—310 u. Bd. 23, 1794, S. 486—491.

Gewinne, den er von ihnen hatte, war es ihm auch vergönnt, im persönlichen Verkehre ihnen nahe zu treten. Auf einer Reise nach Ems und Bonn lernte er seine nachherige Frau, eine Tochter des Obermedizinalrats Jakobi und Enkelin von Fr. H. Jakobi, kennen. Diese Verbindung fesselte ihn noch mehr an die norddeutsche Lebensweise, sodaß er im Frühjar 1824 fast ungern dem Rufe zur Repetentenstelle in Tübingen folgte, auf der er nach üblicher Sitte auch öffentliche Vorlesungen und zwar über den Römerbrief hielt. Im März 1826 wurde er als Diakonus nach Waiblingen versetzt, wo er, mit Treue und Hingebung wirkend und von der Gemeinde geschätzt und geliebt, sechs segensreiche Jare verlebte. Da er bereits auch schriftstellerisch sich bekannt gemacht hatte, so erhielt er einen Ruf als Professor der Theologie nach Marburg, dem er im Herbste 1832 folgte. Nach 10järiger erfolgreicher Wirksamkeit daselbst nahm er einen Ruf nach Bonn an. Doch fülte er sich hier bald weniger befriedigt und kehrte daher, zumal seine Gesundheit leidend wurde, im Jare 1849, also nach 17järiger akademischer Tätigkeit, in das Vaterland und in die einfacheren Verhältnisse des Pfarrlebens zurück als Pfarrer zu Ebersbach, von wo aus er aber bald, da er auch körperlich wider gekräftigt war, einen bedeutenderen Wirkungskreis erhielt als Dekan zu Marbach am Neckar. Noch zehn Jare wirkte er hier in Segen, neben dem kirchlichen Amte stets aufs eifrigste mit theologischen Arbeiten beschäftigt, bis im April 1861 nach längerem Krankenlager der Tod seinem Wirken ein Ziel setzte.

Einen Namen in der theologischen Welt, der ihm auch mit Recht eine Stelle in der theologischen Real-Encyklopädie verschafft, machte sich Kling hauptsächlich durch seine rege schriftstellerische Tätigkeit, die ihn durch das ganze Leben begleitete. Größere Arbeiten stehen zwar nur am Anfange und am Ende seiner literarischen Laufban. Schon im 23. Lebensjare gab er von Berlin aus eine Auswal aus dem philologischen Nachlasse des vormaligen Professors in Maulbronn, Baumann, heraus, der sein Lehrer und zugleich ein Verwandter von ihm gewesen war. Gleich darauf machte er sich, ebenfalls noch in Berlin, auf Anregung Neanders an eine bedeutendere Arbeit, nämlich an die Bearbeitung der Predigten des Franziskaners Bertholdt. Es wurde dieselbe von Jakob Grimm durch eine Rezension in den Wiener Jarbüchern Bd. 32 ausgezeichnet und trug mit dazu bei, die Aufmerksamkeit wider auf die reichen Schätze zu lenken, die in der deutschen Litteratur des Mittelalters auch für den Theologen liegen.

Ein umfassenderes und zugleich selbständiges Werk haben wir dann von Kling erst wider aus dem letzten Jare seines Lebens, einen Kommentar über die Korintherbriefe, der zwar, weil dem Langeschen Bibelwerk einverleibt, einen mehr praktischen Charakter hat, aber dabei eine sehr gründliche und eingehende Exegese und wertvolle dogmatische und ethische Exkurse bietet, wie er denn auch mit Recht eine sehr günstige Aufnahme gefunden hat. Zwischen diesem größeren Werke, das dazu beitrug, die Kräfte des durch sein Amt onehin vielbeschäftigten Mannes zu untergraben, und jenen Erstlingsarbeiten liegen zalreiche, durch die 36 dazwischenliegenden Jare sich hinziehende kleinere, aber meist wertvolle Produktionen: nicht nur eine kleine Sammlung von Predigten, die Kling in Waiblingen gehalten, vom Jare 1833, sondern hauptsächlich auch zalreiche Abhandlungen und Rezensionen in verschiedenen Zeitschriften und Sammelwerken, für welche Kling fortwärend als Mitarbeiter gesucht wurde. Solche Beiträge auf exegetische, historische, praktische Theologie, sowie auf Philosophie sich beziehend, finden sich vornämlich in der Tübinger theolog. Zeitschrift, in den theol. Stud. u. Krit. (z. B. bibl.-theol. Erörterungen über einige Abschnitte der Korintherbriefe, II, 1839; Begriff, Geschichte und Litteratur der Dogmengeschichte, IV, 1840; Bedeutung des alexandrinischen Clemens für die Entstehung der christlichen Theologie, IV, 1841; Rezension von Braniß, Übersicht des Entwicklungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit, I, 1844; Rezension von Hasse, Anselm von Canterbury, IV, 1844. II, 1853; die Conferenz in Wittenberg im Jare 1848, II, 1849; der vierte evangelische Kirchentag im J. 1851, II, 1852; Dr. August Neander, ein Beitrag zu seinem Lebensbilde, II, 1851; die evangel. Kirchenordnung für Westphalen und Rheinprovinz, IV, 1851; Rezension von Piper,

evangel. Kalender II, 1855; von Gaß, Geschichte der protestant. Dogmatik, I, 1861; Philosophie und Theologie mit besonderer Rücksicht auf die Schriften: Erkenntnißlehre von D. Sengler und Grundzüge der Einleitung in die Philosophie von D. Leopold Schmid, I, 1863; eine umfassende Abhandlung, das Letzte, was Kling schrieb, und erst nach seinem Tode erschienen); ferner in der deutschen Zeitschr., in der 1. Aufl. der theol. Real-Encykl. (die Artt. „Athanasius", „Augustinus", „Christentum", „Marheinecke", „Möhler", „Rechtfertigung" u. a.), in Pipers evangelischem Kalender.

Was Klings theologischen Standpunkt betrifft, so verleugnete er bis an sein Ende den entscheidenden Einfluſs nicht, den seine Lehrer Schleiermacher und Neander auf seine Entwickelung hatten, und er ist den Theologen beizuzälen, „deren Signatur als eine Durchdringung des Schleiermacherschen und Neanderschen Geistes auf dem Grund der lebendig erfaſsten Schriftwarheit und des wesentlichen Inhalts der reformatorischen Bekenntnisse bezeichnet werden kann. Von Neander blieb ihm der innige evangelische Glaubensgeist, die treue Liebe zur Schrift und der positiv lebendige, allseitig eingehende geschichtliche Sinn; von Schleiermacher die fortwärende Teilnahme an philosophischer Forschung, die Neigung zur Konstruktion der christlichen Warheit von den eigentlichen Lebensmittelpunkten aus und eine dem entsprechende, wolgegliederte und klar durchgebildete Darstellung". Kling wurde so ein entschieden positiver Schrifttheologe, bei dem diese seine Theologie zugleich Überzeugungs- und Herzenssache war, der aber dabei stets ebenso für die geschichtliche Entwickelung, wie für die philosophische Forschung, überhaupt aber „für alle mit der christlichen Warheit verträglichen Elemente neuerer Wissenschaft und Bildung einen offenen Sinn sich bewarte und in dieser Beziehung zu den Theologen gehörte, die Glauben und Wissen zu versönen trachten". Er war kein schöpferischer Banbrecher, sondern mehr ein Mann, der auf gegebener Grundlage pflanzte und pflegte, forschte und weiter entwickelte, aber dies mit feinem und selbständigem Sinne. Eine vermittelnde Stellung nahm er auch in kirchlicher Beziehung ein; abgesehen von seiner ganzen theologischen Anschauung hatte er auch durch seinen längeren Aufenthalt in der Rheinprovinz reformirtes kirchliches Leben zu sehr schätzen gelernt, um einem strengen Luthertum sich anzuschließen, für das er onedies in seiner Heimat keinen Boden gefunden hätte, und war so ein Mann der Union, aber in ihrer positiven Richtung. Sein amtliches Wirken wurde wesentlich getragen und gehoben durch seine warhaft edle und seine Persönlichkeit, deren Grundzug eine aus lebendigem Glauben geborene, warm und zart fülende und tatkräftige Liebe, ein mit Sanftmut und Demut geparter milder Ernst war, bei dem er der Warheit nichts vergab, nötigenfalls auch entschieden auftrat, aber alles Gute anerkannte und an allen edlen Geistesschöpfungen und Bestrebungen seine Freude hatte.

Klöster als Wonsitze und Anstalten für gemeinschaftliches und geregeltes Mönchsleben mögen hier dergestalt betrachtet werden, daſs die innere Charakteristik der mönchischen Lebensrichtung und ihrer Geschichte einem anderen Artikel überlassen bleibt. Es ist schwierig, muſs aber doch versucht werden, die Erscheinungsform vom Geist und Zweck des Gegenstandes zu scheiden. Klöster im weitesten Sinne und Klosterzellen entstanden sehr bald nach den ersten Anfängen des Mönchtums. Der gewönlichen Ansicht nach — vgl. jedoch den Artikel Mönchtum — stiftete bekanntlich Pachomius auf der Nilinsel Tabennä um 340 die ersten christlichen Mönchswonungen; andere wurden gleichzeitig durch den älteren Makarius in der sketischen Wüste angelegt und bald von Tausenden bevölkert. Der Versuch gelang so vollständig, daſs die cönobitische Richtung des Mönchtums die ältere anachoretische größtenteils verdrängte und nach wenigen Jarhunderten das Klosterwesen zu den wichtigsten, wirksamsten und unentbehrlichsten Bestandteilen des christlichen Lebens gehörte. Über die Namen ist Folgendes zu bemerken. Die gewönlichsten griechischen Benennungen sind: *μοναστήριον* und *κοινόβιον*, jene von der Isolirung des Zustandes, diese von der Gemeinsamkeit hergenommen. Nach Cassian. Collat. XVIII. cap. 18 bedeutete *μοναστήριον* eigentlich den Aufenthaltsort und die Wonung, *κοινόβιον* aber zunächst die Mönchs-

gesellschaft selber, dann erst deren Behausungen. Auf die Beschäftigung und Tendenz der Bewoner deuten *φροντιστήριον, ἀσκητήριον, εὐκτήριον, ἡσυχαστήριον*. Der Name *μάνδρα (πνευματική, ἁγία, θεία, ἱερά)*, eigentlich Stall, Hürde, erklärt sich aus dem einsamen Nomadenleben der orientalischen Einsiedler. Häufig findet sich auch der Name *λαύρα* (daher *λαυρίτης*), eigentlich Platz oder Straße, dann Dorf mit zerstreuten Wonungen. Nach Cyrill. Scytop. in Vita Euthym. n. 89 wurden *λαύρα* und *κοινόβιον* so unterschieden, dass jenes eine Anzal kleiner einzeln stehender Zellen (*σκηνή*), dieses dagegen eine größere Anstalt mit zusammenhängenden Gebäuden bezeichnete; das Cönobium konnte alsdann einen Teil der ganzen Laura oder deren Mittelpunkt ausmachen (conf. Evagr. hist. eccl. I, cp. 21. Socrat. IV, 23. Theophyl. in Marc. cp. 4. Justinian. Nov. V, 1. vide Suic. et du Cange, Lexica). Zuweilen findet sich auch *σεμνεῖον* (conf. Euseb. II, 17) von den geweihten Orten und Wonungen, wo Mönche *τὰ τοῦ σεμνοῦ βίου μυστήρια τελοῦνται* (s. die Stellen in Steph. Thes. edit. Par.). Die Bedeutung dieser Namen wechselte mit der verschiedenen Gestalt des Benannten, nach und nach aber wurden sie gleichgeltend. An einigen Orten wird dreierlei unterschieden: die großen Klostergebäude, die in deren Nähe zerstreuten Wonhäuser (*σκήτια, ἀσκητήρια*) und die ganz entlegenen Waldhütten oder Zellen der Einsiedler (*σκηνή*). Die lateinischen Schriftsteller gebrauchen: monasteria, coenobia, claustra, diversoria sanctorum, mansiones, conventus (vgl. Augusti, Denkwürdigkeiten, Bd. XI, S. 456).

Die Vervielfältigung der Klöster ist, wie bemerkt, mit reißender Schnelligkeit erfolgt. Von dem Heimatlande Ägypten verbreiteten sie sich nach Palästina, Syrien, Kleinasien, mit weniger Glück nach Nordafrika. Im Abendlande ging Italien mit Mailand und Rom voran, dann folgten die Küsteninseln von Italien und Dalmatien, dann Südgallien, wo sich bei Turonum, Massilia, Pictavium und auf der Insel Lerina und den Stoechaden ausgezeichnete Mönchsitze erhoben. Im 6. Jarhundert gab die Gründung von Monte Cassino (529) einen neuen, den Verhältnissen des Abendlandes angepassten und daher durchgreifenden Anstoß, welcher in allen westlichen Ländern die zalreichste Nachamung fand. Von nun an schlägt die Ausbreitung der Klosterstiftungen einen doppelten Weg ein; sie folgt **erstens** den Fortschritten der christlichen Missionstätigkeit und Kultur, und sie dient **zweitens** den unaufhörlich sich erneuernden Bestrebungen des Mönchsgeistes im Inneren der Christenheit. Klöster bezeichnen daher ebenso nach außen hin die Grenzen und den Umfang der Kirche, indem sie z. B. in England, Irland, Deutschland und im Orient gleich Festungen das Eroberte beschützen und gleich Pflanzstätten den gewonnenen Boden anbauen und pflegen, wie sie andererseits im Inneren dem asketischen Triebe Befriedigung geben und eine eigentümliche religiöse und sittliche Aufgabe übernehmen. Sie haben nach beiden Richtungen Bedeutendes geleistet.

Versuchen wir jetzt, die Entwicklung des Klosterwesens one Rücksicht auf die inneren Angelegenheiten und auf die einzelnen Mönchsregeln im allgemeinen zu verfolgen. Die Rückwirkung auf die mönchische Lebensfürung selber war durchgreifend und im ganzen woltätig. Das klösterliche Band und Gesetz verwandelte die selbstgewälten Tugenden der Mönche in Pflichten und diente dazu, dass individuelle Willkür und Überspannung der Einzelnen gemäßigt, die Masse der Rohen und Trägen in Zucht genommen und überhaupt ein gemeinsamer sittlicher und religiöser Standescharakter ausgeprägt wurde. Das alles gelang aber nur zum teil, so dass mit den Vorzügen dieser Lebensweise auch deren Gebrechen und Ausartungen durch die Gemeinschaft mehr ins Große getrieben wurden. Noch wichtiger wurde die durch die Klöster herbeigefürte kirchlich-volkstümliche Stellung des Mönchstandes. Die Wirksamkeit dieser Anstalten nach außen war zu groß, sie wurden vom Volke zu sehr geschätzt und von den Klerikern zu stark hervorgehoben und benutzt, um auf die Länge in einem ungewissen Verhältnis zum öffentlichen Leben verharren zu können. Sie rückten in die Nähe der Städte und wurden Bestandteile des kirchlichen wie des bürgerlichen und statlichen Organismus; und da sie Keinem ganz angehörten, mit beiden aber ihrer Natur nach

etwas gemein hatten: so fiel ihnen jene Mittelstellung zu, aus welcher ihre wechselvolle Geschichte erst verständlich wird. Sie in dieser Stellung, die freilich dem geistlichen Verbande ungleich mehr als dem weltlichen angehörte, zu schützen, aber auch zu bewachen und in Schranken zu halten, ist der Zweck zalreicher kirchlicher Vorschriften, an welchen schon die älteren Synoden reich sind. Das Konzil zu Chalcedon stellt can. 4 jedes Kloster und dessen Vorstand unter die Aufsicht seines Parochialbischofs; dieser überwacht den Abt und zieht ihn zur Rechenschaft (Conc. Aurelian. I, can. 19), verrichtet auch im Kloster die ihm allein zustehenden Handlungen der Konfirmation, Ordination und der Weihe des Chrisma. One seine Zustimmung dürfen keine Gebetshäuser oder Mönchswonungen errichtet werden (Chalc. ibid. can. 4, 8. Cassian Collat. XVIII. cp. 7. 8), die vorhandenen aber verbleiben ihrer Bestimmung, es ist nicht erlaubt, sie weltlichen Zwecken einzuräumen (Chalc. can. 24. Conc. Nic. II. c. 13). Schon der Abt soll sein Kloster nicht beliebig verlassen, viel weniger dürfen Mönche one dessen Willen und one Empfehlungsschreiben wandern, vagiren oder sich in einzelnen von der Gesellschaft entfernten Zellen niederlassen (Conc. Venet. can. 6. 7). Die letzte häufig widerholte Bestimmung war um so nötiger, je mehr anfänglich die Ordnung unter dem Unfug der wild umherschweifenden Mönchshorden gelitten hatte. Daher werden solche Herumtreiber (gyrovagi s. d. Art.) als Flüchtige angesehen, und was sie etwa erworben, wird zum besten des Klosters eingezogen. Der Abt, dessen Wal den Mönchen selber in der Regel zusteht, ist nicht berechtigt, mehreren Klostergesellschaften zugleich vorzustehen (Conc. Agath. c. 39. Venet. c. 8). Der Unterschied zwischen dem freien formlosen Anachoretentum und dem geregelten Klosterverbande soll auch im einzelnen gewart bleiben. Eremiten also, die in schwarzen Kleidern und mit langen Haren in den Städten umherziehend durch unstäten Verkehr mit Männern, Frauen und Laien ihren Stand in Verruf bringen, haben entweder förmliche Aufnahme in ein Kloster nachzusuchen, oder sie müssen in die Einöde zurückkehren, von der sie den Namen tragen (Conc. quinis. c. 42). Wer dagegen in Städten oder auf dem Lande einsiedlerisch (ἐν ἐγκλείστραις) für sich leben will, muſs zuvor zwei Jare im Kloster zubringen, um durch Gehorsam auf seine schwierige Aufgabe vorbereitet zu werden (ibid. can. 41). Andere Satzungen haben ein durchaus disziplinarisches Gepräge; es gleicht militärischer Ordnung, wenn zuweilen die ganze Mönchsschar in Kohorten zu je zehn unter einem Dekane (s. Du Cange s. v.) oder hundert, von denen einer ein Aufsichtsrecht besaß, eingeteilt wurde (Hieron. ep. ad Eustoch.). Doch galt im ganzen das Prinzip der Gleichstellung sämtlicher Brüder oder Schwestern sowie der strengsten Unterordnung unter den Abt, die Äbtissin (ἀββᾶς, μανδρίτης, ἀρχιμανδρίτης, -δρίτις, ἡγούμενος, -μένη, ἐξάρχων, superior, prior, praepositus, abbas, pater, mater, abbatissa, domina). Doppelklöster, wo Religiöse beiderlei Geschlechts entweder in derselben oder in zwei dicht aneinanderstoßenden Anstalten lebten, entstanden schon im 4. und 5. Jarhundert und fürten natürlich zum Ärgernis; daher verbietet Conc. Nic. II. can. 20 (cum not. Balsam. Conc. Arelat. VI, can. 8) deren fernere Gründung, läſst jedoch die schon vorhandenen nach der Regel des heil. Basilius in der Weise fortbestehen, daſs beide Geschlechter in verschiedenen Gebäuden wonen und essen und nur für die nötigen Besorgungen unter Aufsicht der Äbtissin oder einer älteren Nonne miteinander Verkehr haben dürfen. Aufenthalt der Frauen im Mannskloster oder weibliche Bedienung sind untersagt (Nic. II, can. 18). In Bezug auf die Art des Zusammenwonens ergaben sich übrigens in den beiden großen Abteilungen der Kirche gewisse Unterschiede. In den älteren namentlich griechischen und orientalischen Klöstern wurde das Prinzip klösterlicher Einschließung und Verbindung nicht vollständig zur Darstellung gebracht. Häufig wonten die Mönche hier in einzelnen Zellen (ἔγκλειστρα, σκηνή, cellula), die sich um den Mittelpunkt eines größeren Cönobiums, welches als Versammlungsort und Andachtsstätte für alle diente, gruppirten, und diese oben schon bei dem Namen λαύρα angedeutete Kombination des anachoretischen mit dem cönobitischen Charakter hat sich an einigen Orten bis auf die neueren Zeiten erhalten. Anders im Abendlande, wo die Gebäude

meist groß genug angelegt wurden, um alle Mitglieder aufnehmen zu können; dies erleichterte die Klausur, verhütete das Umherschweifen, nötigte aber auch, den Abteien einen sehr bedeutenden Umfang zu geben. Doch entstanden zur Zeit des Cassianus auch in Frankreich und Spanien einige nach jener älteren Form angelegte Klöster. Die Wal des Ortes war nicht lediglich durch das Bedürfnis der Absonderung bedingt, auch Fruchtbarkeit, ja Schönheit der Gegend wirkten maßgebend, und jedermann weiß, wie glücklich, mit welchem Natursinn und Andachtsgefül oder auch mit welcher klugen Berechnung aller örtlichen Vorteile die Stätten nicht selten ausgesucht worden sind. Endlich mußte die Schwierigkeit der Verwaltung nach und nach Beamte und Geschäftsfürer notwendig machen, unter denen ein Ökonom schon Conc. Nic. II, can. 11 erwänt wird. — Dies sind kürzlich die Grundzüge des älteren Klosterwesens, und sie wurden auch dann nicht umgestaltet, als durch Eintritt vieler Mitglieder in den geistlichen Stand das Mönchtum mit dem Klerus zu verschmelzen anfing; auch der klerikalische Abt blieb dem Bischof untergeordnet, wärend er über die Laienmitglieder seines Klosters selbständig herrschte.

Zusammengesetzter werden alle Verhältnisse, indem wir uns dem Mittelalter nähern. Die Kirche wird abhängiger vom Stat; Bischöfe und Synoden unterliegen der Oberleitung desselben und werden nach anderer Seite hin zu willkürlichen Überschreitungen versucht. Zwar wachsen die Klöster an Zal wie an Ehren, aber sie werden in den Wechsel unruhiger und gewaltsamer Zustände hineingezogen und in ihren Fortschritten durch zalreiche Konflikte mit den zunächststehenden Mächten und Interessen ebenso sehr wie durch eigenen inneren Verfall gehemmt. Sie besaßen bald mehr, als sie ihrer Bestimmung nach bedurften. Zu dem eigenen mühsam errungenen Bodenertrag kamen zalreiche Schenkungen, die einen großen, zuweilen höchst beträchtlichen Reichtum begründen sollten. Der irdische Besitz wurde die Quelle zunehmender weltlicher Verwicklungen, das Reizmittel kirchlicher Eifersucht und Habsucht. Die Bischöfe, fortdauernd im Besitz ihrer Aufsichts- und Ordinationsrechte, fingen an, sich im 6. und 7. Jarhunderte die ärgsten Misbräuche zu erlauben, indem sie Äbte eigenmächtig wälten, Chrisma und Konsekration mit unerhörten Forderungen belegten. Es war daher nur gerechte Widerherstellung der Ordnung, wenn die Klöster z. B. Concil. Tolet. X. can. 3 von diesen ungebürlichen Lasten (commoda inhonesta) befreit und mit der Befugnis der freien Abtswal aufs neue begabt wurden (Planck, Geschichte der kirchl. Gesellschafts-Verfassung, Bd. II, S. 487 ff.). Allerdings wurde das Verhältnis des Episkopats zu den Klöstern in den einzelnen Ländern durch historische Verhältnisse verschieden modifizirt. Auf dem britischen und germanischen Boden war die christliche Bekehrung und Bildung meist von den Klöstern selber ausgegangen; das Volk verehrte dieselben als Heiligtümer und natürliche Inhaber aller geistlichen Mittel und Rechte, welche daher nicht one Schwierigkeit an das erst später erstarkende Episkopat übergehen konnten, wie die Geschichte der deutschen und englischen Missionen beweist. Umgekehrt hatte in Frankreich und Spanien die Hierarchie den Vorzug der Priorität, der sie das in ihren Verband eingetretene Mönchtum leichter beherrschen oder doch überwachen ließ (Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands, Bd. I, S. 303—307). Indes der festgewurzelte Zusammenhang des bischöflichen Regiments überwand diese Ungleichheiten, und wenn ausgezeichnete Klöster wie St. Gallen, Reichenau, St. Emmeran lange mit ihren Bischöfen rivalisirt haben, so glückte es doch nicht, sie ihrer Oberhoheit wirklich zu entziehen. Statt kirchlicher Unabhängigkeit erlangten die Klöster zunächst manche einzelne Vorteile auf dem Wege jener bekannten weitschichtigen Exemtionen und Privilegien. Könige und Fürsten waren zum teil ihre Stifter oder Beförderer, stellten sie daher unter ihren besonderen Schutz, leisteten Gewär für die Sicherheit der Besitzungen, verliehen Freiheit von der nächststehenden weltlichen Gerichtsbehörde, steuerten den bischöflichen Übergriffen, erlaubten sich aber auch als Patrone die Abtswalen zu leiten. Man unterschied daher nach Maßgabe der Stiftung oder der übernommenen Schutzherrlichkeit oder der verliehenen Freiheiten gewisse Arten: monasteria regia sive regalia, episcopalia, patriarchalia,

libera i. e. a jurisdictione. Wie früh die römischen Bischöfe ihrerseits sich der Klöster durch besondere Vergünstigungen angenommen haben, ist lange streitig gewesen, da die Kritik zuvor über eine ganze Anzal verdächtiger oder erdichteter Urkunden, dergleichen in den Mönchsvereinen selbst gemacht wurden, zu entscheiden hatte. Gregor I. war ihr ausgesprochener Freund, der ihren Vorteil und die Unantastbarkeit ihres Eigentums durch mehrere Verordnungen zu waren suchte. Dagegen ist das ihm beigelegte Privilegium S. Medardi von 594 wie manche änliche Urkunde entschieden untergeschoben (Launoji Opp. III, part. II, p. 90; Planck a. a. O. S. 529). Selbst das verdient keinen Glauben, dass Papst Zacharias auf Antrag des heil. Bonifacius das Kloster Fulda seiner eigenen geistlichen Aufsicht unterworfen und von jeder andern losgesprochen habe, wie ein vorhandenes Schreiben besagt (Schannat, Dioeces. et hierarch. Fuld. p. 233, vgl. Rettberg a. a. O. S. 613); denn obgleich in diesem Falle, da Bonifacius Bischof von Fulda war, keine fremden Rechte gekränkt worden wären, so war doch die Bitte des Bonifacius viel zu allgemein gehalten und gar nicht von der Art, um dieses damals noch unerhörte Privilegium zur Folge zu haben. Erst später finden sich sichere Beispiele dieser Art; um 989 gab Johann XV. den Abteien Herford und Corvey ungewönliche Schutzrechte, es ward ausgesprochen, dass, sobald ein Kloster sich dem Papste unmittelbar unterwerfe, die Ordinariatsrechte seines Bischofs aufhören müssen, und nach einem früheren vergeblichen Versuch gelang es endlich 1063, das berühmte Clugny der regelrechten Metropolitangewalt zu entrücken (vgl. Gieseler, Kirchengeschichte, II, 1. Abth., S. 305, 6). Diesen Fortschritten standen jedoch auf der andern Seite ebenso große und größere Gefaren und Verluste gegenüber. Wie Karl Martell schon eigenmächtig Klöster antastete, um die seiner Partei ergebenen Krieger an sich zu fesseln, so sind sie im 9. Jarhundert und unter dem schwachen Ludwig häufig von weltlichen Machthabern one weiteres geraubt worden. Wenn vornehme Laien ein solches Gelüste äußerten oder für Dienste belont werden sollten, kam es vor, dass ihnen der König ein Kloster zur Verfügung stellte oder sie einem solchen als Abba-comites vorordnete, wodurch sie zugleich zum Genuß und Besitz der Güter gelangten. Namentlich wurden die monasteria regalia in dieser Weise geschädigt, und wenn nicht die Kirche mehr Schonung gezeigt, wenn nicht die Klöster aus ihrem Verfall sich zu neuem Ansehen emporgehoben hätten, so hätte dieses mehrseitige gewaltsame Andringen auf das gleichsam neutrale Gebiet des Mönchtums damals leicht zu einer Säkularisation im großen Umfange hinfüren können. Von der Verfassung sei nur bemerkt, dass sie im Ganzen dieselbe blieb, obgleich zuweilen der Fall eintrat, dass mehrere Stifter von demselben Abt verwaltet wurden.

Wir gehen zu der folgenden Hauptepoche über, welche, wenn wir erschöpfend verfaren dürften, uns eine unendliche Menge historischer Einzelheiten darbieten würde, so mannigfaltig entwickelte sich das Klosterwesen in einer Zeit, welche zugleich die Blütezeit des Mittelalters und des Papsttums war. Staunen erregt zunächst die ungeheure Vermehrung der klösterlichen Stiftungen. Jedes Land war allmählich mit ihnen besäet, jede große Stadt muſste diese Anstalten in ihre Mitte oder Nähe aufnehmen, in England allein entstanden in der Zeit von Wilhelm I. bis Johann one Land 156 Klöster (Raumer, Hohenst., Bd. VI, S. 238). Der großartige Aufschwung war wesentlich durch die Ordensstiftungen hervorgebracht. Nachdem bisher jedes einzelne Kloster nur sich selbst, seiner Regel und seiner Parochie angehört hatte, gründeten sich die Cluniacenser als ein viele gleichartige Sitze umfassender und darum beliebiger Ausdehnung fähiger Mönchsverein. Dieselbe Einrichtung ging auf die Cistercienser und nächstfolgenden Orden, die Bettelmönche und zum Teil die Ritterorden über, und gewissermaßen war damit der erste Anfang des Cönobitenlebens wider aufgenommen, wo unter desselben Pachomius Leitung zalreiche, aber kleine Mönchswonungen mit einander in Verbindung gestanden hatten. Jetzt erwuchsen also bedeutende in sich gegliederte Körperschaften, die sich kolonieenartig in alle Länder verpflanzten, one den Zusammenhang mit sich selbst und ihrem Ausgangspunkt oder Stammkloster zu verlieren. Die Gleichheit der Regel und Verwaltung erzeugte eine gewisse Richtung

des Geistes und der Bestrebungen. Welche Wirksamkeit konnten sich diese Korporationen geben, welche Kräfte des kirchlichen Geistes in sich hineinziehen, welcher Wettstreit, aber auch welche Eifersucht musste unter ihnen erwachen (vgl. Planck, Bd. IV, Abth. 2, S. 516)! Der kultur-historische Einfluß einzelner Kongregationen war vielseitig und bedeutend; daß er sich durch Pflege des Ackerbaues wie durch Predigt und Missionstätigkeit auf ganze Gegenden erstrecken konnte, erhellt unter anderem aus der Geschichte der Cistercienser. Die Verfassung gestaltete sich in den verschiedenen Orden nicht auf dieselbe Weise. Die älteren, wie die Cistercienser, vereinigten mit der nötigen Einheit eine gewisse aristokratische Gleichstellung aller Theile. Das Stammkloster genoß den Vorzug des Alters, von ihm wurden die Visitationen verfügt, in ihm versammelten sich die regelmäßigen Generalkapitel, wärend jedoch die allgemeinen Beschlüsse aus dem gleichen Stimmrecht aller Äbte und Deputirten hervorgingen. Weit monarchischer erscheint die Regierung der Bettelorden, da sich diese nicht um den Mittelpunkt ihres lokalen Ursprungs gruppirten, sondern im Ordensgeneral ihre Spitze hatten, der gewönlich zu Rom, umgeben von einem Kollegium von Beisitzern, residirte. Unter diesem standen dann die Provinzialen der Länder und die Prioren, bei den Franziskanern Guardiane, d. i. Wächter der einzelnen Abteien, welche wider durch Deputationen, Generalversammlungen und Anteil an den Walen ins Gleichgewicht gebracht und in lebendiger Gemeinschaft erhalten wurden. Es erhellt leicht, welchen höheren Grad von Zusammenwirkung diese aristokratisch abgestufte Monarchie erlaubte. Wie ein so verwalteter Mönchsstat die damalige Verfassung der Kirche selber in sich abbildete: so konnte er sich auch deren Tendenzen enger anschließen, zumal da zwischen dem Papst und dem Ordensgeneral der leichteste Verkehr entstehen musste. Davon gibt die Geschichte der Bettelmönche Zeugnis, und dasselbe Verfassungsprinzip ist in seiner schärfsten Folgerichtigkeit auf die Jesuiten übergegangen, so bestimmt diese auch von den überlieferten Formen des Klosterlebens sich ablösten. Indem übrigens jede Kongregation ein Ganzes für sich bildete, wollte sie von allen Vermischungen mit anderen frei bleiben. Die Quellen des wachsenden Reichtums, welchen nur die Mendikanten zurückwiesen, waren die schon angegebenen, nur daß sie jetzt noch reichlicher floßen, also Schenkung im ausgedehntesten Maß, Ankauf und Tausch, sogar Erbschaften, denn unter Beschränkungen wurde es den Klöstern verstattet, gleich weltlichen Personen zu erben, dazu Zehnten und sonstige Privilegien. Manche Vermächtnisse bezogen sich auch auf ganz spezielle Vorteile oder Genüsse, z. B. des Weines. Daß und auf welchem Wege selbst die Bettelmönche allmählich untreu geworden, ist bekannt. Fügen wir die Verleihung von Kirchen hinzu, so fürt dies auf das nunmehrige Verhältnis zum Klerus. Die Bischöfe behaupteten fortdauernd den Standpunkt ihrer höheren Regierungsgewalt, mussten sich aber, wiewol sie im Einzelnen zur Schadloshaltung viele Gelegenheit hatten, doch immer mehr Ausnahmen und Abzüge gefallen lassen. Nachdem noch Calixt II. 1122 den Mönchen die Befugnis zum Beichtehören, Krankenbesuch und zur öffentlichen Abhaltung der Messe abgesprochen hatte, wurden doch bald Pfarreien mit Mönchen besetzt und Kirchen den Klöstern zugewiesen, mit oder one Schonung der bischöflichen Rechte. Dies geschah teils durch päpstliche Schutzbriefe, teils durch weltliche Patrone, zumal bei Klosterdörfern. Die Bischöfe duldeten diesen Raub, verschmähten aber auch nicht, den Klöstern gewisse Altäre ihrer Kirchen gegen Entschädigung abzutreten (Planck a. a. O. S. 537 ff.). Die unerhörten klerikalischen Freiheiten der Bettelmönche veranlassten neue Angriffe auf die bestehende Ordnung. Auf diesem Wege drohte die Kirche von den Klöstern absorbirt zu werden, wenigstens doch der gesamte Klerus in zwei selbständige und gleichberechtigte Hälften auseinander zu gehen. Man vergesse jedoch, um diese Misverhältnisse nicht zu überschätzen, Zweierlei nicht, erstens daß einzelne Orden sich den kirchlichen Gehorsam ausdrücklich zur Pflicht machten, wie denn der hl. Bernhard (De considerat. III, cap. 4 de officio episc. cap. 9) ein Gegner der Emanzipation war; dann aber auch, daß die großen Päpste den hierarchischen Verband zu schonen und die beiderseitigen Interessen mit kluger Vorsicht abzumessen wußten. Im allgemeinen wurden, seit-

dem die Cluniacenser sich dem römischen Stule unmittelbar angeschlossen hatten, allerdings die Päpste die natürlichen Schutzherren der Orden; wie hätten sie ihr Vorrecht der Ordensbestätigung unterschätzen und karg sein sollen gegen ihre treuesten Bundesgenossen? Einen großen Teil dessen, was diese an Vorteilen und Auszeichnungen erlangt haben, verdanken sie jener mächtigen Hand. Von den Privilegien, welche die Päpste erteilten, betreffen einige wider das Verhältnis zum Episkopat; der Bischof soll sich nicht in die Abtswal mischen, die ihm obliegenden Funktionen unentgeltlich verrichten u. s. w. Dazu kam ferner Unverletzlichkeit der Güter, Baubefugnis, Erbfähigkeit, Freiheit von Zehnten und selbst von weltlicher Jurisdiktion und Ablässe (Raumer a. a. O. S. 374). Wenn einzelne Klöster im 12. und 13. Jarhundert von den Folgen des ihrer Gegend auferlegten Interdikts losgesprochen wurden, so bezeichnet dies schon einen hohen Grad kirchlicher Bevorzugung. Indessen vergaßen dabei die Päpste den eigenen Vorteil keineswegs, sie erlaubten sich dafür Eingriffe aller Art, verlangten Gehorsam im weitesten Sinn, nahmen Opfer und Beisteuern an. Als die Energie des Klosterlebens abnahm und sich in späteren Stiftungen nur der Charakter der früheren in schwächlicher Nachbildung widerholte, empfand auch das Papsttum diesen Verlust, und es blieb ihm dann nichts übrig, als sich selbst und immer nur sich selbst zu privilegiren. Mit der Welt und dem Adel blieben die Klöster durch gegenseitige Gunst und Unterstützung sowie als Zufluchtsstätten für vornehme Söne und Töchter in Verbindung. Zum Schutz gegen räuberische Anfälle und zur Ausfürung der Kriegs- und Lehnpflichten diente das Institut der Kast- oder Klostervögte; diese Stellen sollten durch freie Wal und nie erblich besetzt werden, aber sie waren zu reichlich dotirt, um nicht zu habsüchtiger Zudringlichkeit zu verlocken. Zuweilen wurden Schutz und Obhut vom Landesherrn übernommen, sodass in demselben Kloster kaiserliche und päpstliche Privilegien sich vereinigen konnten. Von der allgemeinen Lehnsverbindlichkeit und von Steuern sind jedoch die Klöster niemals entbunden gewesen und die ihnen bewilligte eigene Gerichtsbarkeit erstreckte sich selten auf die schweren Verbrechen. Auch wurden sie durch verwickelte Geldprozesse stets wider in die weltliche Rechtspflege hineingezogen. Endlich ist leicht einzusehen, dass bei der Weitläuftigkeit der Geschäftsfürung und der zunehmenden Üppigkeit eine immer größere Anzal von Ämtern üblich werden musste. Neben dem Abt und Prior werden der Ökonom, der Kämmerer, Kantor, Schatzmeister, Kellermeister, Küster genannt, geringere Dienste wurden von Laien geübt, und schon darum hörten die Laienbrüder niemals auf, in gewisser Anzal jedem Kloster beigeordnet zu sein.

Zur Ergänzung möge noch aus den über Deutschland vorliegenden Nachrichten Einiges eingeschaltet werden. Die Gründung der Institute war hier entweder von Geistlichen, zuweilen Bischöfen oder auch von Adeligen, seltener von Königen ausgegangen; daran knüpfte sich eine Rechenschaftspflicht nach der einen oder anderen Seite. Jedes Kloster bildete noch ein Ganzes für sich, nur Häuser von gleicher Stiftung konnten in eine Art von Verbindung treten. Die Zal der Bewoner mochte sich von etwa 300 bis über 2000 erstrecken; für eine so beträchtliche Bevölkerung sollte jeder Bedarf bei der Hand sein, daher waren Räumlichkeiten aller Art für Gäste, Kranke, Schule, für Vorräte, Ställe, Gärten und Feldbau erforderlich. Nicht weniger verzweigten sich die Beschäftigungen, der Tag verlief wärend der regelmäßigen kanonischen Stunden und unter den immer schwieriger werdenden Pflichtübungen der Schule und des Unterrichts wie jeder anderen häuslichen und ländlichen Arbeit. Auf den Abt folgten als Klosterbeamte der Präpositus, Dechant, Küster, Kellermeister (cellarius), der alle Geräthschaften unter sich hatte, und der Pförtner. Die einfach strenge Benediktinerregel hat schon damals manchen Ausnahmen unterliegen und in Bezug auf Speise und Trank einer reichlicheren Verpflegung weichen müssen. Bei der stetig geübten Gastfreundschaft fehlte es dem Einerlei des Klosterlebens nicht an Abwechselung; und nehmen wir hinzu, dass einzelne großartig entwickelte Anstalten, wie St. Gallen, auch mit Zinsleuten, Edelknechten, Rittern Verkehr hatten und zalreiche Pfarrpfründen ihnen zugewiesen waren: so entsteht das Bild einer kleinen

Welt, die geistliche, gelehrte und irdische Interessen umfaſste und Neigungen verschiedener Art Narung geben konnte. Aber je mehr Berürungen nach Außen, desto schwerer ließ sich das Prinzip der Selbstverwaltung und Selbstbefriedigung durchfüren. Das Recht der bischöflichen Oberaufsicht und Gerichtsbarkeit kollidirte mit der disziplinarischen Vollmacht des Abts, die Freiheit der Abtswal wurde gestört oder abhängig von der Bestätigung des Bischofs, aber auch umgekehrt die Befugnis des Ordinariats durch königliche Privilegien verkürzt, jede Unregelmäßigkeit läſst sich nachweisen. Der wachsende klerikalische Bestandteil, — denn selbst Mönche mit Bischofsweihe werden genannt, — machte den geordneten Beistand der kirchlichen Verrichtungen entbehrlicher. Wir denken dabei an die Zustände des achten und der nächsten Jarhunderte; schon damals, wie bemerkt, erlaubten sich die Päpste zuweilen willkürlich einzugreifen, und diese Beispiele deuten auf eine Folgezeit, welche die Klöster völlig unter die päpstliche Oberleitung stellen sollte (Rettberg, Kirchengengeschichte Deutschlands, I, S. 668 ff.).

Kürzer dürfen wir uns in Bezug auf die griechische Kirche fassen. Bei gleicher religiöser und asketischer Wichtigkeit haben sich die Klöster hier nicht als in sich verbundene Korporationen organisiren und verbreiten können, weil Kirche und Hierarchie von keinem Centrum des Papsttums zusammengehalten wurden; aber auch in ihnen haben gelehrte Betriebsamkeit und mancherlei Kunstfertigkeit eine Freistätte gefunden. Ein Unterschied monarchischer und aristokratischer Verwaltung dieser Institute läſst sich auch im Orient nachweisen. Anzal, Macht und volkstümlicher Einfluſs der Klöster waren schon zu den Zeiten des Bilderstreits ungemein groß, und vergeblich widerstanden ihnen die bilderfeindlichen Kaiser. Mönchische Wonungen, Zellen und Lauren und Besitzungen aller Art überdeckten das Land. Zwar verbot am Ende des 10. Jarhunderts der Kaiser Nicephorus Phokas die Vermehrung der Klostergüter durch neue Schenkungen (Nicet. Choniat. VII, 3), aber schon der jüngere Konstantinus Porphyrogenetus muſste, unfähig, diesem kirchlich-volkstümlichen Hange Halt zu gebieten, die Verordnung wieder aufheben. Es kam dahin, daſs die Zal der Klöster die der Dörfer und Städte überwog, daſs sie Alles in ihrer Nähe sich zinsbar machten, den Ackerbau beherrschten, dem Kriegsdienst und Bürgertum die nötigen Kräfte entzogen. Die Kaiser selbst waren Urheber dieses wuchernden Übermaßes, bald durch verschwenderische Spenden, bald durch regelmäßigen Unterhalt aus dem eigenen Schatz. Eine Klosterherrschaft, wie sie schon im Zeitalter der Komnenen bestand, ist in der westlichen Kirche nicht erreicht worden. Zwar kam es auf Seiten der Griechen, wie im Orient überhaupt, nicht zu eigentlichen Ordensbildungen; die einzelnen Lauren und Cönobien standen für sich oder wurden nur durch örtliche Zusammengehörigkeit zu einem größeren Ganzen verbunden, aber desto willkürlicher konnten sie sich bewegen. Die bischöfliche Aufsicht, welcher sie unterlagen, war gesetzlich ungefär dieselbe, wie anderwärts, hinderte sie jedoch nicht, gegen den Erzbischof, wie des Eustathius Beispiel beweist, zu konspiriren (vgl. Tafels Vorrede zu Eust. Betrachtungen über den Mönchsstand). In späteren Jarhunderten finden wir sie bei jeder kirchlich-politischen Parteiung beteiligt, zuweilen im Interesse der Hierarchie, wie wärend der arsenianischen Spaltung, öfter aber mit den Kaisern verbunden und von ihnen zu politischen Geschäften benuzt. Dasselbe Zeitalter bezeugt ihre Blüte, aber auch ihren Sittenverfall. Im allgemeinen haben die Klöster den Standpunkt der griechischen Orthodoxie gegen alle Unionsversuche hartnäckig festgehalten, so daſs auch nach der türkischen Eroberung sich in ihnen das engherzigste Bewuſstsein der einzig waren Kirchlichkeit und des rechten Glaubens fortpflanzte.

Mit der Reformation entstand ein gewaltiger Riſs auch in dieser Richtung des kirchlichen Lebens. Es beginnt das Zeitalter der Säkularisationen, durch welche die lang bewarten klösterlichen Güter den gemeinnützigen Zwecken des Unterrichts und der Wissenschaft zugewiesen, vielfach aber auch der Welt und den Fürsten zu beliebigem Gebrauche überlassen und von diesen sogar zur Ausgleichung politischer Schwierigkeiten verwendet wurden. Die Gebäude muſsten andere Be-

woner in sich aufnehmen oder sie zerfielen in Ruinen, die noch heute an eine vergangene Herrlichkeit erinnern. Aber auch innerhalb der katholischen Kirche verliert von nun an die Geschichte der Klöster an selbständigem Interesse. Die römischen Dekrete erneuerten das Aufsichtsrecht der Bischöfe über die Klöster, stellten dieselben aber sämtlich unter päpstliche Oberhoheit, und das Tridentinum bestimmte, daſs alle unabhängigen Klöster zu gegenseitiger Oberaufsicht in Kongregationen zusammentreten sollten (cf. Libri symb. eccl. cath. ed. Klener et Streitw. II, p. 178 sqq.). Aus solcher Vereinigung erwuchsen in Frankreich die neueren Benediktiner und Mauriner und Väter des Oratoriums mit ihren außerordentlichen literarischen Verdiensten; was gelehrte Zurückgezogenheit im Bunde mit unermüdlichem Fleiß und hervorragender Begabung vermag, haben sie geleistet. Abgesehen von ihnen und von den Jesuiten, die an eigentliche Klöster nicht gebunden waren, sind unter den jüngeren Stiftungen, meist Nachbildern der älteren Orden, nur wenige zu einer weitgreifenden Wirksamkeit gelangt, diese aber vorzugsweise zu einer praktischen. Indem die römische Kirche sich hierarchisch wider herstellte und in den Jesuiten ein gewaltiges Werkzeug der Vertheidigung und des Angriffs empfing, traten übrigens die Klöster in eine bescheidene Stellung zurück, obgleich sie fortfuren in ihrem Geschäft und sich den Pflichten des Unterrichts, der Volkserbauung und Predigt wie der Krankenpflege nicht selten mit Glück widmeten. Die ideale Bedeutung und der romantische Reiz waren von ihnen gewichen; die Welt, besonders der höheren Stände, erwartete nichts Großes von ihnen, daher hörte sie auf, zu spenden und zu opfern und das Liebste ihnen anzuvertrauen. Moderne Begriffe von Bildung, Tätigkeit und Wolstand schwächten selbst in der katholischen Christenheit die ihnen zugewendeten Neigungen. Je nach dem Geiste der Regierungen und Volksinteressen ist ihr Schicksal in den einzelnen Ländern ein verschiedenes gewesen, überall aber haben sie sich erst nach schweren Gefaren und großen Verlusten mit Hilfe der Kirche, die sie niemals aufgab, wider zu einiger Existenz und Festigkeit emporgearbeitet. In Frankreich folgte auf die glänzendste Tätigkeit der Kongregationen eine zunehmende öffentliche Geringschätzung aller derartigen Institute. Die Revolution dekretirte 1789 die Aufhebung der Klöster und Orden, und dieses Beispiel muſste in mehreren nachher dem französischen Reich einverleibten Ländern nachgeamt werden. Allein Napoleon restituirte die barmherzigen Schwestern und die Lazaristen, und Pius VII. setzte nach seiner Rückkehr (1814) alles daran, um mit den Jesuiten auch die entweder aufgelösten oder beträchtlich verminderten Stifter in ihre Rechte zurückzufüren, die Orden gelangten zu neuer Anerkennung. Dies geschah durch Konkordate mit Frankreich, Bayern, Neapel, obgleich nicht in dem Grade, wie es verheißen war, da die Widererstattung der Güter große Schwierigkeiten bot. Liebesdienst und Krankenpflege haben am meisten dazu gedient, von ihrer Unentbehrlichkeit zu überzeugen. In Frankreich wurde ihnen an einigen Orten ein Theil ihres alten Glanzes zurückgegeben, sie besaßen seit 1816 wider das Recht des Gütererwerbs und vermehrten sich nach der Julirevolution, änlich in Bayern. In Oesterreich haben sie sich von dem empfindlichen durch die Reformen Josef II. erlittenen Abbruch an Zal und Mitteln einigermaßen erholt. In dem Gebiet des früheren Kirchenstates befanden sich 1871 ungefähr 1800 Mönchs- und 600 Nonnenklöster der verschiedenen Orden. Rom selbst, der Sitz der meisten Generalate und Kongregationen, hatte deren 30, Neapel früher mehr als 100. In Spanien hatten die Klöster schon unter der franz. Herrschaft zalreiche Gebäude und Einkünfte eingebüßt. Später verhängte ein Dekret Dom Pedro's 1835 die Säkularisation aller Mönchsklöster, deren Konvente weniger als zwölf Mitglieder umfassen, womit 900 geistliche Häuser eingezogen wurden. Dieselbe Maßregel wurde bald nachher noch auf viele andere Konvente, Kollegien und Kongregationen dergestalt ausgedehnt, daſs das Edikt von 1836 nur einer beschränkten Zal von Anstalten für Mission und geistlichen Unterricht Schonung gewärte. Ein gleiches Verfaren sprach in Portugal, wo 1821 noch 360 Mönchs- und 126 Nonnenklöster vorhanden waren, im Jare 1834 über sämtliche Häuser und Güter die Einziehung aus. Allein auch diesen in jenen Ländern höchst unvermittelten Gewaltschritt hat die

kirchliche Reaktion zum Teil wieder rückgängig gemacht. Papst Gregor XVI. annulirte 1841 den begangenen Kirchenraub, und obgleich er anfangs keinen Gehorsam fand, so gelang es doch Pius IX. nach langen Kämpfen durch das spanische Konkordat von 1847, die Wiedererstattung des noch vorhandenen Klosterguts auszuwirken, und in Portugal war schon früher ein Abkommen getroffen worden. Selbst neue Klöster wurden in einigen katholischen und protestantischen Ländern errichtet. In der katholischen Schweiz ist der Fortbestand der Klöster und deren Besitztum 1815 garantirt, deren Wirksamkeit sogar gefördert worden. Im deutschen Reich haben die gemeinnützigen Anstalten unangetastet fortbestanden.

Was die griechische Kirche betrifft, so sind in Rußland die Klöster der höheren Klassen eng mit der Geistlichkeit verbunden und werden seit der Einziehung des Kirchenguts vom State unterhalten; zu ihnen, deren Zal beschränkt ist, kommen noch viele klösterliche Privatanstalten. Dem Volke sind sie heilig als Inhaber kostbarer Reliquien und Wunderbilder. In Griechenland hat die permanente Synode von 1835 nur wenige dieser Anstalten übrig gelassen. Wer Klöster im antiken Stile sucht, der wende sich nach dem Orient, Ägypten, Armenien, Syrien, der Levante und dem gelobten Lande. Hier bestehen sie noch, zwar arm an Geist und Gesinnung, meist entleert von ihrem früheren Besitz an Handschriften und Kostbarkeiten, oft nur tote Hüllen und schwache Träger beschränkter Mönchstradition, aber in unveränderten Formen festhaltend an der Gewonheit des Daseins und woltätig durch Gastfreundschaft und Pflege heiliger Stätten. Die Athosklöster (s. d. Art.) sind die merkwürdigste Reliquie dieser Art. Außerdem erinnern wir an die koptischen Klöster nahe der Gegend, aus welcher das Klosterleben stammt, und von wo neuerlich die wertvollen syrischen Manuskripte nach England gebracht wurden, das lateinische und die griechischen Klöster in Jerusalem, das Sinaikloster, die abyssinischen, jakobitischen, die albanesischen (wie Meterra und Barlaam) und das berühmte Etschmiazin in Armenien (vgl. Curzon, Visits to monasteries in the Levant, Lond. 1850, deutsch von Meißner, Leipz. 1851. Über die älteren syrischen und nestorianischen Klöster siehe Assemanni, Bibl. orient., III, p. II, pag. 847 sqq., außerdem in statistischer Beziehung Binterim, Kathol. Denkwürd., Bd. III, Th. 2, 447—482, dazu K. Ritter an zalreichen Stellen seiner Erdkunde von Afrika und Asien).

Der Klosterbau läßt die allgemeinen Unterschiede der byzantinischen, römischen und deutschen Kirchenbaukunst erkennen, ist aber übrigens durch die Lebensbedingungen der Bewoner bestimmt worden. Das Bedürfnis des Schutzes und der Abschließung machte eine Umfriedigung aller Gebäude sowie des Hofraumes und Gartens durch Mauern nötig. Im unteren Stockwerk pflegte das Sprechzimmer, das Refectorium und der Versammlungssal angebracht zu sein, im oberen die Zellen, welche durch einen Gang unmittelbar mit dem Chor der Kirche in Verbindung standen. In vielen älteren Klöstern waren keine Zellen, sondern ein allgemeiner Schlafsal, in dessen Mitte das Bett des Abtes stand. Dieser Sal hieß dormitorium (dortoir). Vgl. Du Cange s. v. Andere Räume, wie Schatzkammer, Bibliothek, Unterrichtszimmer, Fremdenzimmer, Wirtschaftshäuser und Keller waren in ihrer Ausdehnung von den Mitteln und dem Charakter des Klosters abhängig. Einiges in der äußeren Einrichtung, wie der in der Mitte angebrachte Brunnen oder die Fontäne, ist den griechischen Klöstern besonders eigentümlich. Schmuck und seine künstlerische Ausfürung sowie reiner Baustil konnte hauptsächlich an der Klosterkirche, den unteren Gängen, dem Kreuzgang, welcher allein schon manche Ruine noch heute besuchenswert macht, und dem Eingangstor hervortreten. Da die Baukunst und zuweilen die Malerei sich auch in den Händen der klösterlichen Laienbrüder befand, da kirchlicher und klösterlicher Kunstsinn lange verbunden waren, dürfen wir uns nicht wundern, wenn neben den Kirchen des Mittelalters auch manche herrliche Benediktinerabtei Studium und Bewunderung der Nachwelt auf sich gezogen hat. Die sogenannte Certosa bei Pavia gehört zu den schönsten und das Dominikanerkloster von St. Marco

in Florenz zu den merkwürdigsten Bauwerken dieser Gattung. Übrigens vgl. „Mönchtum“, wo sich auch die hier nicht erwänte allgemeine Litteratur besser zusammenstellen läßt. **Gaß.**

Klopstock (Friedrich Gottlieb) ist geboren am 2. Juli 1724 zu Quedlinburg, wo die Familie seit der Mitte des 17. Jarh.'s ansässig war. Des Dichters Urgroßvater, Daniel K., war Kammerverwalter des Stifts, sein Großvater Advokat, sein Vater, Gottlieb Heinrich (geb. 1698), gleichfalls Jurist, fürte den Titel eines Kommissionsrats. Eine tief angelegte kräftige Natur, von nicht gewönlichem persönlichen Mut, ernster Lebensanschauung und seltener Bekenntnisfreudigkeit, mit der er jeder frivolen Äußerung in gesellschaftlichen Kreisen tapfer entgegentrat, glaubte er auf Grund der hl. Schrift, „daß viele Dinge wirklich seien, welche weder ausgerechnet, abgewogen, noch gemessen werden können“, verehrte in der Naturwelt die „reservata majestatis supremae“ und bekämpfte bei jeder Gelegenheit die damals einreißende, ihm gründlich verhaßte Freigeisterei. Er starb 1756, von seiner Gemalin Anna Maria Schmidt aus Langensalza (geb. 1703) lange überlebt. Aus ihrer Ehe entstammten 17 Kinder, 8 Söne und 9 Töchter, unter ihnen als Erstgeborener Friedrich Gottlieb. Geistig gerichtet wurde der Knabe insbesondere durch den großartig energischen und intuitiv angelegten Vater, sowie durch die väterliche Großmutter. Sie erzälte den Kindern mit der ihr angebornen eigentümlichen Darstellungsgabe die biblischen Geschichten, unter denen besonders die von Josef einen nachhaltig tiefen Eindruck auf das Gemüt des Dichters machte. Als er etwa 9 Jare alt war, pachtete der Vater das Ökonomieamt Friedeburg im Mansfeldschen, wo der Knabe dann unter der Aufsicht eines verständigen Hauslehrers und im Verkehr mit einigen adeligen Gespielen aus der Nähe in geistiger und körperlicher Frische erfreulich gedieh. Schon hier zeigte sich ein tiefes deutsches Naturgefül, wie es seine spätern Dichtungen offenbaren. Immer hat K. auf die Zeit in Friedeburg als auf die glücklichste seines Lebens zurückgesehen. Doch die Pacht ging nach etwa 4 Jaren zu Ende und die Familie nahm ihren Wonsitz wieder in Quedlinburg. Dreizehn Jare alt, besuchte er nun das dortige Gymnasium, one jedoch Freude am Studiren zu finden. Diese erwachte erst, als er durch die Bemühungen eines Verwandten nach 3 Jaren eine Freistelle auf Schulpforte (ursprünglich ein Cisterzienserkloster, Porta Mariae, auch Himmelspforte genannt) erhielt. Am 6. November 1739 ward er dort aufgenommen und unter die ersten Schüler der dritten Klasse gesetzt. Unter den Lehrern war es besonders der Konrektor Stübel, an dem er mit großer Hingebung und Verehrung hing und dessen Andenken er noch im Greisenalter feierte. Die altbewärte Tüchtigkeit der durch Herzog Moritz von Sachsen gestifteten evangelischen schola Portensis, in welcher die Knaben sechs Jare hindurch „in Sprachen, Zucht und Tugend“ unterwiesen werden sollten, übte auch auf K. den nachhaltigsten Einfluss. Hier ward der freie Sinn für antike Maße ausgebildet, der seine Dichtungen auszeichnet, und eine vertraute Bekanntschaft wie mit den Formen, so mit dem Geiste des klassischen Altertums erworben, durch die er später umgestaltend und neu belebend auf die deutsche Poesie einwirken sollte. Wärend die Beschäftigung mit dem klassischen Altertum auf die Gestalt seiner Dichtungen maßgebenden Einfluss gewann, wurde ihr Gehalt besonders durch die Lehrstunden mitbestimmt, in welchen das alte Testament erklärt und die Evangelien synoptisch gelesen wurden. Auch mit der deutschen Poesie machte sich K., so weit er konnte und wie verstohlen, gegen das Verbot der Anstalt, bekannt. Es war die Zeit des Streits zwischen den Leipzigern und den Schweizern, zwischen Gottsched und Bodmer, des tiefen unversönlichen Gegensatzes, der im J. 1737 sich vollends offenbarte an der Bedeutung, welche die beiden Schulen Miltons verlornem Paradiese in der Dichtkunst zuschrieben. Gottsched griff das ihm in innerster Seele widerwärtige Gedicht in der 2. Ausgabe seiner kritischen Dichtkunst an (1737). Dagegen schrieb Bodmer 1740 seine die neue Zeit eröffnende Schrift „Vom Wunderbaren in der Poesie“. Von den kritischen Schriften der Sachsen unbefriedigt, studirte nun K. neben Homer und Virgil die Handbücher von Bodmer

und Breitinger und sann über das Wesen der waren Poesie. An dem Bilde eines epischen Dichters, wie es Bodmer entworfen hatte, blickte er nach seinen eigenen Worten hinauf, wie Cäsar an dem Bildnisse Alexanders. Begeistert von Homer und Virgil, faſste er den Entschluſs, Heinrich den Vogler, den Befreier Deutschlands, dessen Vogelherd man in Quedlinburg dem Knaben gezeigt hatte, in einem Epos zu feiern (vgl. die Ode „Mein Vaterland"). Doch wurde dieser Plan wider verworfen. „In einer der glücklichsten schlaflosen Nächte war es wie durch eine plötzliche Eingebung, daſs der Messias als der würdigste Held, den ich besingen sollte, sich mir darstellte." Tag und Nacht beschäftigte nun den jungen Dichter sein großer Plan. Im Traume sah er die Gestalten der künftigen Dichtung, ganz der Bodmerschen Forderung gemäß, nach welcher das geforderte Epos der Zukunft wie im Traume geoffenbart scheinen sollte. Diese Wal geschah übrigens noch vor seiner Bekanntschaft mit Milton, dessen verlornes Paradies ihm nun erst wichtig und Gegenstand seines Studiums wurde. So entwarf er also noch auf der Schule den allgemeinen Plan zu dem vielumfassenden Werke, an dem er dann volle 25 Jare arbeitete.

Vor seinem Abgang von Schulpforte hielt er im Herbst 1745 eine lateinische Abschiedsrede, jene Valediktion, die uns glücklicherweise erhalten ist*). Sie verdient unser vollstes Interesse, zumal sie in den meisten Litteraturgeschichten zwar genannt, aber kaum einmal ihrem Inhalte nach mitgeteilt wird. Sie eröffnet neben der obengenannten Schrift Bodmers „Vom Wunderbaren in der Poesie" die neue Zeit und ist wol die bedeutungsvollste Rede, die je von einem Abiturienten gehalten ward. Nicht nur daſs sie als ein specimen für den Schüler wie für die Schule gelten kann: ihre Bedeutung reicht viel weiter; sie birgt schwellende Knospen, die sich bald voll und schön entfalten sollten. Man sieht, die lange Lehrzeit poetischer Schulübungen und armseliger, geistesleerer Nachamung, der lange Winter, wo alles dichterische Leben erstarrte und nur künstlich gemachte Blumen als ware Blüten figurirten, ist im Abzug, ein neuer schöner voller Frühling der deutschen Dichtung im Anzug begriffen: hier und da sogar schon inter folia fructus, gereift an der Sonne Homers. Denn endlich ist das griechische Epos wider verstanden und wie ein leuchtendes Meteor wirft K. die großen Gedanken eines Epos in die neue Zeit hinein. Ein deutscher Schüler verlangt hier nach einem großen Nationalepos, verlangt danach im Namen seines Volkes. Es soll ein solches geschaffen werden, aber, one daſs der jugendliche Redner es ant, ist es längst da. Diese Unkenntnis ist nicht K.'s Schuld: es war schmählich vergessen durch des ganzen Volkes Schuld. Bald darauf (1757) veröffentlichte Bodmer das damals von Niemanden mehr gekannte Niebelungenlied nach der von ihm entdeckten Hohenemser Handschrift, „das Lied für Jarhunderte", wie es Goethe nennt. Wenn K. in seiner Rede es so schmerzlich und bitter beklagt, daſs den Deutschen und nur ihnen ein Epos fehle, wärend alle andern Völker sich nationaler Epen erfreuten, so weiß er nichts von der Nibelungen Not, nichts von Kudrun, nichts vom Beowulf und Heliand, von Otnit, Hugdietrich und Wolfdietrich, von Ecken Ausfart, vom Rosengarten, von Walther und Hiltgunt, von Alpharts Tod und der Rabenschlacht, — des Kunstepos, der Artus-, Alexander- und Rolandsdichtung ganz zu geschweigen. Doch ist diese Unkenntnis nicht die Schuld des Verfassers: es ist die schwere nationale Schuld, der Fluch der Fremdländerei. Die „gewelschten Deutschen" hatten, wie Zincgref schon im J. 1624 klagt, undankbar gegen ihre Muttersprache und gegen sich selbst, mit der Geschichte, Sage und Poesie ihrer großen Vergangenheit gebrochen. Im Jammer des dreißigjärigen Kriegs hatte das Volk seine edelsten nationalen Güter verloren. Geschichte, Sagenstoffe und Lieder der Vorzeit, die Ideenwelt und der gesamte geistige Ertrag des deutschen Mittelalters war versunken und vergessen und damit war ihm zugleich aller Sinn und jedes Ver-

*) In Schmidlins Supplem. I, 113 f.; Cramer „Er und über ihn", 99—132; Freybe, Klopstocks Abschiedsrede über die epische Poesie, kultur- und litterargeschichtlich beleuchtet und mit der Theorie L. Uhlands über das Nibelungenlied verglichen, Halle, Waisenhaus 1868.

ständnis warer echter Poesie vollständig abhanden gekommen. Sollte nun doch nach Gottsched „das Ansehen und die Dignität der poetischen Rede in den Tropen und Schematen bestehen". Und mit ihm war eine Schar von Anhängern durch geistlose Nachäfferei des Auslands für die Entwürdigung der Dichtung, die sie adeln wollten, mit Erfolg tätig. Wurde doch auch in völligem Mangel alles praktischen Verständnisses ganz ernstlich Virgil der Vorzug vor Homer gegeben: Virgile est poli, Homère est tout rude. Mit all diesen Verkehrtheiten bricht Klopstocks Abschiedsrede. Homer, den er „ganz einfach und natürlich in seiner Pracht" nennt, ist ihm der Dichterfürst, aus dem er die großen Gedanken eines Epos schöpft und in die neue Zeit hineinträgt, und das hat er getan als 21järiger Schüler zur Beschämung der „gewelschten Deutschen", die vom Epos damals rein gar nichts verstanden und die ein Franzose, Namens Mauvillon, am Karolinum zu Braunschweig angestellt, mitten im eigenen Lande stolz herausfordern durfte: Nommez-moi un esprit créateur sur votre Parnasse, c'est à dire, nommez-moi un poète Allemand, qui ait tiré de son propre fond un ouvrage de quelque réputation; je vous en défie.

Nach seinem Abschied von Schulpforte begab sich K. im Herbst 1745 auf die Universität Jena, um Theologie zu studiren. Der Ton unter den dortigen Studenten, wie ihn 1744 Zachariä in seinem „Renommisten" beschrieben hatte, trug wesentlich dazu bei, daſs K. schon Ostern 1746 mit seinem Vetter Schmidt aus Langensalza nach Leipzig übersiedelte. Indessen hatte er in Jena die schon zu Schulpforte begonnenen drei ersten Gesänge des Messias vollends in Prosa niedergeschrieben, one ein ihm zusagendes episches Versmaß gefunden zu haben. Leipzig wurde für den Dichter bedeutsam durch die akademischen Freundschaften, die er hier schloſs. Gärtner, Andr. Cramer, A. Schlegel, Rabener, Zachariä, Giseke, Ebert, welche er in dem Odencyklus „Wingolf", sowie in einigen andern „An Giseke", „An Ebert" feiert, hatten sich zu einer Art poetischer Gesellschaft vereinigt und gaben die „Bremischen Beiträge" (so genannt von dem Verlagsort der Zeitschrift) heraus, in denen sie ihre poetischen Produkte nach voraufgegangener gegenseitiger Kritik veröffentlichten. K. wurde in die Gesellschaft aufgenommen und fand hier, was er lange suchte, hingebende Freunde. Auch dieser Freundschaftsbund war eine Reaktion gegen die Konvenienzwelt mit ihren steifen drückenden Fesseln, ellenlangen Titeln und geschraubten Komplimenten einerseits und gegen die Roheit und Renommisterei des studentischen Lebens andererseits. Gegenüber diesen beiden Extremen, wie sie auf kirchlichem Gebiete dem Deismus und dem Pietismus entsprechen, bildet sich hier ein fast leidenschaftlicher Sinn für Freundschaft aus im Gegensatz zu dem herzlosen Ceremoniell der Heuchelei und Lüge der damaligen Gesellschaftswelt. Durch diese seine Freunde angetrieben, dichtete K. einige Oden nach horazischem Vorbild. So stammt schon aus dem J. 1747 der „Lehrling der Griechen", „Wingolf", „Die künftig Geliebte", aus dem Jare 1748 „Selmar und Selma", „An Ebert", „An Giseke", „Die Stunden der Weihe", „An Gott", „Petrarca und Laura" u. a. Indessen hatte er für seinen Messias nach langem Suchen an einem Sommernachmittage 1746 das edle Gewand des Hexameters gewält. Zwar hatte ihm Prof. Christ, der als Antiquar und Liebhaber deutscher Dichtung gern von ihm besucht wurde, naiv gesagt, es wäre geradezu eine Tollheit, unserer Sprache Hexameter zuzumuten, indessen meinte K., es käme auf einen Versuch an; er machte ihn und derselbe gelang über Erwarten. In einigen Stunden hatte er eine Seite voll Hexameter vor sich, und nun war der Entschluſs gefaſst, alles in Prosa Niedergeschriebene in Hexameter zu verwandeln. Die Arbeit wurde geheim gehalten, nur sein Stubenbursche Schmidt wuſste darum, riſs in Gegenwart der Freunde die fertigen Gesänge aus dem Wäschekoffer und las sie troß K.'s Widerstreben vor. Nun erschienen 1748 seine ersten Oden und die drei ersten Gesänge des Messias in den Bremer Beiträgen.

Ganz Deutschland war erstaunt über den vollen Strom der Glaubensinnigkeit und poetischen Fülle, der hier im homerischen Versmaße, das in der neueren Poesie noch nie mit Erfolg angewendet worden war, daherrauschte. Die Wir-

kung war eine gewaltige und es gaben diese drei ersten Gesänge, wie sie 1748 in den Bremer Beiträgen erschienen, der deutschen Litteratur eine neue Wendung. Die reimfreien Verse waren für diese Zeit des handwerksmäßigen Klingens mit Reimen eine ware Woltat und richteten die Geister endlich einmal wider auf große Gedanken, als das den Vers Erfüllende. Solche Hoheit und sprachliche Fülle war man, wie Kleist an Gleim schrieb, an den Deutschen nicht mehr gewont. Wieland, damals Schüler in Klosterbergen, weinte über dem Messias Tränen der Entzückung, ihm war es zu wenig, wenn man K. den deutschen Milton nannte und voll schwärmerischer Begeisterung sprach er von ihm; ebenso Bodmer, der im Traume, in selige Gefilde entrückt, unter den himmlischen Scharen auch Klopstock und Milton gesehen haben wollte. Aber auch kältere Naturen wurden von der überraschenden Erscheinung, zumal von dem Feuer und der Inbrunst der Dichtung hingerissen, welche nicht die Lehre, sondern die Tat des Erlösers feierte. Das alles wird uns begreiflich, wenn wir, wie Vilmar sagt, nicht vergessen, dass schon länger als hundert Jare vor K. auch in der evangelischen Kirche das Christentum zur Lehre, zur Gelehrsamkeit, zur toten Formel der Gewonheit geworden war. Gegen dies kalte angelernte Christentum, gegen dies tote Bekenntnis trat nun K. mit dem Feuer eines lebendigen Zeugnisses auf, in dem Geiste Speners, aber zu einer Zeit, als die gehässigen Kämpfe der Pietisten- und Orthodoxenpartei schon längst ausgekämpft waren und einer noch größeren Erkältung Raum gegeben hatten. Bei allem Subjektiven, Willkürlichen, Unkirchlichen, bei allem überspannten Gefülsleben, wie es im „Messias" hervortritt, müssen auch die abgeneigtesten und ungünstigsten Beurteiler zugestehen, dass in K. eine warhafte, echt dichterische, belebende und entzündende christliche Begeisterung waltete, die in ihrer Zeit durchaus neu, unvergleichbar und einzig war und der mächtigsten Einwirkung auf die Zeitgenossen nicht verfehlen konnte. Basedow freilich meinte, man werde in Deutschland die Sprache des Messias nicht verstehen. „So mag Deutschland sie lernen", erwiderte der Dichter. Und so ists geschehen, und es erging eben durch K.'s Messiade im vorigen Jarhundert eine der mächtigsten Vokationen an unser Volk, insbesondere an die sogen. höheren gesellschaftlichen Kreise, wobei das Ungesunde der beginnenden Empfindsamkeit nicht verkannt werden soll. Diese hat sich u. a. gleichsam verkörpert in der Gestalt des Abadonna, des reuigen, in Schmerz und Sehnsucht nach dem verlornen Himmel zerfließenden Teufels.

In dem Jare, in welchem die 3 ersten Gesänge des Messias erschienen, verließ K. die Leipziger Universität. Er begab sich nach Langensalza, um hier in dem Hause eines Verwandten, Namens Weiß, als Hauslehrer einzutreten. Neben dem Unterricht und der Aufsicht der Kinder fand er Zeit zur Fortsetzung seiner dichterischen Arbeiten. Hier lebte auch die schöne und geistreiche Schwester seines Freundes Schmidt, die von K. innig geliebt und unter dem Namen Fanny in seinen Oden gefeiert wurde. Diese seine Liebe blieb indessen unerwidert und bereitete ihm viel schwermutsvolle Stunden. Die Oden „An Fanny", „Der Abschied", „An Gott" offenbaren die ganze Innigkeit seiner Liebe und seines Liebeskummers. Indessen arbeitete er am 4. und 5. Gesange der Messiade und fand immermehr Freunde und Bewunderer wie Tadler und Feinde. Junge Prediger fürten das Gedicht auf den Kanzeln an und nannten den Namen K. neben denen der Propheten. Christentränen flossen und empfindsame Frauen konnten sich, wie Cramer sagt, nicht satt weinen über den Abadonna. Die Gottschedianer erhoben lautes Geschrei gegen die Dichtung und ebenso orthodoxe Pfarrer wie Laien über die „verwegenen Fiktionen". Und in der Tat trugen manche Partieen derselben wesentlich dazu bei, dass die naturgemäße gesunde elegische Stimmung des deutschen Herzens in jener Zeit zur weinerlich sentimentalen wurde.

Im Frühjahr 1750 verließ der Dichter Langensalza und kehrte nach Quedlinburg zurück; im Sommer folgte er den widerholten Einladungen Bodmers in die Schweiz, wo sein Messias den schnellsten und stärksten Eindruck gemacht und die weiteste Verbreitung gefunden hatte. Wie ein Prophet wurde er in Zürich

von Bodmer aufgenommen. Indessen hatte der schon alternde Professor, der mit einer blinden Frau nach des einzigen Sones Tod kinderlos sein still gelegenes Haus bewonte, sich in K. getäuscht, indem er in ihm „einen heiligen, strengen Jüngling" erwartet hatte und nun sehen musste, wie derselbe im jugendlichen Frohsinn, für alle Freuden des geselligen Lebens offen, keine Einladung ausschlug, welche von den Zürichern, die den Dichter überschwänglich feierten, fast täglich an ihn ergingen. Einer solchen folgte er auch am 30. Juli zu jener Fart auf dem Zürichersee, die der Gegenstand einer seiner berühmtesten Oden geworden. Der Ruhm der Liebe und des Weins, wie er in ihr erklingt, war Bodmer so widerwärtig, daſs er ihn zur Rede stellte, wobei der Dichter erwiderte: „Haben Sie etwa geglaubt, ich äße Heuschrecken und wilden Honig?" Die gegenseitige Entfremdung wuchs so sehr, daſs K. nach einmonatlichem Aufenthalt in das Rahnsche Haus zog. In Zürich blieb er bis zum Februar 1751, da folgte er der ehrenvollen Berufung des edlen Königs Friedrich V. von Dänemark, dem er durch den Grafen Bernstorff, einen der größten Bewunderer der Messiade, empfohlen war, nach Kopenhagen, wo er sich bei einem Jargehalt von 400 Talern ganz der Fortsetzung und Vollendung des Messias widmen konnte. Auf der Reise dahin lernte K. in Hamburg, wo er Hagedorn besuchen wollte, Margareta (Meta) Moller (nach Cropps ortskundigem Urteil lautete der Name Möller), eine bewundernde Verehrerin seiner Dichtung, kennen. Er feierte sie fortan unter dem Namen Cidli. Erst im J. 1754 konnte K. die Geliebte als Gattin heimholen. In Kopenhagen lebte er mit ihr still und zurückgezogen, vom Könige und dem Grafen Bernstorff hochgeschätzt und stets gern gesehen. Beiden hat K. in seinen Oden Denkmäler der Dankbarkeit gesetzt, das schönste vielleicht der Gemalin des Königs, der vielgeliebten Königin Louise bei ihrem frühen Tode. Im Sommer wonte K. zu Lingbye, $1^1/_2$ Meilen von der Hauptstadt, im Winter gab er sich mit voller Jugendlust der Freude des Schlittschuhlaufens hin. Dabei erfüllte ihn ganz das Glück stiller Häuslichkeit, allein er verlor das geliebte Weib schon nach 4 Jaren der Ehe am 28. Nov. 1758 an den Folgen der Entbindung von einem toten Son. Sie starb in Hamburg und wurde zu Ottensen begraben, wo K. ihr die bekannte Grabschrift selbst gedichtet hat. Ihr Andenken ist nicht nur in einzelnen Oden, sondern auch im 15. Gesange des Messias (v. 419—475) verewigt. In der folgenden Zeit zunächst nur der geistlichen Dichtung hingegeben, fand dann des Dichters Nationalgefül, das sich schon in einer Anzal Oden, sowie in dem Streben, die nordische Mythologie an Stelle der griechischen einzufüren, offenbart hatte, einen weiteren Ausdruck in dem Drama „Die Hermannsschlacht (1769). Doch zeigte dasselbe, sowie die nachfolgenden „Hermann und die Fürsten", „Hermanns Tod" gleich dem (1757) voraufgegangenen „Der Tod Adams" und „Salomo" (1764), daſs ihm die wesentlichsten dramatischen Requisite vollständig fehlten. Sie sind, um mit Vilmar L. G. 417 zu reden, eine unorganische und unpoetische Mischung alter, freilich kaum erkennbarer historischer und poetischer Momente und einer ganz modernen, in Schilderung und Sentimentalität aufgelösten Gefülspoesie und haben, zumal sie in ihrer Zeit mit großem Enthusiasmus aufgenommen wurde, viel zur Verderbung des dramatischen Geschmacks und Urteils in Deutschland beigetragen.

Im J. 1766 war Friedrich V. gestorben, Graf Bernstorff wurde gestürzt und zog sich 1770 nach Hamburg zurück. Klopstock folgte ihm dorthin und wonte anfangs in dem Bernstorffschen Hause, dann bis an sein Ende in dem Winthemschen, in einzelnen Sommern (1781, 1782, 1795) vor dem Dammtor in einem gemieteten Garten. Im J. 1774 lud der Markgraf Karl Friedrich von Baden († als Großherzog 1831) den Dichter nach Karlsruh ein, wo er beinahe ein Jar blieb. Sehr unbefriedigt und verstimmt, obwol als „markgräflich-badischer Hofrat" (den Titel eines dänischen Legationsrats hatte er schon 1763 erhalten), kehrte K. 1775 nach Hamburg zurück. Auf dieser Reise war es, wo ihn Goethe persönlich kennen lernte, wie er uns im 15. Buche seines Lebens erzält. Die bei dieser Gelegenheit geschlossene Freundschaft nahm indessen bekanntlich bald ein Ende. Inzwischen war 1774 „die Gelehrtenrepublik" erschienen, ein Werk, in welchem

K. seine Ansichten über litterarische Verhältnisse, Zustände und Persönlichkeiten, sowie seine Forschungen über deutsche Sprachbildung niederlegte. Das Werk blieb jedoch weit hinter den Erwartungen, die es erweckte, zurück, was Goethe im 12. Buch von Dichtung und Warheit sehr anschaulich schildert. Im J. 1779 folgten dann die „Fragmente über Sprache und Dichtkunst“, 1780 die *Ausgabe letzter Hand vom Messias*. In den letzten Jaren lebte der Dichter feiernd nach vollbrachtem Werke, one untätig zu sein; er besorgte die Ausgabe seiner sämtlichen Werke, wozu er „die Oden aus allen Winkeln zusammenlesen musste“. Die französische Revolution begrüßte er mit Enthusiasmus, wurde bekanntlich auch mit dem Bürgerrechte von der franz. Republik „beehrt“, aber die Greuel der Revolution erfüllten ihn mit der vollen Leidenschaft des Schmerzes und Zornes, den er auch in einigen Oden ausgoß. Das franz. Bürgerdiplom sandte er übrigens *nicht* zurück. Im J. 1791 vermälte er sich im 67. Lebensjare zum zweiten Mal und zwar mit Metas Nichte, der verwittweten Frau von Winthem, geb. Dimpfel. Aus seiner späteren Lebenszeit datiren noch mehrere Epigramme, in denen er die Kantsche Philosophie, gegen die er gleich Herder eine tiefe Abneigung empfand, zu verspotten suchte. Nach einem Krankenlager von mehreren Wochen starb der vielgefeierte Dichter am 14. März 1803 im Alter von 79 Jaren. Die Nachricht von seinem Tode erfüllte ganz Deutschland mit Trauer und sein Begräbnis war eine Feier, wie sie *sonst nie* einem deutschen Dichter zu teil geworden ist. Die Hamburger Behörden und Bürger folgten dem Sarge in 76 Wagen. Unter vollem Geläute von sechs Türmen bewegte sich der Zug mit militärischer Ehrenbegleitung durch die Hauptstraßen der Stadt aus dem Millerntore nach Altona, wo die Hamburger Ehrenwache durch holsteinische Husaren abgelöst wurde und sich 48 Trauerwagen Altonas anschlossen. Von den Schiffen im Hafen wehten Trauerflaggen. In der Kirche zu Ottensen hatte der Domherr Meyer eine sinnige Feier veranstaltet. Der aufgeschlagene Messias wurde auf den Sarg gelegt und mit Lorbeerzweigen bedeckt; Klopstocksche Lieder wurden von weinenden Chören gesungen; Meyer las aus dem Messias eine Stelle, an der sich K. noch in seinen letzten Stunden erhoben hatte. Beim Gesange seines Auferstehungsliedes wurde der Sarg unter die Linde auf dem Friedhofe getragen, in die Gruft gesenkt und von Männern und Mädchen mit den ersten Blumen des Frühlings verschüttet. — Das ist in den Hauptzügen das Bild des großen Dichters, der, wie Platen sagt, „die Welt fortriß in erhabner Odenbeflügelung, der das Maß herstellt und die Sprache beseelt und befreit von der gallischen Knechtschaft; zwar starr noch und herb und zuweilen versteint, auch nicht jedwedem genießbar. Doch ihm folgt bald das Gefällige nach und das Schöne mit Goethescher Sanftheit; doch keiner erschien in der Kunst Fortschritt dem unsterblichen Pare vergleichbar“. Mit K.'s Erscheinen, heißt es bei Goedeke, wurde offenbar, daß die Dichtung auf einer ursprünglichen genialen *Begabung* beruhe und durch Studium nicht erlernt werden könne. Die „Verfertigung“ der Gedichte hatte mit einem Schlage ihre Endschaft erreicht. Die Dichtung wurde schöne, edle Herausbildung einer gehobenen, über das Spiel erhabenen Persönlichkeit, die in der künstlerischen Lösung der die Gesamtkraft des Dichters anspannenden Aufgaben die Erfüllung ihres Berufs und ihre volle Befriedigung findet. Dieser durchgehende Grundzug charakterisirt *von nun an* die Träger unserer Dichtung, und *nur die sind groß geworden und geblieben, welche diesem Zuge folgten.* Klopstocks freudiger, aber feierlicher Natur entsprachen *heilige* und *vaterländische* Stoffe; wo er darüber hinausging, beging er einen Abfall von sich selbst, einen Fehler; doch auch im Irrtum verließ ihn nicht der Ernst seines Strebens. Der *mächtige Zug vaterländischer Begeisterung*, der bei K. auf deutsche Vorzeit lenkte und dort Symbole und dunkle Schattenbilder zu finden meinte, um Stoffe der Gegenwart mit gestaltreichen Namen zu beleben, ergriff die Jüngern, wärend die biblischen Stoffe zum Teil Ältere erfaßten, wie Bodmer, die erst in K.'s Vorgange die Lösung ihres Lebensrätsels zu erkennen meinten. — Wenn die zweite Blütezeit unserer Litteratur ihren wesentlichen Charakter darin hat, daß die natio-

nalen Elemente der Poesie mit den fremdländischen alter und neuer Zeit verschmolzen werden, so fürt K. diese neue Zeit herein; er gilt und wird gelten als Held dieser Periode, one den wir die andern fünf Heroen der Neuzeit nicht hätten. Er ist ein eigentlich zündendes Ingenium und gehört schon darum recht eigentlich der deutschen Jugend an, wie denn alle seine warhaft bedeutenden Erzeugnisse eben seiner Jugendzeit entstammen.

Was er eigens vor seinen Zeitgenossen voraus hatte, das war sein eigentlich deutsches Leben, seine deutsche und echt christliche Gesinnung. Deutsche Heldenfreude, deutsche Natur-, Heimats- und Liebesfreude, sowie vor allem deutsche Heilsfreude, dies edle und lang verkümmerte Erbteil unseres Volkes kehrt in ihm in seltner Verbindung wider. Wie strömt jene Heldenfreude voll und tief in den Oden wie „Kaiser Heinrich", „Mein Vaterland", „Hermann und Thusnelda", „Heinrich der Vogler", „Wir und sie", „Die beiden Musen", „Friedrich der V.", „Die Königin Luise", dann die Naturfreude in den Oden, die das Schlittschuhlaufen an hellem Wintertage feiern, in „Bardale", im „Zürichersee", in „Friedensburg", „Rheinwein", „Das Rosenband", „Die tote Clarissa". In diesen und andern Dichtungen ist die Naturfreude änlich wie einst bei den Minnesängern mit inniger Liebesfreude vermält. Die Heilsfreude, die auf der persönlichsten innigsten Heilsaneignung beruht, die Freude an dem Herrn, der unsere Stärke ist, pulsirt mächtig nicht nur in der Messiade, sondern auch in den Oden „An Gott", „Dem Erlöser", „Dem Allgegenwärtigen", „Das Anschauen Gottes", „Der Erbarmer", „Das große Hallelujah", wie in dem herrlichen Auferstehungsliede. Eben diese Heilsfreude vollendet sich in der gewissen Hoffnung der Auferstehung und des ewigen Lebens; er schaut mit prophetischem Auge „das Feld vom Anfang, heiliger Toten voll", „die Erde, aus deren Staube der erste der Menschen erschaffen ward, auf der ich mein erstes Leben lebe, in der ich verwesen werde und auferstehen in ihr", er ist recht eigentlich der Sänger der Auferstehung, des Widersehens in der Ewigkeit, „wenn die Sonnen auferstehen", und wird so ein Dichter nicht nur für sein Volk, sondern für alle Zeiten und für alle Völker, zumal in seinen Oden und in seiner Messiade. Wenn Gervinus in seiner L. G. zu dem Urteil gelangt, daſs dies Gedicht im Grunde doch nur „eine einzige Reihe ungeheurer Fehler" sei, so hat er u. a. auch dies vollständig verkannt, wärend er andererseits den Grundfehler der Dichtung ignorirt. Dieser nämlich besteht darin, daſs hier ein einzelner Dichter ein Nationalepos verfassen will, wo die notwendigen Requisite und Voraussetzungen fehlen. Ein Nationalepos kann nur erwachsen auf Grund gemeinsamer Erlebnisse des Volks, für die dann der „Dichter" nur der Mund wird, änlich wie es beim Heliand der Fall war. Alle „poetische Erfindung", wie sie K. im Messias mit der eigenen Schöpfung einer christlichen Mythologie gibt, ist von vornherein der Tod des Epos, indem der ware Epiker nicht auf Stofferfindung, sondern auf Stoffüberlieferung angewiesen ist und, was die Diktion betrifft, auf die einfache gesunde Sprache des Volks. Er soll mit dem Volke dichten und seine Sprache reden. Somit ist die Messiade als Epos ebenso verfehlt, wie der Heliand unter allen christlichen Epen das bei weitem gelungenste ist. Andererseits aber hat sie, wie sie in fast alle europäischen Sprachen übersetzt ward *), die Heilsfreude trotz aller dogmatischen Verirrungen, die hier am wenigsten geleugnet werden sollen, in die weitesten Kreise getragen, und ist eine poetische Vocation an die gesellschaftlichen Kreise unseres Volks, ja an die Völker, wie sie nie wider erging. Und wenn auch die fortwärende Anspannung, in welche den Dichter die Übersinnlichkeit seines Gegenstandes versetzte, ihn in der zweiten Hälfte des Werkes in seiner poetischen Kraft sichtbar ermatten und dann überreizen ließ — ein Mangel, der widerum in der verkehrten Auffassung der Aufgabe als einer Stofferfindung seinen Grund hat — so ists doch nur eine Verirrung moderner

*) Vgl. C. F. Cramer: Individualitäten, Amsterd. 1806, II, 211 f., wo nachgewiesen wird, daſs Mirabeau ein Stück aus dem Messias (V. Gesang) übersetzte, weil er keine ergreifendere Darstellung des Sterbens kannte.

Kritik, wenn sie über den Fehlern des Ganzen, die sie zudem gerade da sucht, wo sie nicht liegen — die poetische Kraft und Fülle im Einzelnen und die kultur- und kirchengeschichtliche Bedeutung des Ganzen verkennt. Da hat denn doch Schiller in seinem Aufsatz über „naive und sentimentale Dichtung“ bei aller Strenge der Beurteilung die Messiade besser zu würdigen verstanden. K.'s verfehltester Versuch war die Umarbeitung älterer Kirchenlieder, wo die Unterschätzung, ja gänzliche Verkennung der objektiven und volkstümlichen Seite des Volkslebens und insbesondere des kirchlichen Lebens am stärksten hervortrat. — Hier liegen des Dichters Schranken und Grenzen, hier vor allem der Mangel an epischer Begabung. Was er aber wie kein anderer neben ihm besaß, das ist das Gefül für die Maße des klassischen Altertums, zumal die der klassischen Poesie der Griechen. Dies zeigte sich vor allem darin, dass er den Reim verwarf, den Hexameter für uns geschaffen und die Odenform bei uns eingefürt, lebendig und dichterisch gemacht hat. Hierin liegt auf der einen Seite wiederum ein Fehler, denn der Reim gehört der deutschen Sprache ureigentümlich an und seine gänzliche Verwerfung ist dem Charakter des deutschen Geistes und der deutschen Dichtung zuwider, aber zu jener Zeit des Reimgeklingels muſste der Welt einmal begreiflich gemacht werden, daſs es nicht auf Klänge, wie man meinte, sondern auf große dichterische Gedanken ankommt. Das hat K. in durchgreifender und fruchtbarer Weise getan, und so ist er bei allen Mängeln seiner Poesie der Neubegründer der deutschen Dichtkunst nach Gehalt und Gestalt geworden. In großartiger Universalität vereinigte er als ein warer Dichter von Gottes Gnaden in seiner Poesie germanischen Tiefsinn, altdeutschen Ernst mit altklassischer Formbildung auf dem Grunde biblischer Lebens- und Weltanschauung, sodaſs er für die Zukunft prototypisch dasteht, prototypisch zumal für die reifere Jugend, der er eigens nicht bloß darum angehört, weil alle seine bedeutenden Werke in der Jugendzeit verfaſst sind, sondern vor allem deshalb, weil sie da alle diejenigen Grundzüge vereinigt sieht, die unser Volk groß gemacht haben.

Klopstocks Werke erschienen (erster bis siebenter Band) Leipzig 1798—1810, dann Bd. 1—12 Leipzig 1798—1817; ferner sämtliche Werke Leipzig 1823 bis 1826; sämtl. Werke in Einem Band Leipzig 1839—1840; erste vollständige Ausgabe Leipzig 1844—1845, und sämtl. W. ergänzt in 3 Bänden durch seinen Briefwechsel, lebensgeschichtliche und andere Beiträge von Herman Schmidlin Stuttgart 1839—1840. Dazu C. F. Cramer's „Er und über ihn“ Hamburg 1780 und Dessau 1781; Janozki, Briefe an vertraute Freunde, Dresden 1745; Moerikofer, Klopstock in Zürich 1750—1751; Zürich und Frauenfeld 1751; Meyer, K.'s Gedächtnisfeier, Hamburg 1803; Klopstocks Totenfeier Hamburg 1804; Klopstock und seine Freunde, von Klamer-Schmidt, Halberst. 1810; Klopstock von F. A. Cropp im Hamburger Schriftstellerlexikon, IV, 4—61; W. Müller, K.'s Säcularfeier in Quedlinburg in seinen vermischten Schriften, Leipz. 1830, IV, 1—30; W. Wackernagel, Geschichte des deutschen Hexameters, Berlin 1831; Loebell, Die Entwicklung der deutschen Poesie von Klopstocks erstem Auftreten bis zu Goethes Tode, Braunschw. 1856; Dav. Friedr. Strauß, Klopstocks Jugendgeschichte in seinen „kleinen Schriften“, neue Folge, Berlin 1866, und Freybe, Klopstocks Abschiedsrede über die epische Poesie, kultur- und litterargeschichtlich beleuchtet und mit der Theorie Uhlands über das Nibelungenlied verglichen, Halle, Waisenhaus 1868. Dr. **A. Freybe.**

Klostergelübde, s. Gelübde Bd. V, S. 50.

Klugheit. Erst im Mittelhochdeutschen kommt das Wort kluoc vor in der Bedeutung fein, zierlich, zart. Seine Ableitung ist dunkel. Wackernagel vergleicht das griechische γλυκύς. Es wird von feiner Handarbeit, von niedlicher Speise, auch im Sinne von schlau früher gebraucht, als in der jetzigen Bedeutung, da es mit weise parallelgehend, höheres Wissen und Können ausdrückt. Im allgemeinen wird Weisheit mehr auf das geistige, Klugheit mehr auf das

weltliche Gebiet bezogen als Verstandesschärfe, Gescheidheit, sehr oft aber beide verbunden. Mit klug, Klugheit verbindet sich häufig ein ironischer Nebensinn, namentlich bei Luther, der diese und die abgeleiteten Worte: klüglich, Klügel, Klügling überaus oft und gerne braucht, um den Gegensatz gegen die Einfalt und Demut des evangelischen Heilsglaubens zu bezeichnen.

Dem Volke Israel ist die Klugheit als ein Erbteil seines Stammvaters Jakob zugefallen und bis auf den heutigen Tag geblieben. Die Chokmalitteratur des alten Testaments läßt deutlich erkennen, in welchem Ansehen und in welchem Grad der Ausbildung diese Eigenschaft stand. Salomo, in seiner guten Zeit, ist ihr glänzendster persönlicher Vertreter, viele Psalmen, die Sprichwörter und der Prediger sind ihre schriftlichen Denkmale. Doch bleibt innerhalb des Kanon die praktische Lebensklugheit samt ihren Regeln und Ratschlägen stets an die von oben kommende Weisheit gebunden, ihr Anfang die Furcht des Herrn, ihr Ziel die Heiligung des Menschen; und hat es auch manchmal fast den Anschein, so sinkt die alttestamentliche Klugheitslehre doch nie wirklich zu einer bloßen Anweisung zu irdischer Glückseligkeit herunter.

Im neuen Testament ist das Wort für klug φρόνιμος, und die Grundstelle Matth. 10, 16: „seid klug wie die Schlangen", — wozu Rothe (Ethik § 971 Anm.) bemerkt, daſs von allen Vorschriften des Erlösers diese für ihn individuell vielleicht die schwierigste sei. Die andere Hälfte des Verses: „und one Falsch wie die Tauben" und der Zusammenhang der Stelle geben das nötige Korrektiv gegen einseitige Auffassung. Klugheit, scharfer Verstand, offenes Auge für die Dinge dieser Welt sind dem Jünger des Herrn unentbehrlich für seinen himmlischen Beruf, weil er nur dadurch die Gefaren erkennt, von welchen er bedroht ist, und die Mittel, deren er sich wider sie bedienen darf. Aber die Klugheit ist auch eine Selbstpflicht, weil sie eine natürliche Gottesgabe, als solche an sich unverwerflich, aber der Heiligung und Erhebung zur sittlichen Tugend bedürftig ist; — Rothe § 650 nennt sie „die Tugend des universell bestimmten Selbstbewuſstseins" — vgl. 1 Kor. 14, 20.

Ob mit Martensen (Ethik I, p. 533) das Verhalten Jesu selbst gegenüber der Hinterlist seiner Widersacher, z. B. bei der Frage wegen des Zinsgroschens, als ein kluges zu bezeichnen sei, möchte doch bezweifelt werden. Denn seine Antwort ist nicht ein M i t t e l, der in der Frage liegenden Gefar auszuweichen, sondern enthält die allein richtige Entscheidung. Ebenso wird die von ihm beobachtete Zurückhaltung in Hinsicht seiner Messiaswürde (Joh. 8, 25; 10, 24 f.) aus bloßer Klugheit nicht herzuleiten oder zu erklären sein. Denn in ihm wont die souveräne Weisheit, welche mit absoluter Sicherheit, one Tasten und Suchen, im Reden und Handeln das vollkommen Richtige trifft. Dagegen kann die menschliche, auch die christliche Klugheit der höheren Leitung und Überwachung niemals entbehren, weil ihr von ihrem natürlichen Ursprung her die Unsicherheit und Fehlsamkeit immer anhaftet.

Der Apostel Paulus gibt uns in seinem Berufsleben einige hervorragende Proben der Klugheit, zu welcher Luk. 16, 8, mit ausdrücklichem Hinweis auf die Kinder dieser Welt, die Kinder des Lichtes ermant werden. Derselbe, der zu Antiochien in Pisidien Act. 13 und zu Lystra Act. 14 sich die roheste Ungerechtigkeit und Misshandlung stille gefallen läſst, besteht in Philippi Act. 16 mit großer Festigkeit auf seinem Recht als römischer Bürger. Der nämliche Unterschied in seinem Verhalten zeigt sich, wenn wir seine feierliche Erklärung Act. 20, 22—24 vergleichen mit Act. 22, 25. Dort will er Trübsal und Bande nicht achten, auch sein Leben selbst nicht teuer halten, hier legt er gegen die ihm zugedachte Geißelung nachdrückliche Verwarung ein. Eine genauere Erwägung läſst jedesmal die zureichenden Gründe, von denen er bestimmt wurde, erkennen. Doch reiht sich gerade an den letzterwänten Vorgang ein weiterer, der uns beinahe glauben machen könnte, daſs selbst der Apostel nicht ganz der Gefar, die mit dem Gebrauch der Klugheit verknüpft ist, entging: seine Äußerung Act. 23, 6 streift wenigstens an die äußerste Grenze der erlaubten Klugheit.

Eine andere der Klugheit sehr nahe liegende Versuchung ist die des Dünkels. Dawider sehen wir Paulus mehrfach eifern; so Röm. 12, 16 und in beiden Korintherbriefen an vielen Stellen, namentlich wo er wie 1 Kor. 4, 10; 2 Kor. 11, 19 mit seinen Gegnern sich auseinandersetzt, mit schneidender Ironie. — In der Welt dient die Klugheit besonders dem Eigennutz, wie die Geschichte vom ungerechten Haushalter Luk. 16 beweist, deren Bedeutung Martensen a. a. O. richtig dahin angibt, dass, was die Kinder dieser Welt um ihres zeitlichen Glückes willen tun, die Kinder des Lichts um der himmlischen Seligkeit willen „in ihrem Geschlecht", d. h. in der ihnen geziemenden Richtung und Weise lernen und üben sollen. Die „Klugheit der Gerechten" Luk. 1, 17 (שֵׂכֶל טוֹב Ps. 111, 10) muss den Grund haben, von dem Jesus Matth. 7, 24 spricht, und ihr Absehen muss, gemäß Jak. 3, 13, auf Bewarung eines unverletzten Gewissens und auf einen seligen Ausgang des irdischen Lebens Ps. 90, 12 gerichtet sein.

Die weltliche Klugheit steht ganz im Dienste des Eudämonismus. Man vergleiche hierüber die interessanten Mitteilungen Martensens a. a. O., S. 529 ff. aus dem berühmten „Handorakel und Kunst der Weltklugheit" des spanischen Jesuiten Balthasar Gracian, und ebendaselbst die treffende Bemerkung über die Moral der volkstümlichen Sprichwörter.

Fraglich scheint es, ob einer besonderen Pastoralklugheit als Zweig der praktischen Theologie das Wort geredet werden soll. Man ist gegen solche kasuistische Spaltung der christlichen Sittenlehre wol mit Recht bedenklich. Das ist ja richtig, dass jeder sonderliche Beruf an die Klugheit seines Trägers auch wider sonderliche Anforderungen stellt, und nicht minder ist gewiss, dass der Mangel an der rechten Klugheit bei Dienern des Wortes schlimme Folgen haben, ihrem Wirken schweren Eintrag tun, auch ihre redlichsten Absichten vereiteln kann. Aber nicht durch eine Klugheitslehre für die Geistlichen wird dem abzuhelfen sein, sondern auf dem von Jakobus 1, 5 angegebenen Wege.

Karl Burger.

Knapp, Albert, der bedeutendste Sänger geistlicher Lieder in der ersten Hälfte des 19. Jarhunderts.

1. Sein Lebensgang. Er ist in Tübingen geboren am 25. Juli 1798 als Son des Hofgerichtsadvokaten Knapp. Schon in seinem zweiten Lebensjare siedelte das Kind mit den Eltern nach dem Klosterstädtchen Alpirsbach im Schwarzwald über, wohin der Vater als Oberamtmann versetzt worden war. Wie dort sowol die großartige Natur des Waldgebirges am Eingange des reizenden Kinzigtales als auch die Räumlichkeiten des prächtigen aus dem 11. Jarhundert stammenden Benediktinerklosters, wo einst Ambrosius Blaurer und Philipp Melanchthon geweilt hatten, erhebend und befruchtend auf die Phantasie des lebhaften Knabens gewirkt hat, und wie jenes schöne Tal die rechte Wiege des Dichters geworden ist, hat er selbst in seinen „Kindheits-Erinnerungen" mit solcher Plastik dargestellt, dass man jedem raten darf, sich den Genuss derselben zu verschaffen. Seine sorgsame liebevolle Erziehung ward ergänzt durch den trefflichen Unterricht des nachmaligen Rektors in Nürtingen und Pfarrers in Stammheim, Handel, mit welchem Knapp bis an sein Ende in herzlichster Freundschaft verbunden geblieben ist. Neben dem vollen Einsaugen alles Schönen, was Leben und Umgebung darbot, zeigte sich die dichterische Anlage bei dem Knaben in allerlei Träumen und Gesichten, die im Wachen und Schlafen sich einstellten. Als der Vater 1809 als Oberamtmann nach Rottweil versetzt worden war, verzehrte den Knaben ein brennendes Heimweh nach dem geliebten Alpirsbach, one dass die Eltern ihn hineinblicken ließen in die Tiefen des Kummers, der sie selbst vielfach bewegte. Nach zwei Jaren wurde der Vater auf Grund einer lügenhaften Denunziation seines Amts entsetzt und musste unter großer ökonomischer Beschränkung in Tübingen privatisiren, bis er mit dem Regierungsantritt König Wilhelms 1816 zum Oberjustizrat am dortigen Kreisgerichtshof ernannt wurde. Für den jungen Albert bot der Tübinger Aufenthalt viel Anregung; nippte er doch schon an dem Becher der Philosophie eines Sigwart, und versuchte sich unter Leitung von Professor

Conz in poetischen Leistungen, die sich an Klopstockische Eigenart lehnten. Im Jare 1814 trat er in das Seminar zu Maulbronn ein, wo ihm den Mangel an geistiger Anregung ein Fresco-Gemälde der alten Klosterkirche ausglich: Christus am Kreuz mit Maria und Johannes. Oftmals sank er hier, von Rürung überwältigt, nieder und rief unter Tränen: „Du bist das ewige Leben! Du bist meiner Seele Heil! Wäre ich dein, so wäre mir geholfen!" Die Universitätsjare 1816—1820, welche er im Tübinger evangelisch-theologischen Seminar, dem Stift, zubrachte, füllten sich für ihn mehr mit Poesie als mit Theologie aus. Die theologische Fakultät besaß wol eine Reihe ehrwürdiger Männer, wie Bengel, Steudel, Wurm, Bahnmaier; aber der Supranaturalismus jener Zeit war für den feurigen Geist Knapps allzu kül. Dagegen ging eben dazumal die burschenschaftliche Erregung in hohen Wogen und trug seiner poetischen Natur ungemein viel Zündstoff zu. Knapp war ein lustiger Student, voll poetischen Drangs, und als Wortfürer beim Waterloofeste und sonst allen willkommen. Manche Ueberschreitung der damals gar eng gezogenen Grenzen der Seminar-Hausordnung hielt man ihm zu gute, weil selbst die Aufsichtsbehörde in dem stattlichen, warmblütigen offenen Jüngling einen trefflichen Kern nicht übersah. Ein tiefer Zwiespalt schlang sich durch seinen Tübinger Aufenthalt; zwei Bändchen Gedichte sind in den nächsten Jaren ins Feuer geliefert worden, weil, wie er sagte, meist nur das eitle Ich und die Naturanschauungen sich darin spiegelten oder die religiösen doch nur poetisch fromm waren.

Eine völlige Wendung in dieser Geistesrichtung trat sofort mit dem Eintritt ins praktische Amt ein. Im November 1820 ward Knapp als Vikar nach Feuerbach, später nach Gaisburg geschickt, beides Dörfer in der Nähe von Stuttgart. Hier hatte wesentlich der Umgang mit seinem Compromotionalen Ludwig Hofacker, der schon in Tübingen aus heiterem Studentenleben sich plötzlich zu tiefchristlichem Ernst umgewandt hatte, einen so starken Einfluſs auf ihn, daſs ihm ein tiefer Blick geschenkt wurde „sowol in sein eigenes Verderben, als in Christi Huld und Majestät"; ein Blick, der für ihn „der Anfang eines ganz neuen Lebens und einer ganz neuen Weltanschauung" wurde. Zunächst marterte er sich freilich auch einige Jare hindurch im Streben nach eigener Gerechtigkeit. Er sagt davon: „Ich habe mir zu jener Zeit meine Hörner am Berge Sinai in Vorsätzen des allerpünktlichsten Gehorsams gegen Gottes Gebote fürchterlich abgelaufen und das, was der Jude durch Werke zu Stande bringen will, durch eigenwilliges Gebet im Gefül zu erstreben gesucht." Da war es besonders ein Mann aus dem Volk, der Fabrikaufseher Wörner in Berg, welcher den feurigen Jüngling auf den Weg der freien Gnade zu leiten verstand. Und von jetzt an galt von seinem ganzen Leben, was er im ersten Band seiner „Christlichen Gedichte" in der Zueignung an den Erlöser ausgesprochen hat:

Vor deinem Throne liegt mein Saitenspiel;
du bists, o Herr, der ihm die Töne leihet.
So sei dein Ruhm auch meines Liedes Ziel
und deiner Treue jeder Laut geweihet!

Im Jare 1825 erfolgte seine Anstellung als Diakonus in Sulz am Neckar, von wo er auf besonderen Wunsch der edlen Herzogin Henriette von Württemberg im Jare 1831 auf das Diakonat Kirchheim unter Teck berufen wurde. In jene erste Zeit fällt seine Verehlichung mit Christiane, Tochter des Generals von Beulwitz, welche ihm nach schweren Leiden 1835 entrissen wurde. Ebenso datirt in die Sulzer Zeit die Herausgabe seiner ersten „Christlichen Gedichte" durch Basler Freunde. In Kirchheim ward es ihm in der Nähe der geistig hochstehenden Fürstin und im Umgange mit seinem vorgesetzten Dekan D. Bahnmaier herzlich wol. Sein Schaffensdrang wurde mächtig geweckt, besonders auch durch die prächtige Natur der nahen Alb-berge, einer Teck, eines Hohenstaufen und anderer. Hier begann er auch seine Christoterpe herauszugeben. Es sollte dies ein christlicher Almanach sein, der in anmutigem Gewand geistliche Narung in die Familien zu bringen suchte. Aber wärend z. B. ein Stilling früher alle Jare ein solches Taschenbuch aus der eigenen Feder darbot, verstand es Knapp, sein Jarbuch zu einem Sam-

seinen geistigen Horizont dauernd verengern wollte. Und wir haben den Eindruck, dass der so kräftige und selbständige Mann je und je in seinem Leben gegen sich selbst misstrauisch geworden ist, es möchte der frische fröhliche Flug seines Geistes, es möchte die Macht und der Reiz des irdisch Großen und Schönen ihn aus der Sphäre verlocken, in welcher er sein Heil gefunden. Dennoch ist er in den Jaren seiner geistigen Fülle niemals in die Bande pietistischer Engherzigkeit geraten. Wie er durch Ludwig Hofacker seine religiöse Lebensrichtung erhalten, so stand er auch zeitlebens treu auf dem Grund evangelisch-kirchlicher Heilslehre. Polemisch hat er sich deshalb nicht selten gegen alle die Philosophie und Theologie aufs stärkste ausgesprochen, welche diesen Warheitsgrund antastet oder unterwült. Aber sowol seine Polemik, als auch die gegenüberstehenden positiven Erörterungen sind nicht wissenschaftlicher und gelehrter Natur, sondern einfache kräftige Bejahungen dessen, was ihm persönlich zur absoluten unentbehrlichen Gewissheit geworden war. Wenn er von der Anbetung Christi redet, so ruft er: „Wie kann man lange um Ihn streiten, den man im Herzen erfaren hat?“ Und wenn er in Monologen (Christoterpe 1850) vom Straußschen Standpunkte redet, dann heißt es: „Das Evangelium soll Mythus sein? Das kann ich nicht glauben, noch mehr — ich wills auch nicht glauben; ich rechne vielmehr diejenigen, welche dieses Wunder der göttlichen Liebe herzlos wegleugnen, zum allerniedrigsten Pöbel in der Geisterwelt!“ Wir fülen es dem poetischen Theologen nach, welch eine Öde im Herzen und Leben entstünde, welch eine Poesie aus der Welt verschwände, wenn das Christentum aufhörte, Warheit und Leben zu sein. — Auf der andern Seite, weil dem Herzenstheologen das christlich Ware zugleich als das absolut Schöne vor der Seele steht, kann er sich mit den Entstellungen und Missbildungen desselben nicht befreunden, noch glauben, dass die Warheit auf Extremen beruhe. Eine geistlos äußerliche Apologetik und eine falsche zanksüchtige Orthodoxie haben seinen Beifall nicht, auch wenn sie die gleichen Geistesschätze verteidigen, die er über alles setzt. Wenn er auf „trockene und oft in das Steingerölle der tiefsten Absurdität versunkene Apologieen der Gottheit Christi“ zu reden kommt, dann sagt er wol: „Man wird in der Seele froh, wenn man aus dem Gewirre der eigensinnigen, trockenen und beschränkten Menschenweisheit wider in das heitere Licht des göttlichen Wortes tritt. So sehnt sich der Pilger, der im gelobten Land oft durch abgestorbene Täler und glühenden Sand hinreiten muss, nach dem Berge Zion oder den glänzenden Höhen des Karmel.“ Aber auch für sektirerische Einseitigkeiten hatte er keinerlei Sympathie. Vor methodistischer Eigenmächtigkeit und gesetzlichem Formalismus hat ihn frühe Erfarung in seinem eigenen geistlichen Leben bewart; mit dem modernen Baptismus hatte er im Anfange der vierziger Jare in seiner eigenen Kirche eine Begegnung, welche ihm die ganze unchristliche Herbigkeit desselben vor Augen stellte. Was er (Christoterpe 1850) von seinem Freunde Wörner rühmt, war doch wol sein eigenes Ziel: „Er war kein Michelianer, kein Pregizerianer, kein Baptist, kein Herrnhuter, kein Pietist noch des etwas, sondern ein einfältiger Bibelchrist, wie Paulus solche verlangt, ein aus dem unmittelbaren Kern der heiligen Schrift gezogener Baum der Gerechtigkeit, nicht auf irgendwelchen fremdartigen Stamm in eigener Wal gepfropft“. Das hindert nicht, dass er aus den verschiedensten Gebieten christlichen Lebens seine Glaubensüberzeugung stärkte, wie er denn zeitlebens die innigsten Beziehungen zum Herrnhutertum bewarte. Aber in jedem Fall ging bei ihm der Strom seiner Gedanken unmittelbar und mit vollster Parrhesie auf das Centrum des Glaubens los, Jesum allein, und kann man seine Stellung in den Parteien als ein lauteres evangelisches Christentum, als eine milde Kirchlichkeit bezeichnen.

So wurde er denn ein hochgeschätzter Prediger der Stadt. Wol war sein Wort nicht, wie bei seinem Herzensfreunde Ludwig Hofacker, befähigt, durch die großartige Betonung von Sünde und Gnade und durch seelsorgerlich andringenden Ton ein Musterbild erwecklicher Predigt zu werden. Aber in seinen Kanzelvorträgen spiegelte sich ein wunderbarer Reichtum geistvoller Gedanken, welcher in einer markigen Sprache zum Ausdruck kam, die man gewält nennen müsste,

wenn sich ihm nicht der schlagende kräftige Ausdruck one alles Wälen immer von selbst dargeboten hätte. So wenig er es jemals bei seinem kirchl. Auftreten darauf anlegte, den Dichter aus seinen Worten hervorschimmern zu lassen, — er hat auch nie von seinen eigenen Poesieen Gebrauch gemacht und nie eines seiner ins Landesgesangbuch aufgenommenen Lieder von der Gemeinde singen lassen — das wurde doch jedem Hörer alsbald fülbar, dass hier eine ungewönliche Kraft und Begabung ihm gegenüberstehe, ein Mann, in dessen Geiste sich ein reiches Wissen mit originaler Produktivität in seltenem Maße vereinigte. — Seelsorgerliche Verbindung pflegte er mit innigem Geiste. Die Macht seines persönlichen Christenlebens, die Darstellungsgabe seiner poetischen Natur, das eminente Gedächtnis besonders auf dem Gebiet der Geschichte brachten es mit sich, dass er vielmehr gebend und mitteilend sich verhielt, als dass er im Zwiegespräche auf die Bedürfnisse der Einzelnen hätte tiefer eingehen können. Aber der Gewinn seiner sprudelnden Gedankenfülle war so reich, dass eine Reihe der angesehensten und christlich treuesten Familien seine Seelsorge suchte und hoch zu schätzen wusste. Trat er endlich in den Kreis seiner Pfarrbrüder ein, so wurden seine Ansprachen glänzende Monologe über die tiefsten Bedürfnisse des Predigerherzens, wo Schlag auf Schlag gefürt wurde in der Entfaltung der Grundgedanken unseres Glaubens. Volle Andacht erfasste die Gemüter der Zuhörer, wenn so aus der Fülle seines Herzens der beredte Mund Zeugnis ablegte für den Herrn, der am Kreuze gestorben; und noch nach Jarzehnten zittert wol der Eindruck einzelner seiner Ansprachen bei der Predigerkonferenz in ihren Seelen nach. — Wenn einst ein Geschichtschreiber der württembergischen Kirche jener achtunggebietenden Reihe von Theologen und Predigern, die sich von Hedinger bis Roos durch das 18. Jarhundert hindurchzieht, eine zweite Reihe aus dem 19. Jarhundert gegenüberstellen wird, dann wird er dem Namen Albert Knapps eine ehrenvolle Stelle in dieser Reihe anweisen. Und wärend ihm als praktischem Theologen nach Gesinnung und Wirksamkeit eine ebenbürtige Stellung neben den beiden Hofacker, Barth und Kapff gebürt, weist ihm sein eigentümliches Charisma der geistlichen Poesie eine besondere Ehrenstelle an.

3. Seine hymnologische Bedeutung. — Fassen wir zunächst die eigenen Poesieen ins Auge. Erschienen sind zuerst „Christliche Gedichte von Albert Knapp. Von seinen Freunden herausgegeben. 2 Bände, Basel 1829.“ Diese enthalten 156 Nummern in 5 Abteilungen, und in denselben bereits die meisten dem kirchlichen Gebrauch dienenden Lieder (2. Aufl. 1834 f.). Sodann erschienen 1834 „Neuere Gedichte“ in zwei Bänden mit 232 Nummern, welche zum Teil von ihm selbst als zu gedehnt bezeichnet worden sind. In den „Christenliedern“, Stuttg. 1841, hat er neben 202 fremden weitere 48 geistliche Gesänge von sich selbst angeboten. Im Jare 1843 erschien von Gedichten die „Neueste Folge“ mit 302 Nummern; und in der schönen „Auswal in Einem Bande“, Stuttgart 1854, 1868 treten abermals einzelne neue hervor. Die letzte Sammlung sind „Herbstblüten, Stuttgart 1859“, gesungen „vor seiner Wallfart Sonnenuntergang“. Da und dort erschienen sporadisch eigene Lieder, z. B. im Evangelischen Liederschatz und in den Christlichen Liedern 1864. — An diesen über 1200 Liedern und Gedichten lässt sich erkennen, wie ungemein fruchtbar dieser Dichter gewesen ist, vielleicht allzu fruchtbar. Man kann sich zuweilen des Wunsches nicht erwehren, er möchte, wie der ihm bis an sein Ende befreundete Uhland, da und dort noch länger die Feile angelegt haben, um eine rein klassische Form, für welche er ein so feines Gemerk besaß, überall herzustellen. Gleichwol aber hat er, wenn wir auch gleich ihm in seinen späteren Jaren ausscheiden und sondern, uns ein gewaltig reiches Erbe poetischer Gaben hinterlassen. Sein Gesichtskreis ist ein großer und umfassender. Wie ihm die Natur und ihre Herrlichkeit unerschöpflichen Stoff und stets neue Anregung bietet, so sind es nicht minder geschichtliche Tatsachen und kraftvolle Persönlichkeiten aller Art, die er besingt. Auf Goethes Tod bringt gleich der erste Jargang der Christoterpe 1833 eine Elegie, seinen Landsmann Schiller feiert er 1843 in einem Gedichte, darin er gelobt:

Nein, holder Geist, mit deinem Flügelwehen,
du sollst mich nie bei deinen Feinden sehen.

Männer des Kriegs, wie Napoleon und Prinz Eugen, Heroen der Kunst wie Bach, Händel, Mozart und Beethoven, deutsche Heldengestalten wie die Hohenstaufen, klassisches Altertum wie die neuere Geschichte liefern seinem Genius Stoff zu höherem Fluge. Gewinnt schon solch umfassendes Wissen, das sich ihm zu lauter lebendiger Anschauung verdichtet, unsere hohe Achtung, so zollen wir nicht minder der Offenheit unsere Anerkennung, mit welcher er sein tiefes Interesse auch an den außerhalb der Kirche liegenden Gegenständen kundgibt. Wol hat er recht, daſs die reine und ungetrübte Freude an Natur und Kunst und allem, was groß und schön ist, nur Platz hat in einem Gemüt, das die Welt schon unter sich hat und in Christus lebt und ruht. Aber eben einem solchen Poetengemüt muſste es erlaubt sein, den einseitig pietistischen Standpunkt zu durchbrechen, dem bis dahin „Natur und Weltgeschichte als zur Welt und nicht zum Himmelreich gehörig für die geistliche Dichtung ferne lagen“. Er dagegen wollte im Gedichte vereinigen „die verwelkliche Natur, das flüchtige Menschenleben und das über beide sich ewig jung erhebende Wort Gottes“. Denn „dem Christen gehört die weite Welt; und sein Geist und Herz darf sich überall, nur nicht im Reich der Sünde und Eitelkeit, ergehen und überall die Spuren seines Gottes suchen“. Es ist ihm darum auch mit Recht diese Erschließung des großartigsten Horizonts für die christliche Poesie als eine „litterargeschichtliche Tat von großer Bedeutung“ verdankt worden. Am liebsten freilich kehrte er immer wider ein beim Worte Gottes: „Hier gibt es eine unermeſsliche Vorlage, woran unsere Poeten im Fleischeswan und mit verblendetem Auge vorübergehen, eine Rätselwelt voll heiliger Paradiese an der andern. Wenn man da angefangen und hundert Gedichte mit tiefster Besinnung entworfen hat, so ists ebenso, als wäre eine Mücke über eine musikvolle Klaviatur mit ärmlichen Füßlein hingelaufen. Das Alte Testament namentlich halte ich für die eigentliche Goldgrube der höchsten Poesie“. — Wo aber auch der Dichter seinen Gegenstand schöpft, wird unser Urteil über seine Leistung sich mit dem von Gustav Schwab vereinigen: „Mit der warmen tiefchristlichen Empfindung vereinigt Knapp einen Reichtum und Schwung der Phantasie, wodurch er sich den ersten Kirchenliederdichtern aller Zeiten an die Seite stellt. Gefül und Phantasie sind in seiner Dichtung so unter sich und mit der Reflexion verschwistert, daſs er auf eine großartige Weise seinen Gegenstand auffaſst und in lebendiger Schönheit seine Ideeen und Empfindungen gestaltet“. — Der gewönlichen litterarischen Kritik war freilich diese Knappsche Muse eine ganz neue Erscheinung. Gewont, der weltlichen Poesie allein das Recht der Dichtkunst einzuräumen und den geistlichen Liedern nur die obskure Gesangbuchsecke zuzugestehen, waren diese Kritiker ganz verblüfft, hier einem Dichtergenius im glänzendsten Christengewande zu begegnen. Sie taten, was sie nicht lassen konnten; sein Christentum muſste ihm den Lorbeer verwehren und verkleinern. Vischer erklärte in den Kritischen Gängen (I, 1844), Knapp habe „ein ansehnliches Talent zur Poesie dadurch verderbt, daſs er meine, nichts soll in sich, in der Grenze und Bestimmtheit seines Wesens, Teil haben an Gott, es müsse erst Christoterpentinöl darüber gegossen werden“. Allein der Dichter hat sich dennoch in der deutschen Litteraturgeschichte seine Stelle erworben; und im übrigen werden auch wir, denen jenes Öl nicht zum voraus schon einen unangenehmen Geruch hat, zugestehen können, daſs in Heranziehung christlicher Ideeen da und dort des Guten zu viel geschehen ist. Er hätte recht wol seine Gestalten noch öfter für sich selbst reden lassen können, one ihnen, wie sich Karl Gerok ausgedrückt hat, ein Spruchband in den Mund zu geben. — Daſs aber Knapp jeglichen Weltruhm zu den Füßen seines himmlischen Königs niederlegen wollte, dafür ist, wie Fr. Krummacher sagt, ihm der herrliche Lon zugedacht gewesen, daſs, so lange eine Kirche auf Erden bestehen wird, viele seiner Lieder in ihr nicht verhallen werden. Denn, ob auch seine besten Lieder einen fast zu modernen Klang haben, so ist es doch der Klang einer auf dem Glaubens- und Bekenntnisgrunde der Kirche stehenden großen Persönlichkeit. Lieder wie: An dein Bluten und Er-

bleichen; Eines wünsch ich mir vor allem andern; Einer ists, an dem wir hangen; Hallelujah, wie lieblich stehn; Abend ist es, Herr die Stunde — haben sich darum längst an dem Herzen der evangelischen Kirche weit und breit legitimirt; sie werden auch bleibende Segensquellen für die Gemeinde sein.

Gehen wir von seinen poetischen zu seinen hymnologischen Arbeiten über, so gedenken wir zuvörderst seiner biographischen Arbeiten, welche allerdings auch auf Persönlichkeiten sich erstreckten, die keine Stellung zur Poesie hatten, wie Ludwig Hofacker, Dann, Flatt, Eberhard Wörner; aber dennoch beziehen sie sich reichlich auf ihm poetisch verwandte Geister, so Hedinger 1836, Arnold 1844, Zinzendorf 1845, Hiller 1842, Magdalena Sibylla von Württemberg 1841, J. J. Balde 1850. In diesen Arbeiten hat er oftmals sich selbst übertroffen. Da kommt seine mit reichem Humor gewürzte Darstellungsgabe im Bunde mit einer liebevollen Hingebung an den Gegenstand zum schönsten Ausdruck. Der Dichter erweist sich hier als echter Künstler, der mit dem Auge des Malers eine Menge von Charakterzügen und Lebensmomenten auffaſst und mit geschickter Hand dem Gesamtbilde einfügt, welche der Laie entweder kaum gewar würde oder die er nicht zu verwerten verstünde. Ein echt Knappscher Zug war es, daſs immer derjenige Held, dessen Leben er beschrieb oder dessen Dichtungen er bearbeitete, ihn so ganz erfüllte, daſs er als sein Ideal erschien. So kam es, daſs er in der Vorrede zu Zinzendorfs geistlichen Gedichten 1845 den immerhin gewagten Ausspruch tat: „Zinzendorf steht mit Augustinus und Luther an Geisteskraft auf gleicher Höhe. Sie scheinen mir die drei gröſsesten Zeugen Christi seit der Apostelzeit zu sein". Daſs seine Lebensbilder trotzdem keine phraseologischen Lobreden wurden, dafür sorgte sein Warheitssinn. Es ist doch immer nur die Pietät, welche ihm hiebei die Feder fürte.

Unser Dichter hat aber noch unmittelbarer in die Arbeit der Hymnologie eingegriffen. Besonders infolge einer Anregung von Prälat Klaiber reifte schon in den zwanziger Jaren in ihm der Entschluſs, dem Christenvolke einen „Evangelischen Liederschatz für Kirche und Haus" darzubieten. War es ja doch damals die Zeit, da „die Gesangbuchsnot" im ganzen deutschen Vaterlande die Herzen der Edelsten bewegte; da konnte er hoffen, durch eine schöne Auswal aus den Liedern der Kirche nicht nur vielen eine Erbauung, sondern auch der Kirche eine Vorratskammer zur besseren Gestaltung des Gesangbuchs zu erschließen. Aus einer Summe von 80,000 Liedern und darüber wälte er 3590 aus und gab sie in erster Auflage bei Cotta in Stuttgart 1837 heraus. Die hymnologischen Grundsätze, nach welchen er dabei verfur, hat er in den Vorreden zum Liederschatz und in der Schrift: „Ansichten über den württembergischen Gesangbuchsentwurf vom Jar 1839" entwickelt. Darnach hielt er eine schonende Veränderung der Liedertexte für nötig; freilich handle es sich dabei nicht bloß um eigentliche Verbesserung, sondern mehr noch um Widerherstellung der alten vielfach veränderten Lieder. Allein es war nicht bloß das, was in dem Liederschatz jetzt vor Augen lag. Die mächtige Subjektivität des Bearbeiters, dessen Geschmack sich an den Klassikern deutscher Litteratur gebildet hatte, brach sich überall, im großen und im kleinen, Ban. Nicht nur einzelne Sprachhärten und Sprachfehler wurden geändert, sondern er nahm sich auch die Freiheit, die „minderguten schwächlichen Ausdrücke eines Gedankens kräftiger, biblischer zu fassen, bei offenbaren Lücken neue Verse einzufügen und ganze Lieder freitätig zu reproduziren". Mochte ihm das auch in einzelnen Fällen glänzend gelungen sein, z. B. bei: Jesu, Seelenfreund der Deinen von Michael Hahn, bei: Endlich bricht der heiße Tiegel von K. Fr. Hartmann, im großen muſste er bei der zweiten Auflage 1850 zugestehen, daſs er bei der ersten „vielfach zu subjektiv, oft in heller Freudigkeit zu Werk gegangen sei und hundertmal über die Schnur gehauen habe". Aber auch in dieser entschieden reiferen und gebesserten Auflage war die Annäherung an das Original doch noch nicht in volle Wirklichkeit getreten. Die Grundanschauung Knapps, daſs unsere Kirchenlieder nicht nur dem heutigen Geschmack keinen Anstoß bieten, sondern auch durch schöne durchsichtige Form die Zeitgenossen gewinnen sollten, ließ eine prinzipielle Verbesserung der ersten Auflage nicht zu, wenn

auch im einzelnen vieles zum Vorteil sich änderte. So auch in der dritten Auflage 1865. — War nun dieses Hauptwerk Knapps one Zweifel vielen eine reiche Quelle von Erbauung, so wurde es doch aus den berürten Gründen auch die Zielscheibe schärfster Kritik. Mild lautete das Epigramm eines Gustav Schwab:

Keinen gellernden Knapp und keinen knappenden Gellert!
Laſst an Seele und Leib jeden, wie Gott ihn erschuf.

Aber heftig waren die Angriffe eines Stip, Hymnologische Reisebriefe 1852, und eines Philipp Wackernagel in demselben Jar auf dem Kirchentage zu Bremen. Hier war schon die entgegengesetzte Auffassung von Redaktion des kirchlichen Gesangbuchs auf den Plan getreten. Geschah die Opposition im Sinn exklusiver Archaistik wie bei Stip, so lag eine wirkliche Verkennung des Zeitbedürfnisses und des Rechts der christlichen Gemeinde vor. Der ganze Zug und Geist der Zeit war in den dreißiger Jaren noch keineswegs darauf vorbereitet, daſs Knall und Fall die alten Liedertexte wörtlich hätten wider Eingang bei den Gemeinden finden können; auch steht es sicherlich nicht so, daſs ein Gesangbuch einer Anthologie gleichzustellen oder, mit andern Worten, das Autorenrecht durchaus über das Bedürfnis der Gemeinde zu setzen wäre. Geschah aber die Polemik in dem Sinne eines tieferen Verständnisses deutscher und kirchlicher Sprache wie bei Wackernagel, so hatte sie ihr Recht; und Knapp selbst hat, wie seine fortlaufende Feile am Liederschatz zeigt, dieses Recht gefült und, so weit seine dichterische Individualität nicht überfordert war, zur Geltung zu bringen versucht. — Mag das württembergische Gesangbuch 1841, das auf den Schultern von Knapps Liederschatz steht, nur den Übergang von einer Periode der Liederredaktion zur andern repräsentiren; eine tüchtige Leistung ists immerhin geblieben, wenn auch der Fortschritt der Hymnologie in manchen Gesangbüchern der Gegenwart weit über dasselbe hinausgefürt hat. Insbesondere werden Knapps Verdienste um die Erkenntnis des Liederreichtums der evangelischen Kirche allezeit anerkannt bleiben. Überhaupt wird seiner Persönlichkeit nicht nur in der württembergischen Landeskirche, sondern auch auf den Blättern der Kirchengeschichte des 19. Jarhunderts allezeit rühmend gedacht werden, wenn er auch selbst keinen andern Wunsch hatte, als daſs auf seine Gruft man schreibe das Zeugnis kurz und gut:

„Ein Glied an Christi Leibe,
schläft hier auf Christi Blut“.

Quellen: Lebensbild von A. Knapp. Eigene Aufzeichnungen, fortgeführt und beendigt von seinem Sohn Josef Knapp, Repetent am Seminar in Tübingen (jetzt Diakonus in Crailsheim), Stuttg. 1867. Koch, Kirchenlied 7, 213 ff.

(Palmer †) **Richard Lauxmann.**

Knapp, Georg Christian. Ein Theologe, welcher, als letzter Sprößling der alten Halleschen Glaubensschule, seiner Zeit eine Zierde der Halleschen theologischen Fakultät bildete. Son von Johann Georg Knapp, theologischem Professor und Direktor der Frankeschen Stiftungen, einem von seinen Zeitgenossen als ein Heiliger gefeierten, aber auch in der Enge und Ängstlichkeit des späteren Halleschen Pietismus befangenen Manne, später in den Universitätsjaren als Schüler eines Semler und Gruner, hatte der jüngere Knapp einerseits die Stärke und die Schwäche des Pietismus überkommen, andererseits manche Einflüsse der Aufklärungstheologie der Zeit an sich erfaren. Geboren 1753 zu Glaucha bei Halle, besuchte er die Halleschen Schulen, vom Jar 1770 an die Universität daselbst, später ein halb Jar Göttingen. Vom Jar 1775 an begann er seine akademische Laufban als Magister der Philosophie, erhielt bereits 1777 vermöge seines großen Beifalls eine außerordentliche, 1782 eine ordentliche Professur. Neben mehreren Vorlesungen über das Alte Testament waren die über die Schriften des Neuen Testaments in einem zweijärigen Kursus und über die Dogmatik seine Hauptvorlesungen. Vom Jare 1785 an trat er in das Direktorat der Frankeschen Stiftungen, welches er neben Niemeyer 40 Jare lang verwaltete, bei welcher Leitung ihm vorzugsweise die Waisenanstalt, die lateinische Schule, die Bibel- und Missionsanstalt anheim fiel. Er gehörte zu den beliebtesten Dozenten und, obwol fortgesetzt im Kampf mit einer hinfälligen Gesundheit, wuſste er es

durch strengste Regelmäßigkeit der Lebensweise doch möglich zu machen, fast one Unterbrechung sowol seinen akademischen Arbeiten, als den Lasten des Direktorats fast ein halbes Jarhundert lang vorzustehn. Am 1. Mai 1825 erlebte er seine Amtsjubelfeier; nicht lange darauf fing er jedoch zu kränkeln an und beschloss sein stilles, aber tätiges Leben am 14. Oktober desselben Jares.

Von dem kränklichen und asketisch ernsten Vater hatte sich eine ungewönliche Schüchternheit und Ängstlichkeit auch auf den kränklichen Son vererbt, durch welche seinem ganzen Wirken und Auftreten ein eigentümliches Gepräge aufgedrückt worden ist. Wie ein Mann, in welchem — wenn auch wärend der achtziger Jare noch durch die herrschende Zeitrichtung etwas geschwächt — der alte Hallesche Glaubensgeist fortlebte, dennoch verhältnismäßig einen so wenig eingreifenden Einfluss auf die damalige studirende Jugend auszuüben im stande gewesen, findet vorzüglich in dieser Schüchternheit seine Erklärung. Wie zalreich nämlich auch seine Vorlesungen besucht wurden — wie es unter den Studenten hieß, „um ihrer praktischen Brauchbarkeit im Amte willen" — so ist ihm doch niemals gelungen, gegenüber seinen rationalistischen Kollegen einen Gegensatz hervorzurufen und eine eigentlich gläubige Schule unter den Halleschen Theologen zu gründen. In einem Briefe aus den neunziger Jaren, welchen das homiletische Korrespondenzblatt vom Jar 1838 Nr. 38 mitteilt, liest man die rürende Äußerung, welche für die kindliche Innigkeit seines damaligen Gebetslebens ein schönes Zeugnis ablegt: „Doch hat es mir sehr zur Aufmunterung gedient, dass unser lieber Herr mir die Bitte gewährt hat, die ich am letzten Osterfeste in Einfalt des Herzens an ihn that, mir unter den neu ankommenden Zuhörern doch nur *einen* Zuhörer zu schenken, von dem ich wüsste, dass er für sein süßes Evangelium Empfänglichkeit hätte . . . So etwas könnte einem Muth machen, um mehr als *einen* zu bitten, *aber dazu habe ich doch noch keine Freudigkeit gehabt, sondern für jetzt bleibt es dabei, dass ich um die Bewahrung und Erhaltung dieses Einen bitte*". Und dieser *eine* war auch nicht in Halle zu diesem Glauben gefürt worden, sondern mit demselben von einem frommen Freunde nach Halle gesendet! Wie konnte es aber auch anders sein, da der ängstliche Mann, wie unverhohlen er sich auch in seinen Vorlesungen für seinen Herrn und dessen Evangelium bekannte, dennoch — wie uns aus persönlichen Mitteilungen der Betreffenden bekannt ist — sich scheu in sich selbst zurückzog, sobald ein Studirender auf seinem Zimmer die Auflösung von theologischen Zweifeln von ihm zu erhalten suchte, und höchstens durch Mitteilung eines belehrenden Buches den Zweifeln und Bedenken zu begegnen bemüht war. Dieselbe Zurückhaltung leitete ihn im Umgange mit seinen andersgläubigen Kollegen, sodass, bei allem Gegensatze der Überzeugungen, der kollegialische Friede — selbst einem Gesenius und Wegscheider gegenüber — nie eine Störung erlitt, ja sogar ein Bahrdt sich seiner Freundlichkeit rühmen konnte. Charakteristisch für die milde Art, wie er sich allenfalls mit seinen Gegnern im Glauben in Gegensatz zu treten erlaubte, ist folgende Anekdote. Ein noch jetzt (1857) lebender Hallescher Dozent machte in den zwanziger Jaren sein Lizentiatenexamen vor der Fakultät. Von einem der Examinatoren mit Beweisen für die Gottheit Christi bedrängt, fülte er sich am Rockschoße gezogen: es war der alte Knapp, welcher ihm freundlich zulächelnd auf einem Zettel etliche *Beweisstellen* zur Hilfe im Streit zusteckte! — Dennoch ist das von dem frommen Theologen ausgestreute Wort der Warheit nicht ganz unfruchtbar geblieben, sondern hat bei manchem dankbaren Zuhörer unter späteren praktischen Erfarungen im Amte Frucht getragen. Als Schreiber dieses den ehrwürdigen Greis in seinen letzten Lebenstagen zu sprechen und über die Früchte seiner Wirksamkeit zu fragen Gelegenheit hatte, erhob sich derselbe schweigend, um einen Pack mit Briefen zu holen, und auf diesen zeigend erwiderte er: „Hier ist mein Trost, in den Briefen von solchen, bei denen erst unter ihren Amtserfarungen der ausgestreute Samen aufgegangen ist".

Die Geistesgemeinschaft, welche in seiner nächsten Umgebung ihm zu finden versagt war, suchte er in derjenigen Gemeinde, welche zu der anspruchslosen Zurückgezogenheit seines Wesens am besten passte, in der Brüdergemeinde, welche

in jener Zeit der Verleugnung des Evangeliums innerhalb der Kirche für so manchen ein Asyl geworden. Zweimal hat er in den Brüdergemeinden der Lausitz und Schlesiens Besuche gemacht, mit mehreren ihrer Mitglieder stand er in vertrautem Briefwechsel und häufig suchte er an den Festtagen Erholung und Erbauung in dem nahe gelegenen Gnadau. — Durch Scheibel ist nach mündlichen Mitteilungen eines Halleschen Geistlichen die Nachricht verbreitet worden, daſs der sel. Knapp erst im Jare 1794 der damaligen aufgeklärten Theologie abhold geworden sei und den Glauben ergriffen habe. Von Thilo in der Vorrede zu Knapps „Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre" ist indes dargetan worden, daſs diese Nachricht weder in den Schriften des Verewigten, noch auch in seinen nachgelassenen Papieren Bestätigung finde. Nur in Bezug auf einzelne Lehrpunkte hatten sich eine zeitlang die freieren Ansichten seiner rationalistischen Lehrer, Semler und Gruner, bei ihm erhalten, waren indes auch allmählich einer konsequenteren, zwar keineswegs kirchlich strengen, doch biblisch offenbarungsgläubigen Überzeugung gewichen, welcher gemäß er in jenen Vorlesungen § 65 das Bekenntnis ausspricht: „Wer Jesum für einen untrüglichen göttlichen Lehrer hält, wie ihn das Neue Testament für einen solchen erklärt, der muſs in allen Stücken seinem Urtheile beitreten, der muſs den Muth haben, dies auch zu bekennen, gesetzt, daſs er noch so viele Schwierigkeiten bei der Sache fände, gesetzt, daſs alle philosophische Schulen und alle Aufgeklärten widersprächen und alle Spötter ihn mit Schmach und Hohngelächter empfangen sollten". Gewiſs nicht one Kampf und Selbstüberwindung hat er diesem Bekenntnis getreu in seinen Vorlesungen seine Überzeugung ausgesprochen, und, wie die Nachweisungen sich dafür geben lassen, frühere in seinen Heften vorgekommene, der herrschenden Aufklärung sich annähernde Äußerungen mehr und mehr getilgt.

Es mag mit auf Rechnung jener Schüchternheit und Ängstlichkeit zu setzen sein, daſs Knapp auch auf den litterarischen Schauplatz nur mit wenigen, wenngleich gediegenen Erzeugnissen hervorgetreten ist. Von geringerem Werte sind seine „Psalmen übersetzt und mit Anmerkungen", 3. Ausg. 1789. Ein Werk des sorgfältigsten Fleißes ist seine Ausgabe des griechischen Neuen Testaments, 3. Ausg., 1824. Höchst schätzbare und gelehrte Abhandlungen enthalten seine 2 Bände „Scripta varii argumenti", 2. Ausg. 1823. Nach seinem Tode wurden von seinem Schwiegersone Thilo die erwänten „Vorlesungen über die Glaubenslehre", 1827 u. 28, 2 Thle., herausgeg.; von Guerike die „biblische Glaubenslehre zum praktischen Gebrauch" 1840. — Auch einige praktisch-christliche Schriften wurden von ihm — charakteristisch genug one Nennung seines Namens — herausgegeben: ein mehrmals aufgelegter kleiner Traktat über die Frage: was soll ich tun, daſs ich selig werde? 1806, und eine „Anleitung zu einem gottseligen Leben" 1811. Einige sehr schätzbare biographische Mitteilungen von ihm finden sich in der Zeitschrift „Francke's Stiftungen", aus welcher sie besonders abgedruckt wurden unter dem Titel „Leben und Charakter einiger gelehrten und frommen Männer des vorigen Jahrhunderts", 1829.

Quellen: Niemeyer's Epicedien zum Andenken auf Knapp, 1825. Die Vorrede zu den von Thilo herausgegebenen Vorlesungen über die Glaubenslehre.

Tholuck †.

Knipperdolling, s. Münster, die Widertäufer in

Knipstro, Johann (so schreibt er sich selbst in allen öffentlichen Dokumenten, Knipstrovius auf dem Titel seiner Bücher, nicht wie man gewönlich liest Knipstrow), ist am 1. Mai 1497 zu Sandow, einem Städtchen in der Altmark, geboren. Von seiner Familie ist nichts bekannt; schon früh trat er in den Franziskanerorden. Da er sich in einem schlesischen Kloster durch Talent und frommen Eifer auszeichnete, ward er zur weiteren Ausbildung auf die neu gegründete Universität Frankfurt a. O. geschickt, wo er sich bei der am 20. Januar 1518 von Tetzel gehaltenen Disputation gegen Luthers 95 Thesen sehr hervortat. Nachdem die von Wimpina verfaſsten, von Tetzel verteidigten Sätze von der

glänzenden Versammlung, worunter allein über 300 Mönche, fast schon allgemein gebilligt worden, trat der junge Student, welcher Luthers Thesen mit seinen Kommilitonen ernstlich durchgearbeitet hatte und von ihrer Warheit überzeugt worden, so mannhaft und kräftig dagegen auf, dass der Ablasskrämer verstummen musste.

Um ihn von der Verbindung mit Luthers Anhängern und von der Lesung der Schriften desselben abzuhalten, ward Knipstro von seinen Oberen in ein Franziskanerkloster nach Pyritz in Hinterpommern geschickt, wo er aber gerade erst recht mit Luthers Schriften bekannt wurde, die er sich zu verschaffen wusste und eifrigst studirte, mit der Bibel verglich und so zu immer völligerer Erkenntnis der Warheit gelangte, für welche er auch das ganze Kloster gewann. Auch predigte er im Kloster wie in der Stadt mit großem Beifall, und stimmte letztere gleichfalls für das Evangelium. Da der neue Bischof von Cammin Erasmus Manteufel die Lehre Luthers verfolgte und viele Anhänger des Evangeliums vertrieb, musste Knipstro nach Stettin fliehen (wo er 1523 sich mit Agnes Steinwehr verheiratete, mit der er lange in glücklicher, doch kinderloser Ehe lebte), predigte dort, und als er hier nicht mehr sicher war, in Stargard und in Stralsund. Hier ward er 1525 Hilfsprediger an St. Marien, aber in so beschränkter Lage, dass er nicht mehr als 20 Mark Sundisch hatte, und mit seiner Frau nur leben konnte, indem diese durch Handarbeiten das Nötige erwarb. Erst nach vier Jaren kam er aus dieser Not, indem er Pastor zu St. Nikolai und bald auch erster Superintendent der Stadt wurde. Nach Greifswald zur Reformation berufen, verfur er so milde als kräftig, trug viel bei zur Befestigung derselben und zur Gewinnung der Mönche des Klosters Eldena. — In Stralsund überwand er die Hinneigung eines um die Reformation dort sehr verdienten Geistlichen Ketelhut zur reformirten Abendmalslehre durch Sanftmut und Beharrlichkeit, schrieb gegen den Missbrauch der Verschleuderung des Kirchenvermögens eine ungedruckt, aber nicht unwirksam gebliebene Schrift vom Gebrauch der Kirchengüter. Als 1534 die beiden pommerschen Herzöge eine Synode zu Treptow hielten, um die Reformation in ihren Landen durchzufüren, ward Knipstro mit dazu berufen, wo er mit Bugenhagen zusammentraf, und im folgenden Jare zum General-Superintendenten des wolgastischen Anteils ernannt, worauf alsbald eine General-Visitation gehalten ward, der sich jedoch Stralsund mit Erfolg widersetzte, weil es vormals unter dem schwerinischen Bischof gestanden. Knipstro hatte nun seinen Wonsitz abwechselnd in Greifswald, wo er auch Professor und Doktor der Theologie ward, und in Wolgast, wo er zuletzt blieb und nach einem segensreichen kirchlichen Wirken am 4. Oktober 1556 im festen Glauben an seinen Erlöser starb. Das Heil seiner Landeskirche beschäftigte ihn bis zum letzten Hauche und noch auf dem Sterbebette ließ er seinem gütigen Landesherrn Philipp durch vier Räte, die er zu sich entbot, sagen, er möge ja eine General-Visitation halten lassen, damit Gottes Zorn nicht über ihn entbrenne. — Sein Grabmal in Wolgast — 1713 zerstört — nannte ihn restitutae purioris doctrinae praeco.

Sein kirchliches Wirken hat sich besonders durch erfolgreiche Teilnahme an vielen Synoden betätigt (über welche Joh. Friedr. Mayer zu Greifswald eine Reihe von Programmen geschrieben hat, die auch gesammelt mit Knipstros Leben erschienen, 1703, 4°). Über Lehre, Ceremonien, Kirchenregiment u. s. w. wurden hier zwar ziemlich allgemeine, aber eben darum um so leichter rezipirte Bestimmungen getroffen. Mit dem Stettiner Superintendenten Paul von Rhoda setzte Knipstro auch eine von Bugenhagen revidirte und gebilligte Agende auf, welche auf einer Synode 1544 angenommen ward. Wärend des Interims behauptete die Pommersche Kirche durch sein Verdienst eine sehr würdige Haltung, friedliebend, one der Warheit auch nur das Mindeste zu vergeben. Als Johann Freder, ein gelehrter Mann, aber ein unklarer Kopf und unlauterer Charakter, früher Luthers Hausgenosse und dann Flacianer, wegen der Ordination Unruhen erregte, ließ Knipstro sich von seiner gewonten Mäßigung leiten und wehrte so schlimmeres Ärgernis ab, welches Freders Behauptung, die ordinatio sei laqueus conscientiae, leicht hätte geben können; er benutzte diese Kämpfe nur, um die

Pommersche Kirchenverfassung desto fester zu begründen (Synode von 1551). 1554 ward ein Streit mit Jakob Tiele, Koadjutor in Treptow, de descensu Christi ad Inferos beigelegt. Hier ward auch darein gewilligt, „dass das sechste Hauptstück von Beicht und Schlüsseln des Himmelreichs, wie es im Katechismo verfaßt, den Gemeinen und Kindern soll vorgelegt und erklärt werden".

Es gibt verschiedene Gestalten dieses Hauptstücks; die Fassung des in den pommerschen Katechismus Aufgenommenen stammt von Knipstro her (vgl. v. Zezschwitz, System der Katechetik II, 1, 336 ff. [2. Aufl.]); in J. H. Balthaser, Sammlungen einiger zur Pommerschen Kirchenhistor. gehör. Schr. I, S. 93, II, S. 317—86, wird Knipstros Leben gründlich aus den Quellen dargestellt.

Seine übrigen, wenig zalreichen Schriften, die auch alle gedruckt sind, erscheinen gründlich und einfach, aber etwas trocken. Eine epistola ad Melanchthonem ist der Repetitio Conf. August. beigefügt, welche eine Pommersche Synode einstimmig angenommen hatte. — Widerlegung des Bekenntnisses A. Osiandri von der Rechtfertigung, Wittenb. 1552, 4°; Forma repetendi Catechismi, wie derselbe in Predigten zu erklären — nicht gedruckt. **L. Pelt† (G. Plitt†).**

Knox, John. Von seiner Herkunft und Jugend weiß man wenig. Er war geboren 1505, warscheinlich in Gifford Gate, einer Vorstadt von Haddington. Sein Vater, William, dessen Stand wir nicht mehr ermitteln können, ließ ihn die lateinische Schule in dieser Stadt und dann die Universität Glasgow beziehen. Hier lehrte damals der hochangesehene Scholastiker John Mair oder Major. 1523 wurde dieser nach St. Andrews versetzt und warscheinlich folgte ihm Knox dorthin. Vorbildung für seine künftige Bestimmung konnte er wenig finden. Das Griechische war damals in Schottland beinahe ganz unbekannt, das Hebräische ganz; jenes lernte Knox später noch; als des Hebräischen unkundig bekennt er sich noch im Jare 1550. Andere, auf immer für ihn wichtige positive Wirkungen scheint dagegen der Unterricht John Mair's auf ihn geübt zu haben. Dieser schloss sich in seinen kirchlichen Grundsätzen an die Richtung eines Gerson und P. d'Ailli an; er stellte die in Konzilien vertretene allgemeine Kirche über den Papst. Und hiezu gesellte sich bei ihm eine politische Anschauung, nach welcher das Volk in seiner Gesamtheit über dem Monarchen steht, dieser von jenem seine Vollmacht erhält und vom Volk, wenn er gegen dessen Interesse handelt, auch wider abgesetzt, ja sogar von einem einzelnen Vertreter des gesamten Volkes ermordet werden darf.

Die Angabe, dass Knox auch selbst, und zwar mit gutem Erfolg, Vorlesungen zu halten begonnen habe, ist unbegründet: er hat den dazu erforderlichen akademischen Grad sich nie erworben. Wol aber empfing er im gewönlichen Alter die Priesterweihen und man vermutet, dass er nahe bei Haddington, in Samuelston, die Stelle eines Kaplans bekleidet und zugleich in der Familie eines Landedelmanns als Erzieher gedient habe. In den Protokollbüchern von Haddington erscheint er 1540—42 widerholt als Priester; 1543 hat er sich unterzeichnet als sacri altaris minister, auctoritate apostolica notarius. Erst nach dieser Zeit erhalten wir davon Kunde, dass er mit dem römisch-katholischen Standpunkt gebrochen und den Vorkämpfern der Reformation sich zur Seite gestellt habe, obgleich schon seit 1525 Schriften von Luther und Tyndale in schottische Häfen eingefürt worden waren und Patrick Hamilton schon 1528 als Prediger des Evangeliums den Märtyrertod erlitten hatte. Auf Knox wirkten in dieser Hinsicht namentlich der Prediger Thomas Guillaume (Gilham, William) und Georg Wishart, die damals bedeutendste reformatorische Persönlichkeit Schottlands, ein. Knox erscheint, als dieser 1545 predigend in der Landschaft Lothian herumzog, unter seiner vertrautesten Umgebung; er pflegte ihm ein Schwert vorzutragen, um ihn vor Nachstellungen zu schützen. Wishart war, wärend Hamilton in Deutschland studirt hatte, ein Schüler und Freund der Schweizer, die er 1540 besuchte, und stand speziell mit Bullinger in Verkehr, übersetzte auch die 1. helvetische Konfession. Dieselbe Richtung nahm Knox und fortan die ganze schottische Reformation.

Wenn Knox der Reformator Schottlands genannt wird, so kann dies schon

dem Bisherigen zufolge nicht in dem Sinne geschehen, als ob er das Werk der Reformation auf Schottland übertragen hätte; er gehörte nicht einmal unter die ersten, welche als Verkündiger der neu hergestellten evangelischen Lehre dort wirkten, und zum ersten Ausstreuen einer neuen Sat und zum ersten Pflegen derselben hatte er one Zweifel auch nicht die Begabung. Aber er war es, dessen Energie das von andern begonnene Werk durchfüren, dessen Feuereifer dasselbe auch mit aller Kraft und Schärfe durchkämpfen sollte. Er hat dann auch demselben die eigentümliche Gestalt gegeben. Er hat in die schottische protestantische Kirche das sogenannte puritanische Element gebracht, darin freilich wol einer allgemeineren natürlichen Disposition seines Volkes entsprechend, an welcher er selbst eben auch Teil hatte. Sein Eifer ist vor allem ein heiliger und unbeugsam strenger Eifer für Gottes Gesetz; von Schwärmerei und Phantasterei hat derselbe nichts in sich, vielmehr dringt er von Anfang an gerade auf Zucht und feste objektive Ordnung; das aber, was er als von Gott verordnet oder auch nur als vor Gott zulässig betrachtet, beschränkt er auf den unmittelbaren Inhalt des göttlichen Wortes, das ihm auch im Neuen Bunde eben wesentlich noch Gesetz ist; und wo es Durchfürung dieses einen höchsten Willens gilt, da allerdings muss jede andere Ordnung, die sich etwa auf bürgerlichem Gebiete entgegenstellt, auch die Autorität der höchsten bürgerlichen Obrigkeiten, weichen; das zu Gottes Gesetz sich bekennende Volk hat kraft eigenen Rechts oder vielmehr kraft eigener Pflicht im Notfall selber und gewaltsam die Durchfürung zu übernehmen, und wo einem Gottesvolk im ganzen gemeinsames Handeln zu diesem Zwecke nicht möglich ist, da tritt Zelotenrecht oder vielmehr Zelotenpflicht auch für den einzelnen ein. Wir konnten diese Charakteristik seines Wirkens der Ausfürung des einzelnen voranschicken; denn schon in seinem ersten Auftreten ist dieser gesamte Charakter seines Wirkens zu ersehen.

Die Gegner der Reformation hatten wärend der Minderjärigkeit der Königin Maria Stuart unter der Regentschaft des Grafen Arran, nachdem dieser selbst erst mehr zur reformatorischen Bewegung und zu dem evangelischen König Englands, Edward VI., sich hingeneigt hat, bald wider die Oberhand bekommen. Georg Wishart wurde am 1. März 1546 durch den mächtigen Kardinal Beatoun hingerichtet. Da fiel vier Wochen nachher Beatoun in seinem festen Schlosse zu St. Andrews durch die Hand einiger künen Verschwornen aus der Zal des Adels. Persönliche Rachsucht und Eifer um Rache für Wishart hatten dabei zusammengewirkt. Die Verschworenen behaupteten sich in St. Andrews, indem sogleich andere protestantisch gesinnte Gegner der Regentschaft um sie sich sammelten. Unter ihnen tritt auch Knox auf. Die dort versammelte Gemeinde beruft ihn zum Predigtamte; der Prediger John Rough gebietet, den Ruf der Gemeinde als göttlichen anzunehmen; durch solchen Ruf, nicht etwa durch bloßen subjektiven Trieb, erkennt sich Knox in ernster, gewissenhafter innerer Bewegung für gebunden und jetzt tritt er als der erste in Schottland offen und bestimmt mit der Predigt auf, dass der Papst der Antichrist selbst sei; der römische Katholizismus ist ihm Götzendienst. Schon jetzt spricht er auch aus, dass der Gottesdienst bloß nach den Satzungen der Schrift, one Abtun noch Dazutun, geregelt werden müsse. Dabei hat er die an Beatoun verübte Tat schon durch sein Kommen nach St. Andrews gebilligt, sowie er nachher in seiner Geschichte der Reformation durch den ganzen Ton, in welchem er sie erzält, entschiedene Billigung derselben ausspricht.

Aber die Protestanten in St. Andrews erlagen zu Ende Julis 1547 der französischen Hilfe, die der regierenden Partei zu teil wurde. Knox wurde als Gefangener, gegen die Kapitulationsbedingungen, mit anderen in Ketten auf einer französischen Galeere festgehalten. Er blieb unter Schmerzen und Krankheit standhaft, fand auch Gelegenheit, dort ein Bekenntnis seines Glaubens aufzusetzen und an seine christlichen Brüder in Schottland gelangen zu lassen.

Im Februar 1549 wurde er, warscheinlich durch Fürsprache Edwards VI. von England, befreit und sofort auch von der englischen Regierung für ihr Werk der Reformation in ihren Dienst genommen. Sie gab ihm die Stelle eines Predigers im Nordosten des Landes, zuerst für Berwick am Tweed, dann 1551 für

Newcastle am Tyne und zugleich für die Umgebung. Von Newcastle aus hatte er auch widerholt in London vor König und Geheimrat zu predigen. Er bezog einen Gehalt von £ 40 aus der Statskasse. Ob er hiemit zu den sechs sogen. Kaplanen des Königs gehörte, von denen vier im Land herum predigen sollten, ist streitig; unter den zuerst (im Dezember 1551) dazu Ernannten war er, wie jetzt erwiesen ist, nicht. In Berwick fand er auch seine Frau, die Tochter eines höheren Offiziers; die noch vorhandenen Briefe von ihm an ihre Mutter, eine innig religiöse und zur Schwermut geneigte Frau, zeugen am meisten unter dem, was er Schriftliches hinterlassen hat, von der Tiefe und Wärme seines Gemüts.

Bei seiner geistlichen Tätigkeit hielt er auch hier streng darauf, nichts, was ihm für Götzendienst galt, im Gottesdienst zuzulassen und auch in den Äußerlichkeiten möglichst den Worten der Schrift zu folgen. Er traf darin unter den englischen Theologen mit John Hooper zusammen, der im Mai 1549 aus Zürich zurückgekehrt war. So erlaubte er sich namentlich, die Kommunikanten beim Genuss des Abendmals stehen und nicht, wie bisher in England vorgeschrieben war, knieen zu lassen. Vorzugsweise hierauf richtete sich überhaupt der Streit unter den beiden Hauptrichtungen innerhalb der englischen Reformation. Knox vertrat seinen Standpunkt auch vor dem Geheimen Rat und König. Cranmer entgegnete, nach dem biblischen Vorbild müssten ja die Kommunikanten vielmehr zu Tisch liegen. Das Knieen wurde dann auch im revidirten Common Prayer Book 1552 beibehalten. Aber namentlich auf Knox' Andringen geschah es, dass darin eine Deklaration beigefügt wurde des Inhalts: das Knieen solle nur demütigen Dank für Christi Woltaten, keineswegs aber Anbetung des Brots und Weins oder irgend einer realen Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi darin ausdrücken, indem der natürliche Leib Christi vielmehr im Himmel und nicht hier sei; eine Deklaration, die unter Elisabeth gestrichen wurde, aber seit 1662 wider aufgenommen ist. Ferner wurde in den 42 (später 39) Glaubensartikeln, welche Knox mit zu begutachten hatte, ein Satz, der sehr entschieden die Übereinstimmung der vorgeschriebenen Ceremonieen mit der evangelischen Freiheit und die Ersprießlichkeit derselben aussprach, schließlich weggelassen. Der mächtige Herzog von Northumberland beantragte, dem bisher so selbständig auftretenden Schotten selbst eine Stelle unter den englischen Bischöfen, nämlich das Bistum Rochester, zu übertragen. Knox aber lehnte dies ab und ebenso nachher eine ihm durch Cranmer angetragene Pfarrstelle in London. One Zweifel scheute er sich vor den Verbindlichkeiten, die er damit übernommen hätte. Auch war ihm das ganze Treiben der Großen des Reichs um den jungen wolmeinenden König her verdächtig, wie er denn auch darüber ungescheut sich öffentlich äußerte. In Betreff jenes Knieens erklärte er übrigens jetzt seinen Freunden, dass sie auf jene Deklaration hin der öffentlichen, von einer christlichen Obrigkeit erlassenen Ordnung sich nicht mehr widersetzen sollten. — Nach einer widerholten, freundlich abgelaufenen Vernehmung vor dem Geheimen Rat im Frühjar 1553 wurde er endlich auch noch in der Grafschaft Buckingham als Prediger verwendet.

Aber die Thronbesteigung der katholischen Maria trieb ihn im Januar 1554 aus England weg nach Genf. Der Aufenthalt daselbst brachte ihn in vertrauten Umgang mit Calvin; seine dogmatische Richtung erscheint nachher immer als calvinische: er hat die Prädestinationslehre später in einer eigenen Schrift verteidigt. Dort erst hat er recht als evangelischer Theologe studirt, dort auch erst noch Hebräisch gelernt.

Zwischen den Genfer Aufenthalt hinein wurde er zu einer aus französischen und englischen Flüchtlingen gemischten reformirten Gemeinde nach Frankfurt a. M. berufen. Er traf dort im November 1554 die Engländer im Zwiespalt über die Frage, wie weit sie Beibehaltung der anglikanischen Ceremonieen fordern müssten. Unter Beirat von Calvin wurde eine Vereinbarung erreicht. Als aber Dr. Cox, Edwards VI. Lehrer, mit noch anderen auch nach Frankfurt kam, drang dieser sogleich auf Widerherstellung der Responsorien, und da Knox alle solche Gebräuche zwar nicht als widergöttlich, wol aber als „unprofitable" beharrlich verwarf, denunzirten ihn jene Gegner beim Magistrat wegen einer 1554 von ihm

veröffentlichten „Ermanung" an die Engländer, worin er heftig über eine Verheiratung zwischen Kaiser Karls Son Philipp und Königin Maria sich ausgelassen und den Kaiser für einen „nicht geringeren Feind Christi, als einst Nero gewesen", erklärt hatte. Knox mußte darauf hin im März 1555 die Stadt räumen. Er ging wider nach Genf mit einer Schar gleichgesinnter, die dort eine Ordnung nach ihren Grundsätzen sich einrichteten. In Frankfurt ist so die Spaltung, die nachher in England selbst zwischen dem Puritanismus und dem anglikanischen Kirchentum sich festsetzte, zum ersten Mal förmlich und unheilbar zum Ausbruch gekommen.

Mit Bezug auf Knox' bisherige wie auf seine spätere schottische Wirksamkeit kann insoweit von ihm gesagt werden, was Carlyle (On Heroes, Hero-Worship etc.) in seiner eigentümlichen Weise so ausdrückt: er sei oberster Priester und Begründer des Glaubens, der Schottlands, Neu-Englands und Oliver Cromwells Glaube geworden sei, nämlich des Puritanismus. Vgl. hiezu namentlich P. Lorimer, J. Knox and the Church of England etc. London 1875.

Die Regentschaft Schottlands war unterdessen an die Königin Mutter, Maria von Guise, übertragen worden. Die Umstände waren aber für die Reformation, so sehr diese feindlich gegen sie gesinnt war, günstiger geworden, zuerst weil die Regentin durch Nachsicht gegen den protestantischen Adel ihre Stellung befestigen mußte, dann weil nunmehr der katholischen, mit Spanien verbündeten englischen Königin gegenüber die französisch-schottische Politik in solcher Nachsicht gegen die Reformirten eine Waffe fand. Da kam denn Knox im Herbst 1555, nachdem er erst einen heimlichen Besuch bei seinen Verwandten in Berwick gemacht, wider nach Edinburg. Er forderte sogleich, daß die Protestanten von jeder äußeren Gemeinschaft mit dem „Götzendienst", besonders der Messe, offen sich lossagten. Adelige schützten ihn wider und er hielt ihnen Abendmal in evangelischer Weise. Als Botschafter Gottes wandte er sich offen, in würdigem, aber streng manenden Tone mit einem Schreiben an die Regentin. Vor das geistliche Gericht nach Edinburg geladen, erschien er dort am Termin, aber mit einem Geleite, angesichts dessen der Gerichtshof die Sache zu vertagen für gut hielt. Aber zu einem durchgreifenden Wirken und Kämpfen, das in seinem Sinne lag und zu welchem sein bisheriges Wirken rasch hätte hintreiben müssen, sahen er und seine Freunde die Zeit doch noch nicht gekommen. Den äußersten Konflikt noch vermeidend und seine Rückkehr, sobald sie gefordert würde, zusagend, ging er im Spätsommer 1556 noch einmal nach Genf, wo ihn jene Flüchtlingsgemeinde auf eine Predigerstelle berufen hatte. Mit Schottland blieb er in lebhafter Verbindung, brach auch gleich auf die erste neue Einladung im Herbst 1557 wider dahin auf, mußte jedoch in Dieppe wegen entgegengesetzt lautender Mitteilungen wider umkehren, worauf er den schottischen Adeligen in einem Brief die Pflicht kräftigeren Auftretens einschärfte, bei dem sie auch etwaige schreckliche Unruhen nicht scheuen dürften. Wärend des folgenden Jars beschäftigte er sich bei einer von gelehrten Mitgliedern seiner Gemeinde unternommenen Bibelübersetzung (Geneva Bible). In diesem Jare ließ er ferner eine seiner heftigsten Schriften ausgehen, den „Trompetenstoß wider das monströse Regiment der Weiber", zu welcher ihn die englische Maria veranlaßt hatte und die zugleich die schottische Königin treffen mußte; daß Weiber regieren, ist ihm gegen Gottes Ordnung wegen ihrer Verpflichtung, dem Mann untertan zu sein, ihrer natürlichen Unvollkommenheiten, Schwächen und unordentlichen Begierden. Nachdem dann Maria gestorben war, veröffentlichte er 1559, noch von Genf aus, eine „kurze Ermanung an England" zu schleuniger Annahme des unterdrückten Evangeliums. Über die nötigen kirchlichen Reformen äußerte er sich im übrigen maßvoll, forderte auch nicht etwa Abschaffung, sondern nur bessere Einrichtung des Episkopats. Dabei stellte er aber den Grundsatz auf: Niemand sollte vom Joch der Kirchendisziplin befreit, niemandem ein Abweichen von Gottes Religion gestattet werden; wenn ein Fürst, König oder Kaiser darauf ausgehe, die einmal eingefürte ware Religion zu zerstören und Götzendienst aufzurichten, so solle er nach Gottes Befehl zum Tod verurteilt werden.

In Schottland schlossen nun die protestantischen Adeligen, ganz nach seinem Sinn, am 3. Dez. 1557 als „Gemeinde (Congregation) Christi" einen Bund, um mit ihrer Macht und ihrem Leben das Evangelium und die evangelische Kirche zu schützen. Die Regentin antwortete, indem sie unbedingt den römischen Gebräuchen treu zu bleiben gebot. Die Parteien standen, zum Bürgerkriege bereit, sich gegenüber. Am 5. Mai 1559 betrat Knox den schottischen Boden wider. Nach einer Predigt, die er in Perth gegen den Götzendienst hielt, brach dort ein wilder Sturm gegen Heiligenbilder und Klöster, gegen alle Stätten und Abbilder jenes Götzendienstes los; derselbe verbreitete sich von jetzt an beinahe überall hin, wohin das reformatorische Wort drang; man kann nicht sagen, daſs Knox dazu aufforderte, wol aber, daſs er auch das, was ein ihm selbst verächtlicher Pöbel tat, doch nicht one eine gewisse Freude als gerechtes göttliches Gericht betrachtete. Der Krieg mit der Regentin brach aus und die Gegner derselben schafften jetzt auf ihren Gebieten allen katholischen Gottesdienst ab. Für Knox war es eine Zeit der angestrengtesten vielseitigen Tätigkeit. Wärend ein Preis auf seinen Kopf gesetzt ist, predigt er nicht bloß und reformirt, sondern auch in den äußeren Angelegenheiten des Kampfes spielt er eine Hauptrolle. Er ist ein Hauptunterhändler zwischen den Verbündeten und zwischen Elisabeth von England, welche in der mit Frankreich verbundenen Maria eine gemeinsame Feindin sehen mussten. Auch jetzt noch mant er die verbündeten Lords, nicht Fleisch für ihren Arm zu halten. Aber er kann wenigstens nicht umhin, bei fleischlichem Arm Hilfe zu suchen. Er muſs sie suchen am Throne eines Weibes; die Entschuldigungen, welche er jetzt wegen des „Trompetenstoßes" gegen Cecil ausspricht, sind zwar one alle unwürdige Schmeichelei, aber immerhin demütigend; Elisabeth muſs ihn zwar respektiren als wichtige Persönlichkeit, aber sie verhehlt ihren Haſs gegen ihn nicht, hat ihm auch nie eine Predigt auf englischem Boden, ja in jenen Jaren noch nicht einmal das Betreten dieses Bodens erlaubt. Er muſs es sich ferner gefallen lassen, daſs bei den Gesuchen um Hilfe, die er für die Religion begehrt, nach dem Willen der Elisabeth gar nicht die Religion, sondern nur die von Frankreich drohende Gefar erwänt werde. Er kommt endlich in den Künsten der Klugheit und Schlauheit so weit, daſs er einmal den Vorschlag macht, Elisabeth, welche nicht offen Hilfstruppen schicken wollte, möge solche anweisen, scheinbar eigenmächtig an die Lords sich anzuschließen, und dann zum Scheine sie für Rebellen erklären. — Mit Beistimmung der Prediger sprachen die Verbündeten über die Regentin endlich die Absetzung aus; Knox erhielt auch eine Stelle in der provisorischen Regentschaft. Zum Siege jedoch kam es nur durch offene bewaffnete Hilfleistung von Seite Englands. Die in Schottland stehenden Truppen Franz des II. von Frankreich, des Gemals der Maria Stuart, zogen mit den englischen wider ab. Die französischen Bevollmächtigten verstanden sich dazu, daſs die Reichsstände sofort berufen und ihnen auch die kirchlichen Angelegenheiten zur Beratung vorgelegt werden sollen. Die Regentin war kurz zuvor gestorben. Maria Stuart und Franz verweigerten zwar die Unterzeichnung des (am 8. Juli 1560 geschlossenen) Vertrags; aber schon im Dezember verlor Maria ihren Gemal durch den Tod; sie muſste gewären lassen.

Das Parlament trat im August zusammen und nahm ein Glaubensbekenntnis an, das Knox und andere Geistliche entworfen hatten, das indessen in dem Artikel von der Obrigkeit deutlich den Einfluſs einer vorsichtigeren Partei und wol auch die Rücksicht auf die streng monarchisch denkende Elisabeth erkennen läſst. Ein „Disziplinbuch" wurde von einer im Dezember veranstalteten Kirchenversammlung abgefaſst; es stellte den Presbyterianismus fest, setzte indessen daneben über größere Bezirke Superintendenten, welche besonders auch den noch herrschenden Mangel an Geistlichen für die einzelnen Gemeinden durch Herumreisen erstatten sollten. Der gesamte katholische Kultus wurde vom Parlament förmlich verboten. Der Gottesdienst sollte künftig nach der Ordnung jener Genfer Gemeinde gehalten werden, wärend bisher durch die Lords der Kongregation die Liturgie Edwards VI. acceptirt war. Allen diesen Beschlüssen fehlte zwar noch die königliche Bestätigung. Aber die Reformation hatte wenigstens tatsächlich

vollständig obgesiegt. Knox, ihrem kräftigsten und zugleich wachsamsten Vorkämpfer, war der erste Predigtstul Schottlands an St. Giles in Edinburg zugeteilt worden; nicht minder als bisher für die erste Durchfürung der Reformation kämpfte er fortan für die Behauptung und volle Verwirklichung derselben.

Die Umstände waren für sein Wirken gerade jetzt, als Maria ihren Gemal und die französische Hilfe verloren hatte, in gewissem Sinne schwieriger geworden. Jetzt sollte er den Adel, dessen Waffen er für Christus in den Kampf gerufen, näher kennen lernen. Viele bewärten sich allerdings als redlich, wollten dann aber im Eifer gegen die Ausrottung des Götzendienstes nicht so weit gehen als Knox, sondern wenigstens der Königin die Messe gestatten. Andere aber, befriedigt damit, dass die französische Übermacht besiegt worden war, fragten nach dem Wole der Kirche wenig mehr und suchten nur selbst die Einkünfte derselben zu behalten. Auf alle übte Maria mit ihren persönlichen Reizen, ihrem gewandten, auch gefälligen Benehmen und den Genüssen und Lüsten ihres französisch feinen Hofes große Anziehungskraft aus. Und dabei ließen sie es hingehen, dass über die Kirche streng rechtlich so gut wie gar nichts festgestellt war; denn die Königin verstand sich nie zu Bestätigung des protestantischen Kirchentums, sondern nur zum Versprechen, in der Religion one den Beirat der Stände nichts zu ändern.

Knox erscheint jetzt erst in seiner ganzen Größe: uneigennützig und unbestechlich im Gegensatze zu fast all den bisher mit ihm verbündeten Herren; nur desto fester bei ihrer Unzuverlässigkeit; der Königin gegenüber sowol für Drohungen als für schmeichelndes Entgegenkommen, womit sie ihn auch einige Male beehrte, ganz unzugänglich. Aber er zeigt freilich auch wider die ganze Herbheit seines Charakters und die schroffe Konsequenz seiner Grundsätze.

Was Kirche und Religion betrifft, so forderte er schlechthin, dass die Messe, als ein das Volk und Land entheiligender Greuel, auch aus dem königlichen Palast entfernt werde. Er bestand, besonders auch in persönlicher Verhandlung mit Maria 1561 und auf einer Assembly vor milder gestimmten Adeligen 1564, so streng als möglich auf der Verpflichtung des Volkes, den Götzendienst nicht zu dulden; das Volk sei, und so namentlich in diesem Stücke, für die Sünden eines Regenten, die es zulasse, verantwortlich; er berief sich z. B. auf die Tat Jehus im Alten Bunde; im Neuen Bunde müsse man bei Röm. 13 die von Gott verordneten Gewalten und die Träger dieser Gewalten unterscheiden, und in Betreff der ersten Christen bedenken, dass sie noch gar kein Volk waren und, als der Macht ermangelnd, auch den Beruf zu gewaltsamer Erhebung gegen den Götzendienst noch nicht hatten. — Eine Berufung der Königin aufs eigene Gewissen ließ er so wenig gelten als diejenigen, welche umgekehrt einer Unterdrückung der Gewissensfreiheit durch einen Regenten selbst das Wort reden; er sagte zu ihr: Gewissen fordere Wissen, Belehrung, und solche habe sie eben noch nie ernstlich am rechten Orte, in der Schrift, gesucht. — Eine Weile tauchte der Gedanke auf, Maria möchte einen ihr von Elisabeth befohlenen Gemal und mit diesem die anglikanische Kirchenform annehmen; aber Knox' Partei wurde dadurch nur neu beunruhigt; gerade jetzt schlug Knox in einer Predigt nur desto heftiger auf „Kreuze und Lichter" los. — Indes reizte Maria und ihr Anhang selber immer wider neu durch Doppelzüngigkeit bei Versprechungen, durch Versuche, die Messe auch öffentlich wider zu halten, durch Hof-Feste zur Feier der Niederlage von französischen Protestanten.

Das andere, was Knox in beständigem Kampf mit Maria erhielt, war das leichtfertige Leben, das am Hofe herrsche und von da aus im Land verbreitet werde. Freunde der interessanten, reizenden, unglücklichen Maria pflegen sich darauf zu berufen, dass französische Bildung den noch rohen Schotten wol auch heilsam hätte sein mögen. Feinere Bildung war nun allerdings Knox' Sache nicht. Aber der Königin gegenüber hatte er denn doch über Exzesse zu klagen, bei welchen es gar nicht um Bildung oder unschuldige Lebenslust, sondern um eine mit Rohheit sich nunmehr verbindende Lüderlichkeit sich handelte. — Sodann ärgerte ihn doppelt, wenn gerade z. B. jene Nachrichten aus Frankreich mit Tänzen

gefeiert wurden; er sagte da zu Maria: obgleich er das Tanzen in der Schrift nirgends gepriesen und auch bei weltlichen Schriftstellern mehr als Gebärde eines Verrückten, denn als die eines nüchternen Mannes bezeichnet finde, so verdamme er es doch nicht schlechthin, falls einer nicht entweder seinen Hauptberuf darüber versäume oder damit seine Freude am Missgeschick des Volkes Gottes ausdrücke.

Im ganzen hat Knox, wie er selbst sagt, die Königin schon seit seiner ersten Zusammenkunft mit ihr als eine stolze, schlaue und gegen Gott und die Warheit verhärtete Frau betrachtet. In seiner Reformationsgeschichte, die jedoch erst nach seinem Tod gedruckt wurde, ruft er über sie aus: „Herr, erlöse uns von der Tyrannei dieser Hure!“ Sein öffentliches Gebet für sie sollte nur ein bedingungsweises sein: „erleuchte ihr Herz, wenn es dein Wille ist“.

Seine positive Tätigkeit widmete Knox rastlos dem Aufbau des kirchlich-religiösen Lebens in der Gesamtkirche wie in seiner Einzelgemeinde, — dort durch Teilnahme an den Provinzialsynoden und Assemblies und durch Visitationsreisen im Auftrag der letzteren — hier besonders durch Predigen (zweimal jeden Sonntag und dreimal an Wochentagen). Beim Predigen pflegte er erst ruhig und gemäßigt zu sprechen, dann aber, wenn er an die Anwendung kam, mit gewaltiger Kraft; in den Predigten und praktischen Schriften, die wir von ihm haben, zeigt er nicht Weichheit im Gefül und Ausdruck, wol aber innere Wärme, Klarheit und Bestimmtheit, Sicherheit und Kraft. Die Geschichte der schottischen Reformation hat er wärend oder kurz nach dem Verlauf der Ereignisse, daher mit Mangel an geordneter, durchsichtiger Zusammenfassung sowie one Kunst und Feinheit des Ausdrucks und in einem meist von innerer Erregung zeugenden, oft bitteren, mitunter hönischen, ja fast schadenfrohen Tone, aber in sehr lebendiger, anschaulicher Ausfürung, in einer natürlich kräftigen, kernigen Sprache, mit offener, ja absichtlicher Hervorkehrung der Härten seines eigenen Auftretens niedergeschrieben; die Abfassung der bis 1564 reichenden vier ersten Bücher durch ihn ist genügend bezeugt; für das noch drei Jare weiter reichende fünfte hatte er wenigstens reiche Aufzeichnungen hinterlassen. — Auch außerhalb seines eigentlichen Amtes und Berufes genoss Knox bei Hohen und Niederen großes Ansehen. Hin und wider sollte er vermitteln zwischen schottischen Großen. Maria selbst erwies ihm einmal die Artigkeit, ihn um Hilfe zu bitten für die Schlichtung von ehelichem Hader zwischen dem Grafen von Argyle und seiner Gemalin. — Der Kraft und Rastlosigkeit, mit welcher Knox wirkte, entsprach sein Körperbau keineswegs; seine Statur war klein, seine Konstitution schwach. Sein Geist alterte und ermüdete nie, aber seine Leibeskräfte wurden aufgezehrt. — Seine Frau starb 1560. 1564 heiratete er noch einmal, — die Tochter eines angesehenen adeligen Hauses.

Besonders bewegt wurden für Knox wider die sieben letzten Jare seines Lebens. Als Maria ihren Vetter Darnley 1565 heiratete, missbilligte er dies der Königin ins Angesicht, weil Darnley für papistisch galt, und mante dann auch Darnley von der Kanzel aus. Bald aber erschien als Hauptstütze des Papismus vielmehr der Italiener Rizzio; die Adeligen, welche ihn im Bunde mit Darnley am 9. März 1566 ermordeten, warfen eben auch dies ihm vor. Und da soll denn selbst Knox im Einverständnis mit den Verschworenen gewesen sein (vgl. besonders Tytler, History of Scotland, vol. VII). Der Sachverhalt ist dieser: Es findet sich in London unter den Statspapieren noch ein Brief des Grafen von Bedford, Gouverneurs von Berwick, an Cecil vom 21. März, worin dieser auf einen, die Namen der geflüchteten Verschworenen enthaltenden Brief des englischen Agenten Randolf verweist, und angeheftet an Bedfords Brief eine nicht von Bedford, doch scheints von einem Sekretär desselben geschriebene Liste, auf welcher neben den andern Verschworenen auch Knox und sein Edinburger Amtsgenosse Craig stehen; ferner hat, als Maria, um Strafe zu verhängen, mit Truppen in Edinburg einrückte, Knox, der freilich auch one wirkliche Mitschuld an jener Tat sich als einen Hauptgegenstand ihres Zorns ansehen musste, erst nach Kyle in Schottland, dann nach Berwick sich zurückgezogen; endlich nennt er beiläufig im ersten Buch seiner Reformationsgeschichte den Rat, nach welchem

Rizzio zu gerechter Strafe gezogen worden sei, einen klugen. Allein man hat auch noch jenen Brief von Randolf selbst, der richtig viele Namen anfürt, aber den von Knox nicht; es existirt noch eine, vom 27. März datirte, scheint's von Randolfs eigener Hand geschriebene Liste, welche den Knox und Craig nicht nennt; zwei Mitverschworene, Morton und Ruthven, versichern in einer für Cecil und Elisabeth bestimmten Rechtfertigungsschrift, dass keiner der Prediger teilnahm; endlich ist Craig ruhig und unangefochten in Edinburg geblieben. Erwiesen ist hiernach Knox Teilnahme nicht. — Knox war, wie gesagt, nach Berwick gegangen und hielt sich einige Zeit auf englischem Gebiet auf, nahm damals wol auch selbst ein von ihm verfasstes Schreiben der Assembly an die englischen evangelischen Bischöfe und Pastoren mit, das für die dortigen puritanischen Gegner der anglikanischen Kirchengebräuche Fürsprache einlegte, und benützte seinen Aufenthalt dort one Zweifel zum Verkehr mit diesen. Wol erst als Maria nach Darnleys Ermordung mit Bothwell im Sommer 1567 flüchtig und dann gefangen genommen worden war, kehrte Knox nach Edinburg zurück. Er predigte bei der Krönung des jungen Jakob VI., nachdem er gegen die jüdische, unter dem Papsttum missbrauchte Ceremonie der Salbung eine, jedoch vergebliche Einsprache erhoben hatte. Er forderte die Hinrichtung der Maria wegen Ehebruchs und Gattenmords. Nachdem sie in die Hände der Elisabeth gefallen war, schrieb er, schon „mit einem Fuss im Grabe stehend", 1570 an Cecil: „wenn ihr nicht die Wurzel umhauet, werden die Zweige rasch und stärker wider ausschlagen".

Der definitive Sieg, d. h. die förmliche gesetzliche Anerkennung der Reformation war damit eingetreten, dass Graf Murray, der zum Regenten eingesetzte Bastardbruder der Maria, in Gemeinschaft mit den Ständen die Parlamentsbeschlüsse von 1560 bestätigte; beharrliche Götzendiener wurden, wie Knox forderte, mit der Todesstrafe bedroht. Doch für Knox war Ruhe noch nicht gekommen. 1570 erschütterte ihn die Ermordung des Regenten, dann der Abfall seines Freundes Kirkaldy, der 1546 zuerst in Beatouns Schloss gedrungen war, zur Partei der Maria. Unter solchen Eindrücken traf ihn im Oktober 1570 ein Schlaganfall. Er fur fort, auf seiner Kanzel in Edinburg zu eifern, obgleich Kirkaldy das Edinburger Schloss inne hatte; da aber sein Leben durch die Gegner bedroht war, gestattete er den Seinen, ihn nach St. Andrews zu bringen.

Noch zu Knoxs Lebzeiten erhob sich auch diejenige Frage, welche nachher zur zweiten Periode in den Kämpfen der schottischen Kirche fürte, — ob nämlich, wie es der Presbyterianismus forderte, wirklich die Bischofswürde in Schottland nicht mehr bestehen solle. Bisher waren die alten Bischöfe noch im Besitz ihrer Pfründen geblieben; jetzt war durch Hinrichtung des bei Murrays Mord beteiligten Erzbischofs von St. Andrews diese Stelle erledigt. Die Frage war zugleich für die ständische Verfassung sehr wichtig, in welcher die Bischöfe ein wesentliches Glied waren. Unter dem Adel wurde der Wunsch gehegt, eine solche Pfründe zwar wider zu vergeben, aber mit vermindertem Einkommen, und den Gewinn hieraus einzuziehen; in solcher Weise wurde der Geistliche Douglas für St. Andrews präsentirt. Der Regent, Graf Mar, traf 1572 mit den Superintendenten und andern von ihm berufenen Geistlichen die Übereinkunft, ene Ämter sollten wärend der Minderjärigkeit des Königs fortbestehen, jedoch als den Assemblies unterworfen. Knox — hier minder streng als die späteren schottischen Presbyterianer — fügte sich den Umständen; er beschränkte sich darauf, vor Missbräuchen bei Wal und Einsetzung zu warnen, wie er denn deshalb auch bei Douglas Einsetzung jede Mitwirkung versagte.

Im August 1572 konnte Knox nach Edinburg zurückkehren. Dort sprach er noch auf die Nachricht von der Bartholomäusnacht hin über den französischen König einen solchen Bannfluch aus, dass dessen Gesandter zürnend Schottland verließ. Dort besuchte ihn auch noch Cecils Botschafter Killigrew, welcher den geheimen Vorschlag mitbrachte, Maria solle den Schotten ausgeliefert und ihr von diesen der Prozess gemacht werden. — Seinen Tod nahe fülend, fürte er am 9. Nov. selbst noch seinen Nachfolger bei seiner Gemeinde ein. In seinen letzten Tagen und Stunden rief er Gott zum Zeugen an, dass er nur fürs Evan-

gelium gewirkt und auch in denen, gegen welche er „Gottes Gerichte donnerte", nicht die Personen, sondern bloß die Sünden gehaßt habe; er hinterließ seinen verschiedenen Freunden angelegentliche Ermanungen; Lob, das ihm jemand spenden wollte, wies er zurück: das Fleisch sei von selbst schon überstolz; mit großer Freudigkeit erwartete er das Ende, ja fülte schon vorher in die himmlischen Freuden sich versetzt; als seine letzte und schwerste Anfechtung bezeichnete er die, dass der Teufel ihn bereden wolle, er habe durch eigenen treuen Dienst den Himmel verdient. Er starb am 24. November. Als treffendes Zeugnis pflegen seine Landsleute das Wort anzufüren, welches der neu erwälte Regent Morton an seinem Grabe sprach: „Hier liegt er, welcher nie das Angesicht eines Menschen fürchtete".

Knox Schriften (Collected Works), außer seiner Reformationsgeschichte beinahe nur praktischen Inhalts, sind neuerdings durch Dr. Laing gesammelt und herausgegeben (The Works of J. Knox, collected and edited by David Laing, Edinb. 1864, 6 Bde.). Sein Leben hat Thomas Mac Crie beschrieben (New edition, containing numerous corrections and additions by Andr. Crichton, Belfast 1874); deutsch, verkürzt durch G. J. Planck, 1817; vgl. dazu Laing a. a. O. vol. VI; P. Lorimer in der oben angefürten Monographie und Ch. Rogers, Genealogical Memoirs of J. Knox, London 1879. Vgl. endlich Fr. Brandes, John Knox, Elberf. 1862 (Leben u. s. w. der Väter der reform Kirche, Bd. 10). **Julius Köstlin.**

Koadjutor (adjutor, cooperator) ist der Gehilfe eines Geistlichen, welcher durch Krankheit, Alter, oder aus anderen bloß tatsächlichen Gründen an der Amtsverwaltung gehindert ist. Der Gehilfe wird entweder vorübergehend oder bleibend bestellt (coadjutor temporarius, — perpetuus), und im letzteren Falle unter Umständen mit dem Recht der Nachfolge in das Amt des von ihm vertretenen Geistlichen.

Ein Pfarrer oder anderer Benefiziat, welcher durch ein derartiges anhaltendes Hindernis (Tit. de clerico aegrotante vel debilitato, in Gregors IX. Sammlung lib. III. tit. 6, im Sextus III. 5, Conc. Trid. sess. XXI, cap. 6 de reform.) außer Stande ist, sein Amt selbst zu verwalten, erhält von den geistlichen Oberen einen Koadjutor oder Vicarius, unter Anweisung eines Teils der Benefizialeinkünfte zum Unterhalte. Der also bestellte Koadjutor ist nur ein zeitweiliger, revocabler. Die Anstellung eines solchen cum spe succedendi ist ausdrücklich durch das Tridentin. Concil. sess. XXV. cap. 7 de reform. untersagt: In coadjutoriis quoque cum futura successione idem posthac observetur, ut nemini in quibuscunque beneficiis ecclesiasticis permittantur. Dass indessen dadurch der Papst selbst nicht gehindert werde, hievon Ausnahmen zu machen, ist von Benedict XIV. de synodo dioecesana lib. XIII. cap. X. § 27—29 dargetan worden (ver. Ferraris bibliotheca canonica s. v. coadjutoria nro. 4 sq.).

Regelmäßig indes denkt man bei dem Namen Koadjutor nur an den analogen Gehilfen eines Bischofs. Nach einem alten Kanon soll bei Lebzeiten eines Bischofs kein Nachfolger für ihn gewält werden (c. 5. 6. Can. VII. qu. I. [Cyprian a. 252], c. 3. 4. Can. VIII. qu. I. [Conc. Antiochen. a. 332. c. 23]). Im Fall seiner Amtshinderung sollten die benachbarten Bischöfe aushelfen, oder ein dispensator, intercessor, interventor zeitweise angenommen werden (c. 1. Can. VII. qu. I. [Gregor. I. a. 601], vgl. c. 13. 14. eod. [Derselbe a. 599. 603]). Es geschah dies unter Vermittelung des Provinzialkonzils, auch wol dem Beirate des Papstes (c. 13. 14. cit. c. 17 eod. [Zacharias ad Bonifacium a. 748], c. 5. 6. X. de clerico aegrotante [III. 6], [Innocent. III. a. 1204. Honorius III]), welcher diese causa episcopalis, wie alle übrigen majores, unter ausfürlicher Feststellung des Verfarens und der Entscheidungsnormen sich förmlich reservirte (cap. un. de clerico aegrot. in VI. [III. 5]. [Bonifac. VIII. a. 1298]). Da durch die Bestellung der Weihbischöfe dem Bedürfnisse bischöflicher Unterstützung gewönlich abgeholfen wurde, so erfolgte die Annahme eines Koadjutors nur in besonders dringenden Fällen, und dies um so mehr, als in Deutschland sich aus politischen Gründen die Praxis geändert hatte und solche Gehilfen gewönlich mit der Aussicht auf die Nachfolge im Bistum gewält wurden. Das alte Prinzip: ne in

una urbe duo sint episcopi (Conc. Nicaen. a. 325 c. 8) wurde aber wenigstens formell nicht verletzt, indem man den Koadjutor, wie den Weihbischof, auf den Titel einer andern Kirche konsekrirte. Das tridentinische Konzil schreibt nunmehr sess. XXV. cap. 7. de reform. vor, daſs nur bei Kathedralkirchen oder Klöstern den Prälaten ein Koadjutor beigegeben werden soll, wenn dringende Notwendigkeit oder offenbarer Vorteil es erheischen, daſs aber ein solcher nur dann mit dem Recht der Nachfolge gegeben werde, wenn zuvor vom römischen Bischofe deshalb eine sorgfältige Untersuchung vorangegangen, auch in der Person des Anzusetzenden alle Eigenschaften, welche bei Bischöfen und Prälaten gefordert werden, vorhanden sind. Die Bestellung eines Koadjutors kann vom Prälaten selbst beantragt werden und erfolgt unter Zustimmung des Kapitels. Dieses selbst bewirkt die Bestellung, wenn der Prälat gehindert ist, einen Antrag zu machen, oder wenn er sich weigert, dem Bedürfnisse nachzukommen, in welchem Falle die päpstliche Entscheidung eingeholt werden muſs (c. un. de clerico aegrot. in VI). Über die Konkurrenz des States bei Koadjutorwalen haben die verschiedenen Statsgesetzgebungen verschiedene Anordnungen getroffen. S. darüber Hinschius, System des kath. Kirchenrechts 2, 256 ff. Über die ihrer Zeit berühmte Mainzer Koadjutorwal Dalbergs s. Mejer, Zur röm.-deutschen Frage 1, 110 ff.; über die Streitigkeiten bei Gelegenheit der Einsetzung des Freiherrn v. Wessenberg zum Koadjutor des Bischofs von Konstanz s. die litterarischen Nachweisungen im Hermes [Leipzig 1820, 8°] Stück VI. S. 99—145; über die Koadjutorwal des späteren Kardinals Geissel zu Köln (1841) s. Held, Das Recht zur Aufstellung eines Koadjutors mit der Nachfolge (München 1848) S. 76.

Der Coadjutor cum spe succedendi hat auf die Diözese ein obligatorisches Recht (jus ad rem), welches mit dem Abgange des Koadjutus one weitere Übertragung zum dinglichen wird (jus in re). (Ferraris a. a. O. Nr. 26 ff.) Bis dies geschieht, hat er Anspruch auf eine congrua sustentatio, auf die Verwaltung der Diözese, so weit dies nötig ist und durch eine besondere Instruktion festgestellt zu werden pflegt. Ausdrücklich ist aber durch die Kirchengesetze die Veräußerung der Güter der Kirche untersagt (c. un. de clerico aegrot. in VI. c. 42 de electione in VI. I. 6 [Bonifaz VIII. a. 1299]).

Man vergleiche überhaupt Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina. Pars II, lib. II, cap. LV—LVII, LIX; Overberg, Diss. de electionibus coadjutorum episcopalium, Monasterii Westphal. 1780, 4°; Köhler, Quaest. inaug. de coadjutoribus in Germania, Mogunt. 1787; Held a. a. O., der S. 14 f. auch ausfürlichere Litteraturnachweise hat, und Hinschius a. a. O. S. 249 ff.

(H. F. Jacobson †) Mejer.

König, Samuel, der in der Geschichte des schweizerischen Pietismus eine bedeutsame Rolle spielte, wurde um 1670 im Pfarrhause zu Gerzensee, Kanton Bern, geboren. Er studirte zuerst in Bern und Zürich, hielt sich dann längere Jare in England und Holland auf und legte sich besonders auf die damals mit Vorliebe betriebenen orientalischen Sprachen, in denen er sich vorzügliche Kenntnisse erwarb, obschon der eigentlich philologische und kritische Sinn ihm abging. In England war es aber auch, wo er von den mystischen und chiliastischen Ideeen einer Jane Leade u. a. ergriffen wurde, in welchen ihn nachwärts die Bekanntschaft mit den Schriften Petersens und seiner Gattin noch weiter bestärkte. Im Jare 1698 nach Bern zurückgekehrt, ward ihm infolge einer glänzend bestandenen Prüfung extra ordinem die Aufnahme in den Kirchendienst und bald auch die Spitalpredigerstelle zu teil, die ihm zur Vorbereitung auf die von ihm gewünschte akademische Laufban Zeit und Gelegenheit bot. Er galt für ein Wunder der umfassendsten Gelehrsamkeit; gegen die unter der jüngeren Generation stark vertretene pietistische Partei hegte er anfangs ein entschiedenes Vorurteil und man hoffte daher an ihm einen tüchtigen Kämpfer für die gefärbete Orthodoxie gewonnen zu haben. Doch bald änderte sich seine Meinung; er schloſs sich mehr und mehr den Pietisten an, predigte eifrig wider das veräußerlichte Kirchentum und die gesetzliche Lehrweise der andern Geistlichen; auch seine Ansichten vom tausendjärigen Reiche Christi trug er mit Nachdruck von der Kanzel wie in seinen

Privatkollegien vor. So kam es, dafs er ebenfalls in die angeordnete Untersuchung wider den Pietismus vor der dazu niedergesetzten Religionskommission verflochten wurde. Die Hartnäckigkeit, womit er sein Recht, den Chiliasmus als ein wichtiges Stück des Christentums öffentlich zu lehren, verfocht, sowie ein heftiger und kaum begründeter Angriff gegen die Orthodoxie des gelehrten und ihm wolwollenden Prof. Rudolf trug wesentlich zu dem ausnahmsweise strengen Urteile bei, durch welches ihn der Große Rat den 9. Juni 1699 mit Benehmung seines geistlichen Charakters für immer aus dem Lande verbannte. Seine nächste Zuflucht suchte er in Herborn, wo er mit dem änlich gesinnten Prof. H. Horche in engere Gemeinschaft trat, dessen exzentrische, gegen das bestehende Kirchen- und Schulwesen eifernde Richtung, verbunden mit der Erbitterung über erlittenes Unrecht, auch auf ihn nicht one Wirkung blieb. Im Nassauischen, Hessischen und in der Wetterau suchte er auf seine Weise zu wirken, bald wie zu Berleburg mit Begeisterung angehört, bald von den Behörden vertrieben, bis er zu seinem Glücke sich nach Halle begab, dessen gesundere und ruhigere Atmosphäre ihn am besten vor schwärmerischen Abwegen bewaren konnte. Auch in Magdeburg hielt er sich eine Zeit lang auf und erfreute sich in dem nahegelegenen N. Dodeleben des Umgangs sowol mit dem von ihm hochverehrten Ehepar Petersen als auch mit einigen nach ihm von Bern verwiesenen Freunden. Erst 1711 finden wir König wider in amtlicher Stellung als franz. Hofprediger des Grafen von Isenburg zu Büdingen, woselbst er auch mehrere seiner bedeutendsten Schriften herausgab. Bereits hatte er versucht, in seine Vaterstadt zurückzukehren; allein man hatte, gereizt durch eines seiner frühern Schriftchen, ihn aufs neue fortgewiesen; endlich nach mehr als 30järigem Exil ward ihm (1730) dieser Wunsch, wiewol one Wideraufnahme ins Ministerium, gestattet, ja man errichtete zu seinen Gunsten eine a. o. Professur für oriental. Sprachen und Mathematik. Diese Tätigkeit genügte ihm indessen keineswegs, wie er denn auch die Studirenden weder zu befriedigen noch zu fesseln wuſste. Trotz aller Warnungen und Verbote hielt er Versammlungen zu Stadt und Land, reiste umher in und außer der Schweiz, trat als Prediger auf und erhielt deshalb z. B. in Basel den Befehl, sich zu entfernen. Er starb im Alter von 80 Jaren den 31. Mai 1750 nachdem er kurz zuvor, 1744, noch den Schmerz erlebt, seine zwei Söne gleich ihm, aber aus politischen Gründen, verbannt zu sehen; der eine von ihnen, Samuel, Prof. zu Franeker, war der durch seinen Streit mit Maupertuis bekannte und berühmte Mathematiker. Ein Verzeichnis von Königs Schriften, meist Traktate, Predigten, einzelne Dissertationen, eine Theologia mystica u. s. w. siehe bei Leu. Eidgenöss. Lexikon Th. 11, S. 159. Erwänenswert ist sein Etymologicon helleno-hebraicum, Franck. 1722, ein Versuch, das Griechische aus dem Semitischen abzuleiten, und charakteristisch für seine Geistesrichtung sein Theolog. Prognostikon vom Untergang des türkischen Reichs, Büdingen 1717, dem selbst sein Freund Sam. Lutz keinen Geschmack abgewinnen konnte. Mit seiner Begabung und seinem christlichen Eifer hätte König bei mehr Klarheit, Mäßigung und Urteil unstreitig Großes geleistet. Vgl. Trechsel, S. König und der Pietismus in Bern — in Lauterburgs Berner Taschenbuch auf 1852, S. 104 ff. **Trechsel.**

Könige, Bücher der. Unter diesem Titel sind uns in dem masoretischen Text und in der deutschen Übersetzung Luthers zwei Bücher überliefert, welche ursprünglich (Origenes bei Euseb. hist. eccl. VI, 25 und Hieronymus prol. gal.) ein Ganzes bildeten. Die Zweiteilung ging von den LXX und der Vulgata aus, welche unsere Königsbücher als 3. und 4. *Βασιλειῶν* = Regnorum an die Bücher Samuelis anschließen, und wurde durch Daniel Bomberg in die hebräischen Bibelausgaben verpflanzt. Wir vergegenwärtigen uns zunächst den Inhalt des Geschichtswerks.

Es lassen sich in demselben drei Teile unterscheiden. Der erste enthält die Geschichte Salomos, 1 Kön. 1—11, und zwar a) die Thronbesteigung und Befestigung seiner Herrschaft (K. 1—2); b) den glänzenden Fortgang seiner Regierung (3, 1—9, 9) und zwar α) seine Vermälung, sein Gebet und Opfer zu

Gibeon und seine Richterweisheit (K. 3); β) seine Hof- und Statsbeamten, seine Macht, Pracht und Weisheit (4—5, 14); γ) seine Bauten, der unter Hirams Beihilfe vollendete Bau des Tempels und der seines Palastes und die Tempelweihe (5, 15—9, 9); c) seine ausländischen Beziehungen, sein großer Ruf und seine Einkünfte, seine Versündigung durch Vielweiberei und Abgötterei mit ihren Folgen und sein Tod (9, 10—11, 43). Der zweite Teil enthält die synchronistisch angelegte Geschichte der getrennten Reiche Israel und Juda in drei Stadien. Das erste (12, 1—16, 28) beschreibt die Entstehung der Trennung und die feindselige Stellung beider Reiche bis zu Ahabs Regierungsantritt; das zweite 1 Kön. 16, 29 bis 2 Kön. 10, 36 enthält die Herrschaft des Hauses Ahab, das verhängnisvolle Bündnis der beiden Königshäuser bis zur Ausrottung des Königs Joram von Israel und Ahasja von Juda durch Jehu, das dritte 2 Kön. 11, 1—17, 41 die Geschichte der sich wider feindselig entgegentretenden Reiche von Jehu bis zum Untergang des Reiches Israel. Der dritte Teil umfaßt die Geschichte des Reiches Juda von Hiskia an bis zum Untergang des Reiches und bis zum babylonischen Exil. Mit der günstigen Wendung, welche das Geschick des gefangenen Jechonja unter Evilmerodach nahm, der ihn nach 37järigem Gefängnis wider zu königlichen Ehren erhob, schließt das Geschichtswerk (2 Kön. 18, 1—25). Dasselbe bietet nun aber keineswegs eine bloße Chronik der äußeren Geschehnisse, registrirt nicht bloß die Ereignisse des Zeitraums, den es umfaßt, sondern ist vielmehr in seiner Geschichtsdarstellung von einem bestimmten, einheitlichen Gesichtspunkt beherrscht. Derselbe erhellt aus der 2 Kön. 17, 7 ff. eingeschalteten Betrachtung, der zufolge gezeigt werden soll, ‚wie das Israel der beiden Reiche durch Verachtung des göttlichen, von den Propheten getragenen Worts und besonders durch die Grundsünde des Götzendienstes von Stufe zu Stufe inneren und äußeren Verderbens bis in den Abgrund des Exils hinabstürzt, jedoch Juda mit seinem davidischen Königtum nicht one die Hoffnung der Widererhebung aus diesem Abgrund, wenn es solcher prophetischen Predigt der Geschichte seiner Vergangenheit nicht das Herz verschließt‘. Daſs die dem Hause Davids gegebene Verheißung (vgl. 1 Kön. 11, 31 ff. 36. 39) auch mit dem Verfall des Reiches nicht hinfällig geworden, zeigt jene am Schluſs des Buches erzälte Widereinsetzung Jechonjas in seine königlichen Ehren: eine Bürgschaft dafür, daſs Gott jene Verheißung seinem Volk unverbrüchlich halten und erfüllen werde. Schon in der glanzvollen Regierung Salomos lehrt das Buch den Keim des zukünftigen Unterganges des Reiches erkennen, wie aus der Bemerkung I, 3, 2 (vgl. 11, 7—10) über den von Salomo beschützten Höhendienst erhellt. Wie wichtig der Darstellung dieser Umstand ist, ersieht man daraus, daſs sie bei jedem Könige Judas anmerkt, wie er sich zu diesem verderblichen Höhendienst gestellt habe. Ebenso zeigt sie überall in dem Prophetentum die die Geschichte durchwaltende und gestaltende Gottesmacht auf; je nach der Stellung des Volkes und seiner Könige zu dem göttlichen Wort zeigen sich die Vorboten des Gerichts, verschwinden und kehren wider, bis endlich die Katastrophe eintritt. Dieser Nachweis des Eingreifens der Propheten in die Geschichte des Reiches ist dem Königsbuch charakteristisch, wie denn überhaupt die Geschichte der Prophetie in jener Zeit in ihm zur Darstellung kommt. Es sind 19 prophetische Worte und Reden, welche es enthält (s. Delitzsch, Der Proph. Jes. S. XVI f.).

In dem einheitlichen ‚prophetischen Pragmatismus‘, von welchem die Erzälung beherrscht ist, in der wesentlichen Gleichheit der Sprache und Darstellung hat man den Beweis für die schriftstellerische Einheit des Buches gefunden. In letzterer Beziehung hat man namentlich auf die ‚regelmäßige Widerkehr identischer, synonymer und analoger Formeln hingewiesen, in welchen die Notizen über Anfang, Dauer und Schluſs der Regierungen, über Tod und Begräbnis der Könige, über ihren theokratischen Wert mitgeteilt werden‘ (I, 11. 43; 14, 20 f. u. ö.; 15, 3; 22, 43 u. ö.; 14, 8; 15, 26 u. ö.; 8, 16. 29; 9, 3 u. ö.; 8, 61; 11, 4 u. ö.; 3, 2 ff. u. ö.). Charakteristisch sind dem Buche die durchgehenden Quellenverweisungen. An die Bücher Samuelis schließt es sich enge an und bringt das große Geschichtswerk zum Abschluſs, das mit Gen. Kap. 1 beginnt und die

Geschichte von der Welt Anfang bis auf das erste Regierungsjar Evilmerodachs enthält.

Was die Quellen der Darstellung anlangt, so stoßen wir in den ersten Kapp. des Buchs auf dieselbe Quelle, welche in den Büchern Samuelis hauptsächlich das Leben Davids erzält. Diese Quelle bricht mit I, 2, 46 ab. Was dann folgt, hat einen anderen Charakter. Für die Geschichte der Könige nach Salomo beruft sich die Darstellung auf ein סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יְהוּדָה und ein סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל und zwar finden sich 14 Verweisungen in der Geschichte der Könige Judas (die Verweisung fehlt nur bei Ahasja, Amazja und Joahas), 17 in der Geschichte der Könige Israels (die Verweisung fehlt nur bei Joram). Außerdem finden wir 1 Kön. 11, 41 citirt ein סֵפֶר דִּבְרֵי שְׁלֹמֹה (kurz für סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לִשְׁלֹמֹה), änlich wie 1 Chr. 27, 24 erwänt werden die דִּבְרֵי הַיָּמִים Davids. Es sind diese geschichtlichen Werke one Zweifel allgemeine Reichsannalen und zwar die amtlichen Reichsjarbücher oder die von den מַזְכִּירִים (vgl. Delitzsch a. a. O. S. X) gemachten amtlichen Aufzeichnungen der Taten und Unternehmungen der Könige, von welchen die beiden letzten die Geschichte des noch einheitlichen, die beiden ersten die Geschichte des gespaltenen Reiches behandelten. Verschieden von diesen Annalen ist das dem Chronisten zur Hauptquelle dienende Werk, das er 2 Chr. 24, 27 מִדְרַשׁ סֵפֶר הַמְּלָכִים nennt, one Zweifel eine aus den Annalen zusammengezogene Königsgeschichte, ein sie erläuternder Kommentar. Jene Annalen, welche eine chronikenartige Darstellung der äußeren Ereignisse enthielten, lagen dem Verfasser für seine Bearbeitung der Königszeit wol im Auszuge vor. Außer jenen Annalen stützt sich aber die Darstellung noch auf andere Quellen. Denn die Elia- und Elisageschichten haben sicherlich keinen Bestandteil der Annalen gebildet, sondern sind einer besonderen Schrift, einem prophetengeschichtlichen, sicherlich ephraimitischen Werke entnommen. Elia tritt I, 17, 1, one vorher erwänt zu sein, in die Geschichte ein und 18, 4 wird auf vorher nicht Erwäntes Bezug genommen. Auch die Darstellung wird mit 17, 1 eine andere. Und was die Erzälungen aus der Geschichte Elisas betrifft II, 4, 1—8, 15, so ist leicht ersichtlich, daſs der Verf. sie so, wie er sie anderweitig vorfand, aufnahm, da sie den Zusammenhang unterbrechen und alle in Sprache und Ton in gleicher Weise geschrieben sind.

Was das Zeitalter des Verfassers anlangt, so will beachtet sein, daſs, wärend in einer Reihe von Stellen das Reich Juda und der Tempel als bei der Abfassung des Buches noch bestehend vorausgesetzt wird (I, 8, 8; 9, 21; 12, 19; II, 10, 27; 13, 23), II, 25, 27—30 die Geschichte bis in die Mitte des babylonischen Exils hinein fortgefürt wird. Auch weist die oft widerkehrende Formel עַד־הַיּוֹם הַזֶּה nirgends auf die Zeiten des Exils, sondern überall auf die Zeiten des noch bestehenden Reiches Juda, meistens auf die späteren Zeiten desselben hin. Man hat gesagt, der exilische Verf. habe diese Formel aus den von ihm benützten Annalen geschöpft. Aber an Stellen wie II, 8, 22; 14, 7; 16, 6 stammt sie one Zweifel von ihm und nicht aus seiner Quelle. Thenius und Künen nehmen deshalb an, daſs ein aus den genannten Quellen zusammengesetztes Geschichtswerk, welches den wesentlichen Kern unseres Buches bildet, bereits vor dem Exil abgefaſst worden und von dem exilischen Schluſsverfasser ergänzt, überarbeitet und bis zum 37. Jare des Exils fortgefürt worden sei. Und in der Tat wird wenigstens eine exilische Redaktion einer noch vor dem Exil auf Grund der genannten Quellen entstandenen Bearbeitung der Königsgeschichte, welche den Grundstock unsres Königsbuchs bildet, statuirt werden müssen. Man sieht das (vgl. Bleek-Wellhausen S. 262 f.) am deutlichsten bei II, 17, 19—21, wo der ursprüngliche Verf. Juda, im Gegensatz zu Israel, noch nicht als exilirt ansieht; v. 21 schließt sich unmittelbar an v. 18 an; die Verse 19 und 20 sind von dem

Schlussredaktor eingelegt. Seine Hand ist aber auch sonst im Buche erkennbar, an eingestreuten Bemerkungen, an Übergängen und Verschmelzungen, an Hinweisungen auf erfüllte Weissagungen u. a.

Der Talmud (Baba bathra 15[a]) schreibt die Abfassung des Buches dem Propheten Jeremia zu. Auffallend ist allerdings die Sprach- und Ideeenverwandtschaft des Buches mit Jeremias Schriften und die fast wörtliche Übereinstimmung von 2 Kön. 24, 18–25, 30 mit Jer. K. 52. Allein was das erstere betrifft, so läßt sich diese Verwandtschaft teils aus der Gleichheit des Zeitalters, teils aus der Bekanntschaft des Verf. mit jeremianischen Schriften erklären (vgl. Küper, Jerem. libr. sacr. interpr. p. 56 sq.), ebenso wie seine Darstellung andererseits an die Weise des Deuteronomiums erinnert. Und was das zweite anlangt, so ist allerdings diese Übereinstimmung so auffallend, dass sie auf Abhängigkeit des einen Verf. vom anderen schließen läßt. Aber es unterliegt doch wol keinem Zweifel, dass Jerem. Kap. 52 erst später hinzugefügt ist von dem Redaktor des prophetischen Buches, welcher es aus dem Königsbuch entnommen hat. Ein strikter Beweis läßt sich also aus den Anklängen an Jeremia für dessen Verfasserschaft nicht füren. Man kann nur so viel sagen, dass der eigentliche Kern des Buches, der mit Jojakim schließt (II, 24, 5), da sich von dessen Zeit an eine Berufung auf Urkunden nicht mehr findet, unter der Regierung dieses Königs entstanden ist, und dass die Überarbeitung, wie sich aus II, 25 27 ff. ergibt, nach dem Jare 561 n. Chr. stattgefunden hat und jedenfalls vor 536 n. Chr. erfolgt sein muss, da nirgends das Ende des Exils angedeutet ist. Gelebt muss der Schlussredaktor in Babylonien haben, da die Stelle I, 5, 4 nur von einem östlich vom Euphrat wonenden geschrieben sein kann.

Die geschichtliche Treue des Königsbuches ist, was die politischen Nachrichten betrifft, anerkannt. Sagenhaft und mythisch nennt man die Berichte über das Wirken der Propheten, namentlich Elias' und Elisas', die es enthält. Es muss allerdings eingeräumt werden, dass die Erzälung über das Leben und Wirken dieser Propheten so reich an Wundern und zwar Wundern so außerordentlicher Art ist, wie wir sie nur irgend aus den Tagen Moses oder Josuas berichtet finden. Allein es ist zu beachten, dass alles Wunderbare, was etwa auf dem Karmel geschah, als sich Elia mit den Baalspriestern in jenen Wettkampf des Gebets zu Jahve und zu Baal begab und die unterliegenden Priester eigenhändig schlachtete, oder was ihm begegnete, als er der rastlosen Verfolgung Isebels müde weit weg in die Wüste der sinaitischen Halbinsel sich flüchtete, wo er auf dem Horeb an der Stelle, wo Mose einst gestanden, eines gleichen sinnlich vermittelten Eindrucks des ewigen Wesens Gottes gewürdigt wurde, wie der Gesetzgeber Israels oder endlich, was sein Genosse Elisa mit Augen schaute, als er wunderbarer Weise one Tod aus dem irdischen Leben entnommen wurde —, dass all dies Wunderbare nicht außerordentlicher ist als sein Berufswerk, das in der Zeit zwischen Mose und Christus nicht seinesgleichen hat. Handelte es sich doch um nichts geringeres für ihn als den Hauptteil des israelitischen Volks seinem heilsgeschichtlichen Beruf zu erhalten oder ihn für den Dienst Jahves wider zu gewinnen. Der verhängnisvollen Lage, in welcher das nördliche Reich damals sich befand, entsprach ‚die grelle Wunderbarkeit' des Tuns und der Erlebnisse dieses Propheten, in dessen Berufswerk dann sein Gefärte Elisa eintrat, dasselbe durch Taten des Gerichts, aber auch der Erlösung zu Ende fürend. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet gewinnen die in dem Königsbuch von Elia und Elisa erzälten Wunder für denjenigen an Glaubwürdigkeit, welcher in der Geschichte Israels ein Innewirken des lebendigen Gottes zum Heil und zur Erlösung der Welt erkennt, das in der Erscheinung Jesu Christi sich vollendet hat.

Schwierigkeiten macht die Chronologie des Königsbuches. Dieselben können unseres Erachtens nur durch Verbesserung des Textes, der unter den Händen der Abschreiber schon frühe Schaden gelitten haben muss, beseitigt werden (vgl. den Art. „Zeitrechnung, biblische").

Litteratur: Ephräm Syr. explan. in l. Regnorum, opp. Romae 1737,

t. 1), Theodoret (quaestiones in t. III. IV. Regum. Opp. Hal. 1769, t. I), Bugenhagen (annott. in l. Regum, Bas. 1525), Seb. Leonhard (ὑπομνήματα in l. Regum Erf. 1606), Seb. Schmid (in l. Regum annot. Argent. 1697), Keil (Comm. über die Bücher der Könige, Moskau 1845, Leipzig 1864: dritter Band des Keil-Delitzsch'schen Commentars zum alten Testament), Thenius (Die Bücher der Könige, 2. Aufl., Leipzig 1873), K. Ch. Bähr, Die Bücher der Könige, Bielefeld 1868). Ferner zur kritischen Fräge: Kern, Über den Hauptgesichtspunkt der Bücher der Könige in Bengels neuem Archiv II, 2, 466 ff., Öhler in Tholucks literärischem Anzeiger 1864, 254 ff., Stähelin (in den kritischen Untersuchungen über den Pentateuch, Berlin 1843), Kleinert (in Das Deuteronomium und der Deuteronomiker, Bielefeld 1872), Bertheau (Chronik S. XXIX—XLV), Dillmann (s. Encyklop. den Art. „Chronik", Bd. III, S. 219), Vayhinger (s. den Art. „Bücher der Könige" in der 1. Aufl. der Encyklopädie), Delitzsch a. a. O. — Zur Chronologie: O Wolff, Zur bibl. Chronologie, Theol. Studien und Kritt. 1858, S. 625 ff. und Alttestamentliche Studien und Kritiken, Bd. II, Breslau 1875, S. 152—216; M. v. Niebuhr, Gesch. Assurs und Babels, Berlin 1857; S. Sharpe, The chronologie of the bible, London 1868; E. Schrader, Die Keilinschriften u. d. A. T., Gießen 1872; H. Brandes, Abhandlungen zur Gesch. des Orients, Halle 1874; J. Wellhausen, Die Zeitrechnung des Buchs der Könige, Jahrbb. für deutsche Theol. 1875, S. 607 ff. **Volck.**

Könige, Königtum in Israel. — Die Verfassung des israelitischen States ist Gottesherrschaft, *θεοκρατία* (s. Bd. VII, 171 f.). Daher ist Israels eigentlicher König Jehova, sein Königtum hat begonnen an dem Tage, da er durch Promulgation des Gesetzes die Stämme Israels zu einem Gemeinwesen („dem priesterlichen Königreiche", 2 Mos. 19, 6) verband (5 Mos. 33, 5) *). Vermöge dieses theokratischen Prinzips ruhen alle Gewalten des israelitischen Stats in der Macht des Bundesgottes; die irdischen Träger derselben sind nur Organe Jehovas, des eigentlichen Gesetzgebers, Richters und Königs seines Volkes (Jes. 33, 22). Nun bietet aber die israelitische Theokratie die eigentümliche Erscheinung dar, dass sie ursprünglich ein bestimmtes Amt, das Organ Jehovas für die vollziehende Gewalt im State wäre, nicht kennt; denn die Stammfürsten 4 Mos. 1, 16; 7 2 bilden, wenn sie auch für gewisse Dienstleistungen verwendet werden, doch nicht eine theokratische Behörde. Nach Umständen greift Jehova selbst in unmittelbarer Machterweisung ein, um seinen königlichen Willen zum Vollzug zu bringen und die Bundesordnung aufrecht zu erhalten. Im Übrigen wird zwar die Zuversicht ausgesprochen 4 Mos. 27, 17, dass er seine Gemeinde nicht wie eine Herde one Hirten lassen, sondern ihr immer wider Fürer bestellen und durch seinen Geist ausrüsten werde, wie er an Moses Statt den Josua und später die Schopheten erweckt; aber eine geregelte exekutive Behörde fehlt, wie gesagt, der mosaischen Verfassung. Man hat dies schon (vgl. namentlich Vatke, Religion des A. T. I, S. 207) höchst auffallend gefunden, um so mehr, da das Volk als hartnäckig und widerspenstig geschildert werde. Es scheine unbegreiflich, dass Moses so wenig für die Ausfürung seiner detaillirten Gesetzgebung getan, dass er nicht eingesehen habe, wie one diese Hauptgewalt überhaupt kein Stat bestehen könne. Es soll hierin ein Hauptbeweis für den Satz liegen, dass der ganze mosaische Stat, wie ihn der Pentateuch vorfürt, lediglich eine unhistorische Abstraktion sei. Allein die theokratische Verfassung beruht eben nicht auf der Berechnung eines klugen Religionsstifters, sondern auf dem gött-

*) Die alttestamentliche Idee des göttlichen Königtums drückt nämlich nicht das allgemeine Machtverhältnis Gottes zur Welt, sondern seine besondere Herrschaft über das Bundesvolk aus, welches darum in diesem spezifischen Sinne Gott als seinen König anruft, Ps. 44, 5; 68, 25 u. a.; mit andern Worten, König ist Gott als der Heilige Israels, Jes. 43, 15; Ps. 89, 19. Er, der von Alters her (Ps. 74, 12) König seines Volkes ist und es in Ewigkeit bleibt (2 Mos. 15, 18; Ps. 10, 16), wird König der heidnischen Nationen erst in der Zukunft, wenn er kommt in seiner letzten Reichsoffenbarung, und jene ihm als dem Gotte Israels sich beugen, Ps. 93. 96. 97. 99; Obad. V. 21; Jes. 24, 23; Sach. 14, 9.

lichen Rate, der seiner Realisirung trotz der vermeintlichen Unzulänglichkeit der irdischen Institution gewiss ist; jener Mangel des mosaischen States zeigt nur die Stärke des theokratischen Prinzips. Übrigens ist die ganze Geschichte des Volkes in der Zeit der Richter gerade nur unter Voraussetzung des Fehlens einer festgeordneten Exekutive zu begreifen. — Doch läßt das Deuteronomium, indem es 17, 14—20 ein Königsgesetz gibt, die Aussicht auf die Einsetzung eines irdischen Königtums offen; das künftige wirkliche Bestehen desselben wird dann 28, 36 vorausgesetzt (vgl. übrigens schon 1 Mos. 17, 6. 16; 35, 11; 4 Mos. 24, 17). Dieses eventuelle Königtum wird aber streng der theokratischen Ordnung unterworfen. Zum König soll nämlich das Volk über sich nur setzen einen aus seiner Mitte, den Jehova erwälen werde; die königliche Würde soll also zwar an israelitische Abkunft, sonst aber nicht an eine besondere Geburtsprärogative (wie das Priestertum) gebunden sein, ebensowenig aber durch freie Wal des Volkes verliehen werden, wie z. B. die Edomiter ein solches Walkönigtum gehabt haben müssen (1 Mos. 36, 31 ff.). Der erwälte König soll „nicht viele Rosse halten", was (vgl. Jes. 31, 1) auf Stützung seiner Herrschaft durch eine stehende Kriegsmacht geht; desgleichen soll er Luxus und Vielweiberei meiden. Er hat nicht sich als Gesetzgeber des Volkes zu betrachten, sondern soll das göttliche Gesetz sich zur strengen Richtschnur nehmen, „daß sein Herz sich nicht erhebe über seine Brüder, und er nicht abweiche vom Gebote zur Rechten oder Linken". Von diesem Gehorsam gegen das Gesetz werde dann die Dauer seines Königtums und die Vererbung desselben auf seine Nachkommen abhängen. Daß dieses deuteronomische Königsgesetz, sofern es sich als mosaisch gibt, etwas Auffallendes hat, ist nicht zu leugnen. Und zwar kommt in dieser Hinsicht weniger das in Betracht, daß Moses überhaupt die Möglichkeit der Errichtung eines irdischen Königtums ins Auge gefaßt haben soll, denn dazu war im Hinblick auf die Verfassung „aller Nationen ringsum" V. 14 genügender Anlaß vorhanden; sondern die Hauptschwierigkeit liegt darin, daß, um von Richt. 8, 23 abzusehen, später bei der Einsetzung des Königtums durch Samuel keine ausdrückliche Bezugnahme auf ein bereits vorhandenes mosaisches Königsgesetz stattfindet, wenn gleich ganz im Sinne desselben verfaren wird. Daher betrachten viele der neueren im Zusammenhang mit der Behauptung des jüngeren Ursprungs der deuteronomischen Gesetzgebung überhaupt das Königsgesetz als ein späteres, dem von Samuel entworfenen Königsrecht unter Berücksichtigung der schlimmen Erfarungen der salomonischen Herrschaft nachgebildetes Produkt (vgl. Riehm, Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab S. 81 ff. und gegen ihn Keil in Hävernicks Einl. I, 2, 2. Aufl., S. 473 f.). Dabei ist freilich schwer zu erklären, wie ein Späterer V. 16 das Verbot des Pferdehaltens damit motiviren konnte, das Volk solle nicht wider nach Ägypten zurückgefürt werden. Das war, wie Hengstenberg (Beitr. zur Einl. III, S. 247) bemerkt, wol in Mosis Zeit an der Stelle, wo eine Anknüpfung des eben erst gelösten Bandes nicht unmöglich erschien, und das Volk bei der leichtesten Veranlassung seine Sehnsucht oder gar seinen Vorsatz nach Ägypten zurückzukehren aussprach; wogegen eben diese Motivirung des Verbots dem Salomo Veranlassung geben konnte, das letztere nur als ein transitorisches, ihn nicht mehr bindendes zu betrachten *).

Die Gründung des israelitischen Königtums selbst kam so zu stande. Die

*) Nach Riehm S. 100 soll die Stelle auf eine Zeit hinweisen, da die ägyptischen Könige Soldaten brauchten, so daß der israelitische König nur unter der Bedingung Rosse aus Ägypten erhalten konnte, daß er seinerseits israelitisches Fußvolk dahin sandte und dem ägyptischen König zur Verfügung stellte. Das soll auf Psammetichs Zeit gehen. Im Alten Test. hat diese Hypothese keinen Halt. Soll das Königsgesetz ein späteres Produkt sein, so würde die Kombination von 5 Mos. 17, 16; 28, 68 mit den bekannten auf das Verhältnis der israelitischen Reiche zu Ägypten sich beziehenden Stellen des Hosea und Jesaja eine viel einfachere Erklärung an die Hand geben. Allein eben Jesaja setzt das Deuteronomium bereits voraus. [Nach Kleinert, Das Deuteronomium und der Deuteronomiker, 1872, S. 142 ff., wäre das Königsgesetz spätere Einschiebung in das Deuteronomium, und rürte, gemäß 1 Sam. 10, 25, von Samuel her.]

Drangsale der Richterzeit brachten dem Volk das Bedürfnis eines festen statlichen Verbandes zum Bewußtsein, diesen aber glaubte es nur durch ein irdisches Königtum gewinnen zu können. Schon dem Schopheten Gideon wurde die Königswürde und zwar in erblicher Eigenschaft angetragen, von ihm aber unter Hinweisung auf das theokratische Prinzip abgelehnt (Richt. 8, 23), worauf es später seinem Bastarde Abimelech gelang, von Sichem aus ein Königtum „über Israel“ 9, 22 aufzurichten und drei Jare hindurch zu behaupten. Noch stärker äußerte sich, nachdem das Volk unter Samuel die Vorteile der nationalen Einigung zu erfaren bekommen hatte, um der zunächst von Ammon (1 Sam. 12, 12), außerdem aber (vgl. 9, 16) auch immer von den Philistern drohenden Gefar willen und zugleich aus Besorgnis vor der von Samuels Sönen drohenden Willkürherrschaft das Verlangen nach einem Königtum mit seiner geordneten Heerfürung und Rechtspflege, „wie es alle Nationen haben“ (8, 5. 20). In dem Sinn, in welchem das Volk seine Forderung an Samuel stellte, war sie eine Verleugnung des Majestätsrechtes Jehovas und der theokratischen Volksherrlichkeit, eine Verkennung der Macht und Treue des Bundesgottes und des waren Fundaments des Volksglückes, sofern der Grund des bisherigen Unglücks nicht in dem Abfall von Gott und seinem Gesetz, sondern in der mangelhaften Verfassung gesucht und eben darum die Hoffnung einer besseren Zukunft statt auf die Bekehrung des Volkes zu seinem Gott, vielmehr auf die Herstellung einer irdischen Verfassung gebaut wurde. Darum erklärt Jehova in Bezug auf die Forderung des Volkes (8, 7): „mich haben sie verworfen, dass ich nicht soll König über sie sein“. Auf der andern Seite aber stand ein irdisches Königtum nicht notwendig im Widerspruch mit der Theokratie. So wenig als durch die göttliche Fürung die Verwendung menschlicher Fürer als göttlicher Organe ausgeschlossen war; ja nachdem einmal das Volk sich unfähig gezeigt hatte, in einer idealen Einheit sich zusammenzuhalten, konnte das Königtum sogar das Mittel zur Befestigung der Theokratie werden, wenn es dem Prinzip derselben unterworfen wurde, und demnach der König nicht als Autokrat, sondern nur im Namen und nach dem Willen Jehovas seine Herrschaft zu füren hatte. Hiernach verfärt Samuel, nachdem er die göttliche Weisung erhalten hat, die Forderung des Volkes zu erfüllen. [Die Inkonsequenz Samuels ist also innerlich begründet. Nach manchen Kritikern freilich hätten wir hier unvereinbare Berichte. So soll nach Wellhausen, Gesch. Isr. I, 256 ff. 1 Sam. 9, 1—10, 16; K. 11 die alte Version sein, welche das Königtum als die höchste Segnung unbedenklich auf Samuel zurückfürte; dagegen K. 8 der nachexilischen, theokratischen Anschauung seinen Ursprung verdanken, nach welcher jenes als eine Verschlechterung, ein Abfall von der reinen Gottesherrschaft erschien.] Um die Unabhängigkeit der göttlichen Wal von irdischen Rücksichten ins Licht zu stellen, wird nicht ein angesehener, sondern ein bisher unbekannter Mann „aus dem kleinsten Geschlecht des kleinsten der Stämme“ (9, 21) auf den Thron erhoben. (Änlich wird später bei der Erwälung Davids verfaren, 1 Sam. 16, 7 vgl. mit 2 Sam. 7, 8. 18; Ps. 78, 70). Die Weihe zum Königtum erfolgt nach altem, bereits Richt. 9, 8. 15 vorausgesetztem Brauch durch die Salbung, die Samuel an Saul (1 Sam. 10, 1) und ebenso später (16, 13) an David vollzieht; an dem letzteren wird sie nach seinem wirklichen Regierungsantritt von den Volksältesten widerholt (2 Sam. 2, 4; 5, 3). Außerdem wird die königliche Salbung noch erwänt bei Absalom 2 Sam. 19, 11, bei Salomo 1 Kön. 1, 39 (durch den Hohepriester), bei Joas 2 Kön. 11, 12; Joahas 2 Kön. 23, 30, und im Zehnstämmereich bei dem durch das Prophetentum auf den Thron erhobenen Jehu 2 Kön. 9, 3. Sonst ist nirgends von der Salbung eines Königs die Rede und hierauf stützt sich die rabbinische Ansicht, dass die königliche Salbung nur entweder bei Begründung einer neuen Dynastie oder wenn bei der Thronfolge irgend ein exzeptioneller Fall stattgefunden hatte, erteilt, bei regelmäßiger Thronfolge aber nicht widerholt worden sei (vgl. Schickard, Jus regium Hebraeorum c. animadvers. J. B. Carpzovii 1674, p. 77; J. G. Carpzov, App. hist. crit. ant. sacr. p. 56). Diese Ansicht stimmt gut zu der alttestamentlichen Anschauung von dem Zusammenhang der Dynastie mit ihrem Begründer. Da

die Salbung bei regelmäßiger Erbfolge fortwirkend gedacht wurde, so ist Gesalbter Jehovas die ganz allgemeine Bezeichnung des theokratischen Königs (Ps. 20, 7; 28, 8; 84, 10; 89, 39. 52 u. a.). Über die aus dem A. T. nicht sicher zu beantwortende Frage, ob zu der königlichen Salbung das priesterliche Salböl oder gewönliches Öl verwendet wurde, s. Carpzov a. a. O.; der ersteren Ansicht sind 1 Kön. 1, 39; Ps. 89, 21 günstig. Zu beachten ist, daſs der von der hohepriesterlichen Salbung stehende Ausdruck יָצַק ein parmal auch von der königlichen Salbung steht 1 Sam. 10, 1; 2 Kön. 9, 3. — Die Salbung ist teils Symbol der göttlichen Weihe überhaupt, teils im besondern Symbol der Ausrüstung mit dem göttlichen Geiste (s. 1 Sam. 10, 1 in Verbindung mit V. 9. 10; 16, 13), durch dessen Gaben, da alle Regierungsordnung nur Ausfluſs der göttlichen Weisheit ist (Spr. 8, 15 f.), die Fürung eines weisen, gerechten und kräftigen Regiments bedingt ist (vgl. die Schilderung des Urbildes des israelitischen Königtums, des Messias Jes. 11, 1 ff.). Durch die Salbung wird der König heilig und unantastbar, 1 Sam. 24, 7; 26, 9; 2 Sam. 19, 22. Mit der Salbung scheinen noch andere Ceremonieen verbunden worden zu sein, namentlich die Aufsetzung des Krondiadems נֵזֶר 2 Kön. 11, 12, als des Abzeichens der königlichen Würde 2 Sam. 1, 10; Ps. 89, 4; 132, 18 *). — Bei Saul folgte auf die Königsweihe erst später die Einsetzung in die königlichen Funktionen durch öffentliche Darstellung vor dem Volk (1 Sam. 10, 20 ff.), wobei dann Samuel „das Recht des Königtums“ verkündigt, sodann in ein Buch schreibt und dieses vor Jehova niederlegt. Dasjenige, was Samuel 8, 11 dem Volke als Recht des Königs auseinandergesetzt hatte, kann hier nicht gemeint sein, denn das letztere ist eben das Recht, wie es ein König in dem Sinn, in welchem das Volk einen verlangte, „gleich den Königen der Heidenvölker“, ausüben würde. Ebensowenig aber ist an eine Konstitution in modernem Sinne und an einen Vertrag zwischen Fürst und Volk zu denken. Später, als David auf den Thron von Gesamtisrael erhoben wird (2 Sam. K. 5), geht auf seiten des Volkes — ganz in Übereinstimmung mit 5 Mos. 17, 15 — voran die Anerkennung der göttlichen Berufung: „Jehova sprach zu dir, du sollst weiden mein Volk Israel und du sollst Fürst sein über Israel“. Hierauf erst schließt David vor der Salbung einen Bund mit dem Volke vor Jehova, wobei aber der Ausdruck כָּרַת לְ zu beachten ist, der nicht an reines Vertragsverhältnis, bei dem beide Parteien mit gleicher Berechtigung einander gegenüberstehen, zu denken gestattet. Welcher Art der Bund gewesen, läſst sich aus dem späteren Vorgang 2 Kön. 11, 17 erraten: Der König gelobte, das Volk gemäß dem göttlichen Gesetze, das ihm (V. 12) bei der Krönung übergeben worden war, zu regieren, das Volk dagegen verpflichtete sich, dem Könige als dem von Gott eingesetzten Herrscher untertan zu sein (s. Keil z. d. St.). Daſs das Königsgesetz keine tote Satzung bliebe, daſs die königliche Willkür in Schranken gehalten würde, dafür hatte nicht eine Volksvertretung, sondern das dem Königtum zur Seite gestellte theokratische Wächteramt des Prophetentums zu sorgen. Nachdem Saul, der diese Schranke zu durchbrechen gesucht hatte, das Opfer seines Widerstrebens geworden ist, kommt in Davids Sieges- und Salomos Friedensherrschaft das israelitische Königtum zu seiner echt theokratischen Entwicklung; es bildet sich die Anschauung des Königtums, auf deren Grund die Weissagung von der urbildlichen Vollendung des Königtums im Messias sich erhebt. Die Grundzüge dieser Anschauung sind folgende. Der theokratische König ist der Son Gottes, der Erstgeborene unter den Königen der

---

*) Nicht trug der König Diadem und Krone; sondern die Krone hatte warscheinlich nicht die heutige Form, vielmehr die eines Diadems. In Ezech. 21, 31 ist מִצְנֶפֶת, wie überall, der hohepriesterliche Kopfschmuck, nicht, wie z. B. Gesenius annimmt, der königliche. S. über diesen Gegenstand Hengstenberg, Christol. des A. T., 2. Aufl., II. Bd., S. 566. — Die sonstigen königl. Insignien, das Szepter, statt dessen Saul die Lanze zu füren scheint (1 Sam. 18, 10; 22, 6), der Thron u. s. w. bedürfen keiner Erörterung.

Erde (2 Sam. 7, 14; Pſ. 89, 27. 28 vgl. Pſ. 2, 7). Wie Iſrael als das erwälte Volk Gottes ſein Son, ſein Erſtgeborener heißt (2 Moſ. 4, 22 f.; Pſ. 80, 16; Hoſ. 11, 1), ſo wird dieſes Prädikat ſeit der Erwälung des davidiſchen Geſchlechtes auch auf die Könige aus demſelben übergetragen. Da göttliche Erwälung und Sonſchaft korrelative Begriffe ſind, ſo prägt ſich in der letzteren zunächſt das Verhältnis der Liebe und Treue aus, in welchem Gott zu dem Fürſten ſeines Volkes ſteht. Doch iſt die Bedeutung der Sonſchaft Gottes nicht (wie Hengſtenberg zu Pſ. 2, 7 will) hierauf zu beſchränken, ſondern es liegt weiter darin, daſs der theokratiſche König in dieſer ſeiner Eigenſchaft durch Jehova hervorgebracht (vgl. Pſ. 2, 7), daſs ſeine Würde göttlichen Urſprungs, ſeine Majeſtät ein Abglanz göttlicher Herrlichkeit iſt (vgl. Pſ. 21, 4. 6), wie auch die Richter des Volks, weil ihr Amt ein Ausfluſs der göttlichen Richtergewalt iſt, Götter und Söne des Höchſten heißen (Pſ. 82, 1. 6). Weil der theokratiſche König der Träger göttlicher Herrſchergewalt, der Stellvertreter Jehovas auf Erden iſt („ich ſtelle ihn hin in meinem Hauſe und in meinem Königreich", 1 Chron. 17, 14), deswegen wird von ihm geradezu geſagt, daſs er auf dem Thron des Königtums Jehovas (1 Chron. 28, 5) oder kürzer (29, 23) auf dem Thron Jehovas ſitze. Die Einigung des Königtums und der Gottesherrſchaft wird auch dadurch zur Anſchauung gebracht, daſs der durch David zur Reſidenz erkorene Berg Zion zum Sitz des Heiligtums und ſo zur Wonſtätte des Königs der Herrlichkeit (Pſ. 24, 7—10) geweiht wird, ſo daſs von nun an von Jeruſalem, „der Stadt des großen Königs" (Pſ. 48, 3), alle Offenbarungen der Herrſchergewalt Jehovas ausgehen (Pſ. 20, 3; 110, 2). Weil nun das göttliche Reich auf Erden ſich das davidiſche Königtum zur Erſcheinungsform gewält hat, ſo kommen dem letzteren alle Attribute des erſteren zu; es iſt berufen zur Bezwingung der Heiden (Pſ. 18, 44, 48), ſeine Herrſchaft ſoll ſich ausdehnen bis an das Ende der Erde (Pſ. 2, 8 vgl. 72, 8 u. a.), es iſt von ewiger, unvergänglicher Dauer (2 Sam. 7, 16; 23, 5) u. ſ. w. Die Heilsvollendung iſt geknüpft an dieſes Königtum. Welche ſittlichen Forderungen aus dieſer Idee des Königtums für den König ſich ergeben, zeigt der ſchöne Regentenſpiegel Pſ. 101. — Doch wie der theokratiſche König als Träger göttlicher Herrſchergewalt Jehovas Stellvertreter iſt, ſo erſcheint er auf der andern Seite auch als Vertreter des Volkes vor Gott. Das iſraelitiſche Königtum trägt beſonders in David und Salomo einen gewiſſen prieſterlichen Charakter, indem der König an der Spitze des Volkes und im Namen desſelben Gott die Anbetung darbringt; und hinwiderum dem Volke den göttlichen Segen zurückbringt, 2 Sam. 6, 18; 1 Chron. 29, 10; 1 Kön. 8, 14. 55. Dabei wird aber das Prieſtertum in den ihm zukommenden dienſtlichen Verrichtungen nicht beeinträchtigt. Denn bei den Opfern der Könige 2 Sam. 6, 17; 1 Kön. 3, 4; 2 Chron. 1, 6; 1 Kön. 8, 62 ff.; 9, 25 iſt die prieſterliche Hilfleiſtung nicht ausgeſchloſſen; nirgends ſteht, daſs David und Salomo eigenhändig die durch das Geſetz den Prieſtern beim Opfer zugewieſenen Funktionen vollzogen haben; darum iſt auch die Behauptung grundlos, daſs Uſia, als er im Widerſpruch mit dem Geſetz 4 Moſ. 18, 7 im Heiligen zu räuchern ſich herausnahm, das von David und Salomo geübte Oberprieſtertum wider habe herſtellen wollen (Thenius z. 2 Kön. 15, 5) *). (Dagegen waren die Könige befugt und verpflichtet, die Prieſterſchaft zu beaufſichtigen und überhaupt für die Erhaltung, beziehungsweiſe die Widerherſtellung des legitimen Cultus treue Sorge zu tragen; denn die von ihnen zu handhabende Gewalt erſtreckte ſich auf alle theokratiſchen Ordnungen). Der mittleriſchen Stellung des Königs zwiſchen Gott und dem Volke, an der Spitze des letzteren, entſprach ſein Ehrenplatz im Tempel am öſtlichen Tor des inneren Vorhofs (2 Kön. 11, 4; 23, 3 in Verbindung mit Ezech 46, 1. 2 **). —

*) Vgl. wie nach Ezech. 46, 1 ff. bei den Opfern, die von dem Fürſten dargebracht werden, nur die perſönliche Gegenwart desſelben erforderlich iſt, wärend die Beſorgung der Opfer ſelbſt den Prieſtern anheimfällt.

**) Dieſen Platz mit der von Salomo nach 2 Chr. 6, 13 errichteten Büne zu identificiren, ſteht nichts im Wege, wenn ſich auch die Identität beider nicht beweiſen läſst. Keil (der

So hoch nach allem Bisherigen das Königtum in Israel gestellt ist, so hat es doch, wie dies schon in 5 Mos. 17, 20 angedeutet ist, einen durchaus volkstümlichen Charakter. Wir finden hier nichts von der dem Orient eigentümlichen Vergötterung der Person des Königs, die ihn für seine Untertanen unnahbar macht. Der israelitische König wandelt öffentlich unter dem Volk, ist für jeden Hilfesuchenden zugänglich, spricht persönlich Recht (vgl. Bd. V, S. 109); gebunden an das göttliche Gesetz ist er kein Sklave einer peinlichen Hofetikette (man vgl. dagegen, was Diodor bibl. I, 70 über die Regelung des Lebens der ägyptischen Könige sagt). Das Benehmen der Untertanen gegen ihn ist ehrerbietig, denn mit der Scheu vor Gott ist die vor seinem Gesalbten wesentlich verknüpft (Spr. 24, 21), aber nicht kriechend; die Ehrenbezeugung des Niederfallens zur Erde, sodaſs diese mit der Stirne berürt wurde (1 Sam. 24, 9; 2 Sam. 9, 6 u. a.), war kein Adorationsakt (s. den Art. „Gruß" Bd. V, S. 450)*). — Am meisten folgte das israelitische Königtum, und zwar im Widerspruch mit 5 Mos. 17, 17, der morgenländischen Herrschersitte in Bezug auf die Vielweiberei. Von stark besetzten Harems ist in der israelitischen Königsgeschichte öfters die Rede, besonders bei Salomo (1 Kön. 11, 3, wo aber die Zahlangabe verdorben scheint, s. Thenius z. d. St.). Über die drei Klassen der Haremsbevölkerung, Königinnen, Kebsweiber und Mädchen s. Hohesl. 6, 8. Die Mischna (Sanh. II, 4) beschränkt die Zal der Königinnen auf 18. So viele Gemalinnen werden Rehabeam zugeschrieben 2 Chron. 11, 21); der rabbinische Witz aber begründet das Gebot durch Kombination von 2 Sam. 3, 2 ff., wornach David zu Hebron sechs Weiber hatte, mit 12, 8, wornach ihm Gott noch כָּהֵנָּה כָּהֵנָּה dazu geben würde (Im Übrigen vgl. Schickard a. a. O. S. 173 ff.). Der Harem des verstorbenen Königs wurde als Eigentum des Nachfolgers betrachtet (2 Sam. 12, 8). Die Besitznahme desselben war demnach ein politischer Akt, ein tatsächlicher Eintritt in die königlichen Rechte. Hiernach ist der ruchlose Rat Ahitophels 2 Sam. 16, 21 beziehungsweise zu verstehen; auch der Unwille Isboseths 2 Sam. 3, 7 geht warscheinlich darauf, daſs in der Tat Abners ein Streben nach der königlichen Herrschaft sich kund gab; ebenso erklärt sich hieraus das Verlangen Adonias 1 Kön. 2, 17 ff.

Die Blüte des israelitischen Königtums schwand mit der Spaltung des Reiches. Mit der theokratischen Ordnung war, da die Theokratie ihre Einheit in Jehova hatte, ein doppeltes irdisches Königtum nicht schlechthin unvereinbar. Darum wird zur Züchtigung für das davidische Geschlecht der Abfall der zehn Stämme zugelassen, ja es wird dem Jerobeam, falls er dem göttlichen Gesetze treu bleibe, ein dauernder Bestand seines Hauses, d. h. seiner Familie, verheißen, dies jedoch mit der Erklärung (1 Kön. 11, 39), daſs die Demütigung des davidischen Hauses nur eine temporäre sein werde. Hierin ist angedeutet, daſs die Verheißung des ewigen Königtums nicht an Jerobeams, sondern an Davids Dynastie realisirt werden solle (s. Keil z. d. angef. St.). Darum muſs wärend der ganzen Zeit der Spaltung des Reiches die Aussicht auf die Erneuerung der Herrlichkeit des davidischen Königtums, zu der die Widervereinigung der zwölf Stämme unter Einem Haupte wesentlich gehört (Hos. 2, 2; 3, 5), durch die Prophetie offen erhalten werden. Da aber Jerobeam und seine Nachfolger durch den abgöttischen Bilderkultus die theokratische Einheit brechen, da später unter Ahab durch Einfürung phönizischer Kulte zum offenen Abfall von Jehova fort-

---

Tempel Salomos S. 130 f.) und Hävernick (zu Ezech. 46, 1) setzen den königlichen Stand noch in die עזרה, den Vorhof des Volkes, Thenius dagegen (das vorexilische Jerusalem und dessen Tempel S. 45) in den inneren Vorhof, sodaſs er das Osttor desselben im Rücken hatte; im letzteren Falle hätte die Stelle bei Ezechiel eine den früheren Brauch beschränkende Bedeutung.

*) Die späteren Satzungen in Mischna Sanhedrin II, 2 sqq. sind hier nicht näher zu berücksichtigen. Manches in denselben ist übrigens selbstverständlich, z. B. daſs der König zwar richtet, aber nicht gerichtet wird, daſs er nicht Zeugnis ablegt vor Gericht, daſs das Leviratsgesetz auf ihn keine Anwendung findet u. s. w.

gegangen wird, da endlich selbst die durch das Prophetentum auf den Thron erhobene Dynastie des Jehu auf halbem Wege stehen bleibt und sich nicht zur vollen Herstellung der theokratischen Ordnung entschließen kann, so kommt es im Reich der zehn Stämme gar nicht zur Ausbildung eines theokratischen Königtums. In seiner durch keine Züchtigung zu brechenden Widersetzlichkeit gegen Gott („all' ihre Könige fallen; keiner ist unter ihnen, der mich anrufe" Hos. 7, 7) wird das Regiment dieser מַמְלָכָה חַטָּאָה (Am. 9, 8) ein Königtum nicht von Gottes Gnaden, sondern von Gottes Zorn (Hos. 13, 11); in dem unaufhörlichen, meist blutigen Wechsel der Dynastieen, deren 9 mit 20 Königen sich ablösen, muſs es nur dazu dienen, die Realität der göttlichen Vergeltungsordnung zur Anschauung zu bringen. — Dagegen erfreute sich das Königtum in Juda nicht nur der Weihe göttlicher Legitimität und einer geordneten Thronfolge *), sondern es waren auch unter den 19 Königen, welche von Rehabeam bis zum Untergange des Stats auf dem Throne saßen, wenigstens einige durch hohe Regententugenden ausgezeichnete Männer, in denen die Idee eines theokratischen Regenten eine Gestalt gewonnen hatte, wie Josaphat, Hiskia, Josia. Mit dem über Zedekia hereinbrechenden Gericht wird das israelitische Königtum suspendirt, bis der kommt, welchem es gebürt, Ez. 21, 32, vgl. 17, 22, dem Gott den Thron seines Vaters David geben wird, Luk. 1, 32 (s. den Art. Messias). Das herodianische Königtum, schon um seines idumäischen Ursprungs willen mit der theokratischen Ordnung (5 Mos. 17, 15) im Widerspruch, ist eine bloße Karikatur.

Über den königlichen Hof- und Beamtenstat ist Folgendes zu bemerken. Dem Könige am nächsten standen die Fürsten, שָׂרִים, 1 Kön. 4, 2 u. a.; sie waren die Räte, יוֹעֲצִים, des Königs, nur daſs der letztere Begriff weiter reicht und auch solche bezeichnet, welche vermöge des vertraulichen Verhältnisses, in dem der König zu ihnen stand, ihm als Ratgeber dienten. (Instruktiv ist in dieser Beziehung das Verhältnis von 1 Chr. 27, 32, wo die Räte Davids aufgezält werden, zu 2 Sam. 20, 23—26). Eine andere Bezeichnung der höchsten Statsbeamten ist Jes. 22, 15 סֹכֵן. In 2 Kön. 25, 19 und Jer. 52, 25 heißen die geheimen Räte des Königs רֹאֵי פְנֵי הַמֶּלֶךְ, „die das Angesicht des Königs sehen", womit der Ausdruck in 1 Kön. 12, 6 zu vergleichen ist. Daſs es bloß sieben gewesen seien (wozu man die sieben persischen Reichsräte Esr. 7, 14 verglichen hat), wird an der angefürten Stelle des Jer. nicht gesagt. Unter David werden 2 Sam. 8, 16—18; 20, 23—26 folgende hohe Beamte genannt: 1) der Heerfürer; 2) der Befehlshaber der Krethi und Plethi (der königlichen Leibwache); 3) der Kanzler, מַזְכִּיר, nach den alten Versionen (LXX Jos. 36, 22 *ὑπομνηματογράφος*, 2 Sam. 8, 16 *ἐπὶ τῶν ὑπομνημάτων*, Vulg. a commentariis) der Reichsannalist **), doch erstreckte sich sein Geschäftskreis warscheinlich weiter, daſs

---

*) Diese bestimmte sich im allgemeinen warscheinlich nach dem Erstgeburtsrecht (vergl. 2 Chr. 21, 3), doch fanden Ausnahmen statt. Von Rehabeam wird 2 Chr. 11, 22 erwänt, daſs er (nach Davids Vorgang) dem Son der geliebten unter seinen Gemalinnen die Krone zuwandte; Joahas wurde, obwol jüngerer Son des Josia, durch den Volkswillen auf den Thron erhoben (2 Kön. 23, 30). Daſs bei Minderjärigkeit des Königs eine Regentschaft eintrat, ist vorauszusetzen; die Rabbinen berufen sich dafür auf Kohel. 10, 16. Hieher gehört die Stellung des Hohenpriesters Jojada zu Joas 2 Kön. 12, 3. Groß scheint in der Regel der Einfluſs der Königin-Mutter gewesen zu sein. Diese genoſs nämlich ein bedeutendes Ansehen; der König neigt sich vor ihr (1 Kön. 2, 19, wogegen umgekehrt die Königin-Gemalin vor dem König niederfällt, 1 Kön. 1, 16); sie heißt גְּבִירָה, Herrin *κ. ἐξ.* 1 Kön. 15, 13; 2 Kön. 10, 13; Jer. 13, 18; 29, 2. Daher beim Regierungsantritt eines Königs die Erwänung des Namens seiner Mutter 1 Kön. 14, 21, 15, 2 u. a.

**) Man vergleiche den Ausdruck סֵפֶר הַזִּכְרֹנוֹת Esth. 6, 1. — Thenius dagegen (zu 1 Kön. 4, 3) erklärt מזכיר „der dem König als *μνήμων* die zu besorgenden Statsgeschäfte in Erinnerung bringen und ihn dabei beraten muſste".

er aber (wie Winer, Reallex. II, S. 309 angibt) an der Spitze der Räte gestanden habe und für den obersten Statsminister zu halten sei, ist nirgends angedeutet; 4) der סֹפֵר, Statssekretär (nach 1 Kön. 4, 3 hat Salomo zwei Sopherim). Ein Kriegsbeamter, wie J. D. Michaelis annahm, ist der Sopher in der älteren Zeit auf keinen Fall (s. Keil, Comm. über die Bücher der Könige, S. 43); aber es ist auch mehr als zweifelhaft, ob er in späterer Zeit als ein solcher betrachtet werden darf, denn 2 Kön. 25, 19; Jer. 52, 25 ist warscheinlich nicht jener Sopher des Königs, sondern der Schreiber des Heerfürers zu verstehen (s. Thenius und Hitzig zu den angefürten Stellen); 5) der Beamte עַל־הַמַּס, der Oberfronmeister. Neben diesen Beamten werden noch die zwei unter David fungirenden Hohenpriester (s. den Art. „Hoherpriester" Bd. VI, S. 237) aufgezält und wird endlich gesagt 2 Sam. 8, 18: „die Söne Davids waren Priester", 20, 26: „auch Ira, der Jairite, war Davids Priester". Manche wollen hier auch an Hauskapläne, Palastpriester, eine Art geistlicher Räte denken. Die Unrichtigkeit dieser Annahme hat Movers (Unters. über die bibl. Chronik S. 301 ff.) zur Genüge erwiesen (vgl. auch Keil, Über die Chronik, S. 346 ff.). Das A. Test. gibt selbst die authentische Erklärung dieser Würde, indem 1 Kön. 4, 5 dem כֹּהֵן beigefügt ist רֵעֶה הַמֶּלֶךְ, 1 Chron. 18, 17, aber der Ausdruck הָרִאשֹׁנִים לְיַד הַמֶּלֶךְ substituirt wird. Demnach sind solche gemeint, die unter dem Hofpersonal die erste Stelle zur Seite des Königs einnahmen. Sie wurden, scheint es, in der Regel aus den nächsten Familienangehörigen des Königs genommen. (Der Kohen Salomos Sabud 1 Kön. 4, 5 ist warscheinlich der Son des 2 Sam. 5, 14 genannten Nathan, also ein Neffe Salomos; Thenius will in ihm einen Son des Propheten Nathan sehen). Die Übertragung des Priesternamens auf die vertraulichste Stellung neben dem Monarchen kann nicht befremden; Movers (Das phöniz. Alterthum, I, S. 548) läſst diesen Würdenamen mit dem phönizischen Hofwesen nach Israel kommen. Daſs man überhaupt den höchsten Hofbeamten einen dem priesterlichen verwandten Charakter beilegte, scheint auch aus dem Jes. 22, 21 ff. über die Investitur derselben Angedeuteten hervorzugehen. Unter Salomo erscheint die Zal der Hof- und Statswürden vermehrt; es kommen nämlich 1 Kön. 4, 5 hinzu: 1) der Beamte עַל־הַנִּצָּבִים, d. h. der Vorsteher der 12 Präfekten, welche nach V. 7 ff. in den verschiedenen Teilen des Reiches die Naturallieferungen für den königlichen Hof zu besorgen hatten. 2) Der Beamte עַל־הַבָּיִת, der Haushofmeister. Uber diesen s. besonders Jes. 22, 15 ff.; da Sebna später 36, 3 als Sopher erscheint, dies aber nach der früheren Weissagung des Jesaja wol nur durch eine Zurücksetzung erklärt werden kann, so muſs der Haushofmeister höher als der Sopher gestanden haben. Über die Verwalter des königlichen Vermögens siehe unten. Über die untergeordneten Hofdiener, Mundschenken (1 Kön. 10, 5), Garderobemeister (2 Kön. 10, 22; 22, 14) u. s. w. ist nichts zu bemerken. Sarisim (Luther: Kämmerer) erscheinen an den israelitischen Höfen erst in späterer Zeit, zuerst am Hofe des Zehnstämmereichs 1 Kön. 22, 9; 2 Kön. 8, 6; 9, 32, dann auch in Juda 2 Kön. 23, 11; Jer. 34, 19; 52, 25. Daſs darunter immer Eunuchen (nach der eigentlichen Bedeutung des Wortes Jes. 56, 4) zu verstehen seien, ist kaum anzunehmen; jedenfalls waren es dann wol nicht Israeliten, sondern vom Ausland Erkaufte, wie Jer. 38, 7 ein kuschitischer Saris erwänt wird.

In Betreff der Einkünfte der israelitischen Könige ist die Stelle 1 Sam. 8, 11 ff. nach dem, was bereits über sie bemerkt worden ist, zunächst nicht als Notiz zu benützen. Wird doch z. B. von einem nach V. 15 und 17 an den König zu entrichtenden Zehnten sonst nirgends etwas gemeldet; das V. 14 Gedrohte aber steht geradezu im Widerspruch mit den Bestimmungen des Gesetzes über den Familienbesitz, die, wie aus 1 Kön. 21, 3 erhellt, selbst im Zehnstämmereich in Geltung waren. Daſs die königliche Willkür zuweilen im Sinne jener warnenden Vorhersagung Samuels verfaren haben mag, ist freilich anzunehmen; vgl.

schon 1 Sam. 22, 7, besonders aber Ezech. 45, 8 u. a. prophetische Stellen. Eben um der Gefärdung des Erbbesitzes der Familien vorzubeugen, wird in der von Ezechiel geweissagten Verfassung 45, 7; 46, 16—18 dem Fürsten ein fester, unveräußerlicher Grundbesitz im Lande zugewiesen. — Die königlichen Einkünfte bestanden fürs Erste in mehr oder weniger freiwilligen Geschenken (1 Sam. 10, 27; 16, 20) auch von Auswärtigen (2 Sam. 8, 2; 1 Kön. 5, 1; 10, 25; 2 Chron. 32, 23). Aus 1 Kön. 10, 25 sieht man, daſs solche Geschenke beziehungsweise zu järlichen Abgaben wurden. Von der Kriegsbeute blieb dem König ein Teil zur Verfügung (2 Sam. 8, 11 ff.; 12, 30). Dazu kam ein sehr beträchtlicher Privatbesitz. So werden 1 Chron. 27, 25—31 als Habe, רְכוּשׁ, Davids aufgezält: 1) Schatzkammern, d. h. Kassen, in welche die Einkünfte von den nachher benannten Gütern flossen, in Jerusalem (die אֹצְרוֹת הַמֶּלֶךְ κ. ἐξ.) und auf dem Lande, in Städten, Dörfern und Türmen; 2) Grundbesitz, nämlich Äcker, Weinberge mit Weinvorräten, Pflanzungen von Ölbäumen und Sykomoren in der Schephela am mittelländischen Meer sammt Ölvorräten; 3) Viehstand, Rinderherden auf dem Küstenstrich Saron und in verschiedenen Tälern des Landes, Kamele, Esel und Schafe. Alle diese Besitztümer werden besonderen Beamten anvertraut, welche שָׂרֵי הָרְכוּשׁ hießen; es waren deren 12, nach den 12 Abteilungen, in welche die königliche Habe zerfiel. Salomo bezog zum Unterhalt seines prunkvollen Hofes bedeutende Naturallieferungen aus allen Teilen des Reiches, s. 1. Kön. 5, 2—8. Frondienste wurden ihm geleistet nicht bloß von den zu Fronsklaven gemachten Überresten der Kanaaniter (1 Kön. 9, 20; 2 Chron. 2, 16, vgl. 1 Kön. 5, 29 f.), sondern auch von Israel (1 Kön. 5, 27, s. Keil z. d. St.; 11, 28; 12, 4; anders sucht die verschiedenen Stellen Bertheau zu 2 Chron. 8, 10 zu vereinigen). Bei Am. 7, 1 scheint auf ein königliches Vorrecht im Zehnstämmereich, das erste Gras abzumähen, angespielt zu sein. Welch' starke Abgaben die Oberhoheitsländer aus ihren Produkten liefern mussten, erhellt aus 2 Kön. 3, 4 (vgl. Jes. 16, 1). Förmliche Steuerumlagen werden erst spät aus Veranlassung der zu entrichtenden Kriegsschatzungen erwänt 2 Kön. 15, 20; 23, 35. — Ueber die Bestattung der verstorbenen Könige und die Königsgräber s. den Art. „Begräbnis bei den Hebräern" Bd. II, S. 217).

Oehler †. (v. Orelli.)

Königliches Amt Christi, siehe Jesu Christi dreifaches Amt Bd. VI, S. 675.

Koheleth, siehe Prediger Salomo.

Kohlbrügge, Dr. Hermann Friedrich, geb. zu Amsterdam am 15. August 1803, gest. zu Elberfeld am 5. März, 1875; tiefsinniger reformirter Theologe, gesalbter Prediger, Gründer der reformirten Gemeinde niederländischen Bekenntnisses in Elberfeld. — Mehr als bei anderen Theologen ist zum Verständnis der Wirksamkeit dieses Mannes die Kenntnis seines Lebensganges erforderlich. Dr. Kohlbrügge war geboren als Glied der lutherischen Gemeinde zu Amsterdam, der sog. „Herstelde Luthersche Kerk". In dem väterlichen Hause wurde er in Gottesfurcht erzogen, von einem gläubigen Pastor in der lutherischen Lehre und der Abneigung gegen die reformirten Dogmen befestigt. Der Knabe war für das Geschäft seines Vaters, die Seifensiederei, bestimmt, zeigte aber einen solchen brennenden Eifer für geistige Interessen, daſs der Vater ihn die lateinische Schule und später das Athenäum besuchen ließ. Hier erwarb er sich durch rastlosen Fleiß eine gründliche Kenntnis der klassischen und der orientalischen Sprachen, insbesondere des Grundtextes des alten Testamentes; doch wurde auch seine Seele so sehr von der Philosophie der Alten erfüllt, daſs er den Bibelglauben vergaß über „heidnischer Tugend und Weisheit, jüdischer Gottesdienstlichkeit und Selbstgerechtigkeit". Die Erkrankung und der Tod seines von ihm sehr geliebten Vaters fürten ihn zu Gott und seinem Worte zurück; einige Zeit zog ihn noch der Mysticismus an; aber da er seine erste Predigt halten sollte, „gefiel es dem allmächtigen Gott, ihn durch seinen heiligen Geist kräftig zu sich zu ziehen und

seinen Son in ihm zu offenbaren". Er nahm nun die Bibel wider zur Hand und der Mysticismus mußste der gesunden Lehre weichen. Durch den Tod seines Vaters war er zwar darauf angewiesen, sich die Mittel zur Fortsetzung seiner Studien selbst zu verschaffen, aber er war nun auch der Verpflichtungen gegen das Geschäft seines Vaters enthoben und konnte sich ungeteilt den Studien widmen. Nach Vollendung derselben legte er, immer noch voll Vorurteil gegen die reformirte Lehre, in der lutherischen Gemeinde sein Glaubensbekenntnis ob, trat als Kandidat in derselben ein und wurde bald darauf zum Proponenten oder Hilfsprediger ernannt.

Bald gingen ihm über den waren Zustand derselben die Augen auf. Von Luthers Lehre war wenig mehr vorhanden. So bildeten denn den Hauptinhalt seiner Vorträge folgende Punkte: die Grundverdorbenheit der menschlichen Natur; die Allmacht des hl. Geistes; Bekehrung zu Gott; das Gefärliche einer toten Orthodoxie; die Notwendigkeit des lebendigen Glaubens; die Widergeburt durch allmächtige Gnade; die Rechtfertigung des Sünders vor Gott durch den Glauben allein; die alleingültige Gerechtigkeit Christi und die unwandelbare Treue Gottes. Die Predigten des jungen Proponenten fanden vielen Anklang, riefen aber auch, namentlich bei den Notabeln der Gemeinde, bittere Feindschaft wach. Einer der Prediger lieh dem unter ihnen aufgekommenen Rationalismus den Mund und warnte sogar in einer Predigt vor der Lehre von dem sündlichen Verderben und der allein errettenden Gnade als vor einer gefärlichen Schwärmerei. Da nun auch viele Gemeindeglieder an den Äußerungen des Predigers Anstoß nahmen, so sah sich Kohlbrügge gemäß der Verpflichtung bei seiner Berufung veranlaßst, eine Beschwerdeschrift gegen dessen Lehren bei dem Kollegium der Repräsentanten einzureichen, welches über Reinheit der Lehre und des Lebens der Geistlichen zu wachen hatte. Das Kollegium aber erklärte nicht nur die Lehre jenes Predigers für „rechtsinnig", sondern erhob nun, als dieser die Gemeinde öffentlich vor „gewissen Schwarmgeistern" gewarnt und Kohlbrügge sich mit kurzen würdigen Worten auf das Zeugnis der Schriften berufen hatte, seinerseits eine Anklage gegen Letzteren. Es folgten nun langwierige Verhandlungen, welche damit endigten, daſs dem Proponenten nur die Wal zwischen Widerruf und Absetzung gelassen wurde. Die letztere erfolgte in sehr tumultarischer Weise. Kohlbrügge sah sich aller Subsistenzmittel beraubt, wurde aber nicht allein mächtig durch Gottes Wort gestärkt, sondern auch drei Jare lang durch die Unterstützungen unbekannter Freunde mit den nötigen Mitteln zum Unterhalt und zur Erlangung der theologischen Doktorwürde versehen.

Diese erwarb er in Utrecht, wohin er seinen Wonsitz verlegt hatte, durch eine Dissertation über Ps. 45, worin er die Deutung auf Christum und die Kirche anwendete und zugleich den Grundsatz der Auslegung der prophetischen Schriften aus den apostolischen aufstellte. Diese Schrift erregte bei der Fakultät Unwillen und Widerstand; indessen konnte ihm die Promotion nicht versagt werden.

Die darauf erfolgte Verheiratung mit einer Jungfrau aus seiner Gemeinde verschaffte ihm die Mittel zu einer unabhängigen Stellung, und er konnte sich nun ganz der Forschung in der Schrift hingeben. In dieser Zeit beschäftigte ihn namentlich der Abschnitt Röm. 10—12; er forschte nach den letzten Gründen des Heils, nach dem Verhältnis von Gesetz und Gnade, nach der Ausgleichung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, nach der Rechtfertigung des Sünders vor Gott. Er erwog alle Punkte, welche zwischen Augustin und Pelagius, Luther und Erasmus, Calvin und Pighius, Gomarus und den Remonstranten verhandelt worden sind. Da er ein warmer Freund seines Vaterlandes und der Geschichte desselben war, so beschäftigten ihn die schweren Kämpfe, welche am Anfange des 17. Jarhunderts um die Lehre von der Prädestination gefürt wurden, und das gleichzeitige Studium der Schriften Calvins überzeugte ihn, daſs die Kanones der Dortrechter Synode schriftgemäß seien. Später sah er sich durch Olevians Schriften veranlaſst, auch die lutherische Abendmalslehre gegen die reformirte aufzugeben.

Jene Zeit der stillen Sammlung war für seine ganze spätere Entwicklung entscheidend. Die heftigen Kämpfe, die er um die Grundlehren der Reformation gefürt hatte, gaben seinem Wesen und seiner Lehre jenen scharf ausgeprägten Charakter, wie er später zu Tage getreten ist. Sein ernster, tiefer, konsequenter Geist verfolgte die streitigen Lehren in ihre Tiefen, und so wurde seine Predigt zu einem klaren, kräftigen Zeugnis von der „Souveränetät Gottes" und der Rechtfertigung allein durch waren Glauben.

Er konnte nun seiner Ueberzeugung gemäß nicht mehr der lutherischen Kirche angehören und wandte sich an die reformirte Kirche seines Landes mit der Bitte um Aufnahme in dieselbe. Aber diese, welche damals tief in den Rationalismus versunken war, fürchtete für den kirchlichen Frieden und legte ihm allerlei Schwierigkeiten in den Weg. Man verlangte von seiner früheren Gemeinde ein Sittenzeugnis; diese weigerte sich, ihm ein solches auszustellen. Man verwies ihn von Amsterdam nach Utrecht: auch da machte man ihm wegen des mangelnden Zeugnisses Schwierigkeiten; mit Mühe erlangte er es, daſs sein Kind in der reformirten Kirche getauft wurde; wegen der Aufnahme verwies man ihn an die General-Synode. Diese verschärfte die Forderung eines Fürungs-Attestes; Kohlbrügge ging abermals seine Gemeinde um ein solches an, und als es widerum verweigert wurde, erklärte die Provinzial-Kirchenbehörde von Nordholland, daſs sie nicht in der Lage sei zu erklären, daſs sie gegen die Aufnahme des Dr. Kohlbrügge keine Schwierigkeiten fände. Nach vielen folgenden fruchtlosen Verhandlungen erkannte dieser endlich, daſs man entschlossen sei, ihm den Eintritt in die reformirte Kirche zu verweigern.

Es läſst sich nicht verkennen, daſs diese ungerechte Behandlung einen unauslöschlichen Eindruck in seiner Seele hinterlassen hat und auf seine nachherige Stellung zu der rheinischen Provinzialkirche und insbesondere der reformirten Gemeinde in Elberfeld von entscheidendem Einfluſs geworden ist.

Durch die stattgehabten Kämpfe leidend geworden, machte er im Sommer 1834 eine Reise den Rhein hinauf und kam auch infolge einer Einladung nach Elberfeld. In dem religiös bewegten Wuppertale konnten seine energische Persönlichkeit, seine hohe Begabung, die feste Geschlossenheit seines Lehrsystems, der tiefe Ernst seiner Predigt ihres Eindrucks nicht verfehlen. Wichtige Fragen beschäftigten damals die Gemüter der Wuppertaler Christen. Es war fast keine Erscheinung auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens, welche nicht ihre Vertreter unter ihnen gehabt hätte. Insbesondere aber hatte Gottfried Daniel Krummacher, der in Elberfeld die Terstegianische Mystik mit dem altreformirten Bekenntnis vertauscht hatte, die Heilsbegierigen um die Lehre von der freien Gnade, dem Priestertume Christi und der Aneignung des Heiles durch waren Glauben zu versammeln gewuſst. Tag und Nacht wurden von den Erweckten die Fragen nach der waren Heiligung, der Bedeutung des Gesetzes für den durch Glauben Gerechten, dem Abstand des inneren Zustandes der Gläubigen von der vollkommenen Gerechtigkeit in Christo unter vielen Sorgen und Kämpfen erwogen, und selbst die große Klarheit und Nüchternheit der Predigten Krummachers hatte noch nicht alle Zweifel gelöst. Als nun Kohlbrügge, von einigen Freunden aufgefordert, in der ref. Gemeinde auf der Gemarke zu Barmen über Ps. 45, 14—16 predigte, und sein Thema: „die Herrlichkeit der Gemeinde Christi hier und dort" gerade die Fragen traf, welche die Gemüter der Gläubigen beschäftigten, so rief er eine allgemeine Bewegung hervor. Er schlug den Grundton seiner ganzen späteren Verkündigung an: „Der Mensch ist nichts, Gott ist Alles. Der Mensch an sich ist Fleisch; sein Heil beruht allein in der freien Gnade Gottes in Christo Jesu." Noch stärkeren Ausdruck fanden diese Sätze in einer Predigt über Röm. 7, 14. Aber je mehr seine Worte wegen der in ihnen ruhenden Heilsgewiſsheit zündeten, desto mehr Widerspruch fanden sie, weil viele, welche sich mit der Heiligung aus eigener Kraft abmühten, in der starken Hervorhebung der Freimacht der Gnade eine Gefahr für die Lehre von der „Heiligung", welche man mit der Erneuerung verwechselte, erblickten. Niemals hat Kohlbrügge, weder damals noch später, die Lehre von der Erneuerung und dem neuen Gehorsam verleugnet oder nur vernachlässigt,

aber es kann zugegeben werden, daſs sie bei dem starken Ankämpfen gegen die Heiligungsbestrebungen aus eigner Kraft etwas zurücktrat; daſs seine oft mehr tiefen wie klaren Ausdrücke leicht eine falsche Deutung aufkommen ließen und daſs seine Polemik gegen die falsche Heiligung öfters der nötigen Vorsicht ermangelt. So kam er bei vielen in den Verdacht des Antinomismus, der sich übrigens bei gewissenhaftem Studium seiner Schriften als völlig ungerechtfertigt erweist. Da er nun besonders der durch einen amerikanischen Prediger Jörgens (der nachher ein böses Ende nahm) hervorgerufenen methodistischen Buß- und Heiligungstreiberei in immer schärferen Ausdrücken entgegentrat, so spaltete sich die Menge der Christen in zwei Lager, die einander in ziemlicher Spannung gegenüberstanden. Es kam hinzu, daſs die Schärfe, die er im persönlichen Verkehr mit Amtsbrüdern manchmal hervortreten ließ, bei einzelnen unter ihnen die anfängliche Vorliebe in Miſsstimmung verwandelte und daſs man höheren Ortes befürchtete, Kohlbrügge werde sich der beabsichtigten Einfürung der Union und Agende, wogegen sich in der reformirten Gemeinde zu Elberfeld eine starke Opposition regte, widersetzen. So kam es, daſs das fast gelungene Bestreben seiner Freunde, ihm eine Anstellung in der Rheinprovinz zu verschaffen, ganz kurz vor dem angesetzten Kolloquium in Koblenz vereitelt wurde und ein Reskript des Ministeriums Altenstein dem Dr. Kohlbrügge die Kanzeln der Rheinprovinz verbot.

So kehrte er wieder nach seinem Vaterlande zurück, blieb aber in beständiger Verbindung mit den Freunden. Seine Gattin war gestorben; eine zweite Verheiratung mit einer Tochter aus einem altadeligen Geschlechte Gelderns gab seinen zwei Knaben eine Mutter und versetzte ihn in eine günstige äußere Lage. Eine Reihe von Jaren lebte er zu Utrecht in großer Zurückgezogenheit, nur im Verkehr mit Freunden in Holland und Deutschland, für die er sonntäglich in seinem Hause die Schrift auslegte und das siebente Kapitel des Römerbriefes in ausfürlicher Bearbeitung im Druck erscheinen ließ. Um diese Zeit entstand auch die so vielfach angefochtene Auslegung von Matth. 1.

Für die reformirte Gemeinde in Elberfeld traten nun im Jare 1835 die Ereignisse ein, welche den späteren dauernden Aufenthalt Kohlbrügges und die Bildung der niederländischen reformirten Gemeinde daselbst vorbereiteten. Eine neue „Kirchenordnung für Rheinland und Westfalen" sollte die alten, von der Reformation her mit dem Leben der bergischen Gemeinden tief verwachsenen Institutionen verdrängen. Sie brachte statt der früher gedrückten, aber freien Kirche eine geschützte, aber unter Einwirkung des States stehende; statt der früheren permanenten, mit eigener Jurisdiktion ausgestatteten Generalsynode kirchliche Landtage mit vorübergehendem Bestehen und einem bloßen Vorschlagsrechte; statt des früheren Synodalmoderamens als höchster Instanz ein königliches Konsistorium und einen von der Krone angestellten Generalsuperintendenten mit weitgehenden Vollmachten; und endlich — was die reformirten Gemeinden am empfindlichsten berürte — statt des einfachen reformirten Kultus eine reich ausgestattete Liturgie mit Altar, Lichtern, Kruzifixen und einer exorcistisch klingenden Taufformel. Die Provinzialsynode war sich der tiefgreifenden Änderungen wohl bewuſst, gab auch ihren Besorgnissen Ausdruck, nahm aber doch am Ende die Kirchenordnung an und verfügte den Gebrauch eines Auszuges der Liturgie. Eine nicht geringe Gärung war in der reformirten Gemeinde zu Elberfeld mit ihrem scharf ausgeprägten reformirten Typus entstanden, sie remonstrirte und reichte bei der Statsbehörde etliche Vorbehalte ein, unter denen allein sie die neue Kirchenordnung annehmen könne. Als aber ein königlicher Kommissär die Prediger mit Absetzung bedrohte, fügte sich die Gemeinde und nahm den Auszug aus der Liturgie an, jedoch nur „insoweit es sich mit dem Wesen des herkömmlichen reformirten Ritus vertrage."

Diese Entschließungen fanden bei einer Anzal entschieden kirchlicher und zum Teil sehr einfluſsreicher Gemeindeglieder den heftigsten Widerspruch. Sie protestirten gegen die Beschlüsse eines Vorstandes, „der die Gemeinde verraten habe", traten aus der Gemeinde aus, hielten sich von dem Gottesdienste und den Sakra-

menten fern, weil sie nicht mehr nach reformirter Ordnung verwaltet würden, und ließen weder ihre Kinder taufen noch sie den Katechumenen-Unterricht besuchen. Vergebens wurde versucht, den Riſs zu heilen. Die durch eine Anzal Lutheraner verstärkten Nonkonformisten beharrten bei ihrer Forderung der Widerherstellung der alten Ordnungen. Separatistische, ja sektirerische Ideeen tauchten bei ihnen auf; sie waren in Gefar, geistlich zu verkümmern.

Unter diesen Umständen kam im Jare 1845 Dr. Kohlbrügge zum zweiten Male wegen seiner Gesundheit an den Rhein, und nun richteten sich die Augen der Dissentirenden auf ihn. Obwol er einen Ruf der Separirten Hollands unter dem Vorgeben, sie hätten sich eigenwillig von dem Leibe der Kirche Jesu Christi auf Erden getrennt, abgelehnt hatte, so hatte er doch — seltsamer Widerspruch! — zugleich die Opposition der Elberfelder Separirten gegen die Landeskirche genärt und folgte auch jetzt ihrem Rufe, sie mit Gottes Wort zu bedienen. Er bemühte sich indessen, auf alle Weise ihre Widervereinigung mit der Gemeinde zu bewerkstelligen, ließ sich als Glied der reformirten Kirche zu Elberfeld annehmen und es fanden sogar Verhandlungen statt, ihn unter die Zahl der Prediger an derselben aufzunehmen. Da aber das Presbyterium der reformirten Gemeinde verlangte, daſs er bis zu erfolgter Regelung der Angelegenheit die sonntäglichen Privatversammlungen in seinem Hause einstellen oder doch nicht zur Zeit des Gottesdienstes halten sollte, so zerschlugen sich die Verhandlungen und die Separirten konstituirten sich als Gemeinde unter dem Namen „Niederländisch-Reformirte“, welche durch königliches Regierungspatent vom J. 1847 Anerkennung fand. Ein Presbyterium wurde gewält, welches im J. 1848 Dr. Kohlbrügge zum Pastor ordinirte und seit 1849 wurde in einer neu erbauten Kirche Gottesdienst gehalten. Um nicht den Schein einer separirten Gemeinde anzunehmen, betrachtete sie sich als ein Glied der niederländischen Landeskirche und nahm die Confessio Belgica und die holländische Form der (sitzenden) Kommunion, übrigens auch den Heidelberger Katechismus, die Formulare, das Gesangbuch und im wesentlichen die Weise des Gottesdienstes der Elberfelder reformirten Gemeinde an.

Seitdem besteht diese Gemeinde in fester Geschlossenheit mit streng gehandhabten kirchlichen Ordnungen, guter Kirchenzucht und trefflicher Fürsorge für ihre Armen, aber auch in strenger Abgeschlossenheit gegen alle Regungen des christlichen Lebens im Wuppertale. Die Schriften Kohlbrügges bilden neben der Bibel fast die einzige geistliche Nahrung der Gemeindeglieder, wie überhaupt das innere Leben der Gemeinde wie auch die Denk- und Redeweise ihrer Glieder durchaus das Gepräge der eigentümlichen Geistesrichtung ihres Stifters trägt. Dieser waltete noch bis zu seinem am 5. März 1875 erfolgten Tode unter ihr mit viel Weisheit, Liebe und seelsorgerlicher Treue; von seiner Gemeinde oft übermäßig verehrt, von seinen Gegnern viel verkannt, von wenigen recht verstanden, in innigem Verkehre mit einer Anzal von Schülern und Freunden in Holland, Deutschland und andern Ländern.

Die Eigentümlichkeit Kohlbrügges besteht nicht in irgend einer eigentlichen Abweichung von der Lehre und den Bekenntnissen der reformirten Kirche. Er hat die Lehre von der Freimacht Gottes, der Gnadenwahl, der Rechtfertigung durch den Glauben, der totalen Verderbnis der menschlichen Natur, der Heilsgewiſsheit, der Zurechnung des Verdienstes Jesu Christi so tief, geistvoll, lebendig und schriftgemäß gelehrt, wie wenige Lehrer nach Calvin; aber es ist richtig, daſs seine Lehrweise wegen mangelnder Klarheit des Ausdrucks zu mannigfachen Miſsverständnissen Anlaſs geben konnte. Die Ausdrücke sind in den Predigten aus früheren Jaren oft utrirt; in dem Bestreben, dem im Wuppertale stark hervortretenden Pietismus die Objektivität und Selbstherrlichkeit der Gnade entgegenzusetzen, stellte er zu wenig die „Erneuerung im Geiste des Gemütes“ in das Licht; in seiner Polemik gegen falsche Heiligungsbestrebungen und die Selbstgerechtigkeit scheint er manchmal auch die „Lust an dem Gebote Gottes nach dem inwendigen Menschen“ zu treffen, obwol er durch mehrere treffliche Predigten über etliche Gebote sowie durch seinen und seiner Gemeinde aufrich-

tigen Wandel bewiesen hat, dass er fern von jeglichem Antinomismus war. Am meisten ist die als Manuskript gedruckte „Betrachtung über das erste Kapitel des Evangeliums nach Matthäus“ vom J. 1844 angefochten worden, worin er das „Christus gekommen im Fleische“ mit oft schwer verständlichen Ausdrücken in einer Weise darlegt, dass der Verdacht entstehen konnte, er habe eine sündhafte Anlage der menschlichen Natur des Erlösers lehren wollen. Wenn er sagt: „Fleisch vom Fleisch geboren; nicht von einer fleischlich reinen Geburt um Quasi-Erbsünde zu bedecken, sondern Fleisch, wie wir sind, nämlich „nicht Geist“, sondern Gottes ganz und gar entäußert, entledigt, aus der Herrlichkeit Gottes heraus, begriffen in eben derselben Verdammung oder ewigem Tode und Fluche, worin wir von unsrer Geburt, anheimgegeben dem, der dieses Todes Gewalt hat, das ist dem Teufel, wie wir von Haus aus. So ist er für uns geboren von einem Weibe und in diesem unserm ganzen Wesen, mit allen menschlichen Affekten, Begierden und Bedürfnissen „„Sünde““ für uns gemacht, war er hier in Gleichheit von Sünde an unserer Statt“ — so drängen allerdings diese Ausdrücke die Darstellung Jesu als des Sünders durch Stellvertretung in eine Gleichheit seiner Natur mit der des Sünders hinüber und lassen vermuten, dass Kohlbrügge beim Abfassen derselben nicht genug vor dem „ausgenommen die Sünde“ erschrocken ist. Doch kehren diese maßlosen Ausdrücke in keiner seiner Predigten wider und dieselben nehmen mit den Jaren an Klarheit und Schriftmäßigkeit des Stiles zu.

Der Einfluss Kohlbrügges blieb durch seine Stellung äußerlich sichtbar auf seine Gemeinde und Schüler beschränkt. Doch fanden seine Predigten weit über die Grenzen derselben hinaus Eingang. Die festen kirchl. Formen, in denen sich das Leben seiner Gemeinde bewegte, bildeten ein heilsames Korrektiv gegen den stark hervortretenden Subjektivismus der Christen im Tal, und es ist dem Beispiel seiner Gemeinde zu danken, dass auch die Muttergemeinde wider zu ihren alten Formularen und Ordnungen gegriffen hat. Seine Predigten, von Gliedern anderer Gemeinden viel besucht, gaben den ernsteren Gemütern vielfache Anregung zu tieferem Schriftstudium und Aufschluss über die wichtigsten Fragen des Heils und tratem allem Methodismus und geistlichen Verirrungen entschieden in den Weg. Es ist das Verdienst Kohlbrügges, dass die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben im Tale und weiterhin wider ganz und voll zu ihrem Rechte gekommen ist, sowie dass die Tiefen der alttestamentlichen Schriften der Gemeinde wider erschlossen worden sind. In dieser Hinsicht hat sein Wirken seine unleugbaren Verdienste, und wird von nachhaltigem Einfluss sein.

Die Schriften Kohlbrügges sind hauptsächlich seine Predigten, die meist von Freunden nachgeschrieben und von der niederländischen Gemeinde in Druck gegeben worden sind. Die meisten sind in deutscher, etliche in holländischer, französischer und englischer Sprache erschienen. Außer diesen sind neben der oben genannten Doktordissertation und einer Vertheidigungsschrift zu nennen: „Das siebente Kapitel des Briefes Pauli an die Römer“ in aussfürlicher Umschreibung. — „Betrachtung über das erste Kapitel des Evangeliums nach Matthäus“ (sehr selten). — „Das alte Testament nach seinem wahren Sinne gewürdigt aus den Schriften der Evangelisten und Apostel“. — „Fragen und Antworten, erläuternde und befestigende über den Heidelberger Katechismus“. — „Kleiner Katechismus“ (nach dem Heidelberger). „Schriftmäßige Erläuterung des Glaubensartikels: „Ich glaube in den heiligen Geist.“ — „Das Amt der Presbyter“, fünf Betrachtungen nach 1 Petr. 5, 1—4. „Das dritte Kapitel des 1. B. Mose“ für die Gemeinde ausgelegt. — „Blicke in das 1. Kapitel des 1. B. Samuelis.“ — Aus der Sammlung seiner Predigten sind zu nennen: „Zwanzig Predigten“ im Jare 1846 gehalten, mit einer Biographie K.'s. — „Sieben Predigten über Sach. 3“. — „Sieben Predigten über den Propheten Jona.“ — „Predigten über den ersten Brief Petri.“ — „Sechs Predigten über Ebr. 1“. — „Der verheißene Christus“. Sieben Predigten. — „Acht Predigten über Joh. 3, 1—21 nebst einer Schlusspredigt über Röm. 8, 32“. — „25 Predigten über Apg. K. 2—10.“ — „17 Passionspredigten.“ — „7 Osterpredigten.“ — „3 Himmelfahrtspredigten.“ —

„7 Pfingstpredigten." — „5 Weihnachtspredigten." — „Im Anfang war das Wort", 7 Predigten über Joh. 1, 1—18. — „Zacharias und Elisabeth", 5 Predigten über Luk. 1, 5—25 und 77 bis 79. — „Die Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater." 14 Predigten.

Calaminus, ref. Pastor.

Kohler, Christian und Hieronymus, Brüder und Urheber der sogen. Brüggler-Sekte um die Mitte des 18. Jarhunderts. Ihre Heimat war Brügglen, ein Dörfchen der Kirchg. Rüeggisberg, Kantons Bern, wo der jüngere, Hieronymus, um 1714 geboren wurde. Von Natur nicht unbegabt, aber sehr mangelhaft erzogen, fehlte es ihnen besonders an der Grundlage einer klaren und festen religiösen Erkenntnis; daneben teilten sie in höherem Maße die Eigenschaften, welche den Bewonern des rauhen, von tiefen Schluchten durchzogenen Berglandes von jeher eigen waren, Sinnlichkeit, Genussſucht, Schlauheit, lebendige Imagination und Neigung zum Mystischen und Wunderbaren. Schon als Knaben soll der Vater sie gebraucht haben, um den Leuten ums Geld aus dem Glase über den Verbleib ihrer verlornen oder gestohlenen Sachen zu warsagen, und wie dies auf ihren Charakter einwirkte, läſst sich leicht denken. Der Beruf, den sie wol notgedrungen ergriffen, entsprach weder ihrer Begabung noch ihren Neigungen; der eine wurde ein bloßer Tagelöner, der andere ein Wagner, und obschon frühe verheiratet, scheinen sie doch einen keineswegs musterhaften Wandel gefürt zu haben. Eine freilich nur äußerliche Änderung trat ein, als um 1745 unter dem Einfluſs eines schon vielfach ins Fanatische ausartenden Pietismus auch in ihrer Gegend zuerst die Jugend von einer religiösen Erweckung ergriffen wurde; der Gebets- und Bekehrungseifer der Kinder — und auch die der Kohler waren darunter — theilte sich den Erwachsenen mit; bald aber kam es auch zu Gesichten und Träumen aus Himmel und Hölle; die Kinder fingen an zu ermanen und zu predigen, und die Erwachsenen wollten es ihnen am Ende gleichtun. Von dieser unlautern Strömung wurden dann auch die beiden Kohler mit fortgerissen; war vielleicht anfangs unabsichtliche Selbsttäuschung im Spiele, in welcher sie durch das Lesen mystischer Schriften unterhalten wurden, so ging doch nur zu bald die Schwärmerei unter dem Einflusse des Hochmuts, der Gewönung zur Lüge und begünstigt durch die Leichtgläubigkeit Vieler in ein Gewebe absichtlichen Betruges über, umsomehr, als auch der Fleischessinn und die Genuſssucht dabei ihre Rechnung fanden. Auf Ansprachen und Ermanungen zur Buße folgte das Vorgeben unmittelbarer göttlicher Offenbarungen: „es sei erst eine Stunde", versicherte Christian, „daſs er bei den 24 Ältesten im Himmel im Rate gesessen" und „Gott wisse nicht ein Düpflein mehr als er". Sie nannten sich selbst die zwei Zeugen der Apokalypse und eine nicht am besten beleumdete Weibsperson, Elisabeth Kißling, das Weib, welches den Heiland gebären sollte. „Gott wone in ihnen", hieß es dann weiter, und zwar sei „Christian der Tempel des Vaters, Muß (Hieronymus) der des Sones, und die Kißling der des hl. Geistes". Auf den Weihnachtstag und später noch öfter weissagten sie die Widerkunft Christi zum Gerichte. Die Angst darüber wurde durch eine am Himmel erscheinende Röte vermehrt. Viele ergaben sich, von ihnen ermuntert, der Schwelgerei und dem Müssiggange; das Nichteintreffen ihrer Verkündigung schrieben die Propheten ihrer Fürbitte um Aufschub zu, wofür sie natürlich vom Gute der Gläubigen reichen Anteil bekamen. Noch größeren Vorteil zogen sie aus den Anfragen, die von Einzelnen über den Zustand der Ihrigen im Jenseits an sie gerichtet wurden: „er sei in der Hölle", lautete gewönlich die Antwort, „doch könnten sie ihn noch losbeten"; — daſs dann zufällig der Totgeglaubte noch lebte, hatte wenig zu bedeuten. Auch Gebetswunder und andere Wunderversuche wurden von ihnen erzält; freilich gelangen sie nicht immer. Ihrem Berufe hatten sie völlig entsagt, weil „Christus sie zu seinen Knechten gedungen und ihnen zu arbeiten verboten"; dagegen fürten sie zu Hause mit den Ihrigen von den Gaben ihrer Anhänger ein üppiges Leben, und wuſsten sowol ledige als verheiratete Weibspersonen zu bereden, sie hätten volle Gewalt über die Leiber der Gläubigen; es sei Sünde, ihnen etwas zu verweigern; die gewönliche Ehe sei fleischlich und

unheilig; nur im Umgange mit ihnen werde es möglich, heilige oder Gotteskinder zu erzeugen. Auf die Rechtfertigung dieses Treibens lief dann auch ihre ganze Lehre hinaus, sofern von einer solchen die Rede sein kann; es war die gröbste und frechste Verdrehung der Lehren vom natürlichen Verderben und von der Gerechtigkeit aus dem Glauben: den Gerechten sei kein Gesetz gegeben; die Auserwälten und Widergeborenen könnten nicht sündigen, oder wenn auch, so schade es ihnen doch nichts; Gott werde ihre Namen nicht wider „auskratzen" aus dem Buche des Lebens; was der äußere Mensch, das durch und durch verderbte Fleisch Böses tue, das tue der Teufel, beide seien eben unverbesserlich; aber für den inwendigen Menschen, den Willen, sei es one Bedeutung; wenn dieser nur begehre, den Heiland zu haben, so habe er ihn schon, und habe man sich einmal Christo übergeben, so möge dieser zusehen, wenn etwas Unrechtes geschehe; an Ihm stehe es, bei den Seinigen die Natur zu dämpfen oder aufzulassen, und im letzteren Falle wäre es pure gesetzliche und pharisäische Heuchelei, die bösen Begierden unter einem ehrbaren Leben zu verbergen; die Kinder Gottes brauchten auch nicht zu arbeiten, dafür seien die Heiden und Götzendiener da u. s. w. Ließ etwa ihre Schriftdeutung sie im Stiche, so galt der Grundsatz, der Geist in ihnen stehe weit über dem toten Buchstaben. Übrigens wurden nicht alle, sondern nur solche, deren man schon gewiss war, in das eigentliche Geheimnis der geistlichen Freiheit eingeweiht, und diese machten es sich auch praktisch zu Nutze; viele andere in den umliegenden Gemeinden und Ämtern hingen arglos und one Anung des gespielten Betruges den beiden Propheten an. Auf Kirche und Prediger waren diese natürlich übel zu sprechen, mit Ausnahme von Sam. Lucius, der jedoch sie und ihre Anhänger ernstlich warnen ließ. Widerholt wurden sie wegen unerlaubten Lehrens und Versammlunghaltens vorgefordert; bald gelang es ihnen, sich herauszureden, bald kamen sie, da man die Sache noch nicht genauer kannte, mit Geldbußen davon. Auf das Andringen der Klasse Bern wurden zwar Beide am 2. Januar 1750 für 6 Jare und bis auf Vorweisung guter Zeugnisse eidlich des Landes verwiesen und entfernten sich unter schrecklichen Drohungen und Prophezeiungen nach Biel und dem Jura, kehrten aber öfter heimlich wider, rühmten sich, die viertehalb Tage, da sie wie tot gelegen, seien nun vorüber und sie von den Toten auferstanden (Apok. 11, 9 und 11), und verkündigten den nahen Anbruch des 1000järigen Reichs. Ihre Verirrung steigerte sich zuletzt bis zur wanwitzigen Selbstvergötterung und Gotteslästerung: der eine meinte, „der liebe Gott sei schon wol alt, habe daher ihnen das Regiment übergeben"; als das geweissagte Ende ausblieb, brachen sie sogar in die Worte aus, „Gott sei ein Lügner!" Hieronymus predigte: „Dies alles habe er gewusst, ehe und bevor Gott gewesen; er verlange keinen andern Gott, als den, der jetzt in ihm sei; was wider den Son Gottes gesündigt werde, könne vergeben werden, was aber wider sie und die Kißling geschehe, dafür sei keine Vergebung zu hoffen" u. dergl. mehr. Stets deutlicher traten auch die sittlichen Folgen ihrer Grundsätze ans Licht; 1750 wurde eine Weibsperson wegen Ehebruch und Kindesmord in Bern hingerichtet und bald darauf ihr Verfürer Hans Jost, ein Anhänger der Kohler, mit Ruten gestrichen, zur Kirchenbuße angehalten und aus der Eidgenossenschaft verbannt. Alles dies, verbunden mit ihren gefärlichen Drohungen, bewog die Regierung, einen Preis bis zu 100 Talern auf ihre Köpfe zu setzen, und so wurde denn wenigstens der eine, Hieronymus, am 8. Okt. 1752 in der Nähe von Biel verhaftet und nach Bern ausgeliefert. In den Verhören leugnete er zuerst alles eben so frech, als er nachher mit scheinbarer Resignation erklärte, er werde auf alles mit Ja antworten, one es doch zu halten, und sich auf das in ihm wirksame Leben Christi und den geistlichen Sinn seiner Worte berief. Nach gefälltem Urteile des großen Rates wurde er „als Verführer, Betrüger und abscheulicher Gotteslästerer" den 16. Januar 1753 erdrosselt und sein Körper verbrannt. Stumpfsinnig ging er zum Tode; der empfangene Unterricht konnte nur zweifelhafte Spuren von Reue bewirken, obwol er vorher mehreren seiner Jünger seine großen Irrtümer und Betrügereien bekannt hatte. Wärend dessen saß sein Bruder Christian zu Neuenburg in Haft; er soll

sich von Hieronymus getrennt und die Kißling, die man ins Zuchthaus gesetzt, für eine Betrügerin erklärt haben; was aus ihm geworden ist, ist nicht bekannt. Auch ein vorzüglicher Verehrer und Begünstiger Kohlers in Biel, Joh. Sahli, wurde daselbst am 19. März 1753 in contumaciam zum Tode verurteilt; er ging nach Pruntrut und wurde katholisch. Allein weder Kohlers Hinrichtung, noch die deshalb erlassene „Hochobrigkeitliche Verwarnung" vom 25. Januar, noch das — übrigens ziemlich milde — Einschreiten gegen seine Freunde und Verfechter vermochte den Glauben an ihn sofort auszurotten; erst erwartete man sein Widererscheinen am dritten Tage, dann galt er wenigstens als Märtyrer; äußerte doch Einer 1755 öffentlich im Wirtshause: „Gott müsste nicht im Himmel sein, wenn der Kohler nicht auch da wäre", und noch 1761 fanden sich Spuren seines Anhanges in seiner Heimatsgemeinde. Eine eigentliche „Brüggler-Sekte" gibt es jetzt nirgends mehr; wol aber ist es kaum bloßer Zufall, dass gerade solche Gemeinden, in denen die Kohler bedeutenden Anklang gefunden, wie Neueneck und Wohlen, noch vor Kurzem Hauptsitze der Antonianer waren. (S. den Art. Bd. I, S. 469).

Quellen: Die Criminalakten im Berner-Statsarchiv. (Das Chorgerichtsmanual von Rüeggisberg hat wenig von Bedeutung.) Kyburg, Das entdeckte Geheimnis der Bosheit in der Brüggler-Sekte, 2 Thle., Zürich 1753. — Vgl. Simler, Samml. z. Kirchengesch., I, S. 249; Meister, Helv. Szenen der neueren Schwärmerei und Intoleranz, Zürich 1785, S. 161 ff.; Schlegel, Kirchengesch. des 18. Jarhunderts, II, 2, S. 1062 ff.; Tillier, Gesch. des eidgen. Freistaats Bern, V, S. 410 f.; Hagenbach, Der evang. Protestantismus in seiner geschichtl. Entwickelung, V, S. 193 f. **Trechsel.**

Kolarbasus, s. Gnosis Bd. V, S. 229.

Kollegialismus, Kollegialsystem, eine der wichtigsten Grundanschauungen über Kirchenverfassung und Verhältnis der Kirche zum State, auf der alles neuere Kirchenstatsrecht beruht.

Die reformatorische Zeit war von dem Grundsatze ausgegangen, dass es zum gottgegebenen Amte der Landesobrigkeit gehöre, in Aufrechthaltung der ersten Gesetzestafel keine andere als richtige Gottesverehrung im Lande zu dulden. In jedem Territorium hatte demgemäß nur Eine Kirche Platz, deren Einrichtungen evangelischerseits im 16. und einem großen Teile des 17. Jahrhunderts auf die Dreiständelehre und das Episkopalsystem (s. d. Art. Bd. IV, S. 271) zurückgefürt zu werden pflegten. Die Voraussetzung für die Anwendbarkeit dieser Grundsätze war die gleichartige Enge der alten Reichsterritorien. Als daher einerseits größere Gebiete entstanden, andererseits der westfälische Friede (1648) ein Nebeneinander mehrerer Kirchen auch innerhalb des Einzelterritoriums vorschrieb, musste man von den alten Gesichtspunkten abgehen und die neuen Zustände aus sich zu begreifen suchen. Dies fürte zum Kollegialsysteme. Aus seiner Vorgeschichte, die hier im einzelnen nicht verfolgt werden darf, ist Zweierlei doch hervorzuheben.

Zuerst die Anlehnung, welche es in der calvinisch-reformirten Kirche fand. Soweit der Zwinglianismus reichte, insbesondere in der Schweiz, war die Kirche eine von der Obrigkeit geleitete Landeseinrichtung geworden, änlich wie in den deutschen lutherischen Territorien. Dagegen als die reformirte Lehre in Frankreich Anhänger fand, war eine solche Gestaltung ausgeschlossen gewesen, denn die Landesregierung stand feindlich zur evangelischen Bewegung; und die reformirte Kirche hatte daher dort Bestand gewonnen in Form eines im Gegensatze zur Statsgewalt sich selbständig ausbildenden, erhaltenden und regierenden Vereins. Dies aber war geschehen unter einer in den entscheidenden Jaren ständigen Einwirkung Calvins und damit unter dem Einflusse seiner theologischen Doktrin, dass das presbyterial organisirte Selbstregiment der Gemeinde zum Wesen der Kirche gehöre: eine Doktrin, die in der Reformationszeit auch in Deutschland laut geworden war (s. den Art. Homberger Synode, Realencycl. Bd. VI, S. 268), aber

keinen Anklang gefunden hatte. In Frankreich hingegen wurde unter ihrer Herrschaft das Selfgouvernement der protestantischen Vereinskirche voll ausgebildet und drang von da aus, immer mit dem Calvinismus, auch in die südlichen Niederlande und einen kleinen Teil des deutschen Rheinlandes ein. In der neuentstehenden batavischen Republik gerieten calvinische und zwinglische Auffassungen vom Kirchenregimente hart aneinander: die remonstrantischen Holländer und Westfriesen vertraten jene, die kontraremonstrantischen Wallonen und Flamländer diese; die reiche Litteratur dieses Streites (Thomasius, Historia contentionis inter Imperium et Sacerdotium, Hal. 1722, gibt eine noch immer brauchbare Übersicht) ist auch in Deutschland von großem Einfluſs gewesen. — Jedenfalls fand die Bearbeitung jener neuen Aufgaben, aus welcher der Kollegialismus entsprang, in der calvinischen Entwickelung Rechtsbildungen wie Theorieen vor, mit denen sie sich auseinandersetzen muſste. Onehin hatte sie, soweit sie mit pietistischer Anregung und also mit der Neigung arbeitete, alle Statseinwirkung als weltliche und daher unreine von der Kirche auszuschließen, zur calvinischen, von änlichen, die sichtbare Darstellung der unsichtbaren Kirche anstrebenden Gedanken erfüllten Doktrin eine innere Verwandtschaft.

Die zweite Anlehnung für den Kollegialismus wurde durch die moderne Statstheorie gebildet, wie sie seit Hugo Grotius (jus belli et pacis zuerst 1625), einem Remonstranten, zuerst allgemein wirksame Form gewann. Auch hier dürfen ältere Vorgänger außer Betracht bleiben. Bekanntlich faſst die Grotiussche Theorie den Stat auf als eine von seinen Angehörigen getroffene vertragsmäßige Einrichtung (Association), mittels deren jeder Statsgenosse eine Quote seiner Freiheit, d. i. vorstatlichen Ungebundenheit, aufgegeben habe gegen die seitens der Association ihm gegebene Garantie, den Rest in Ruhe auszugestalten und zu genießen. Der desfallsige Urvertrag zur Statsgründung heißt Unionspactum. Um dann aber die Vereinszwecke zu betreiben, ist, so nimmt diese Theorie weiter an, eine zweite gleichfalls vertragsmäßige Einrichtung getroffen worden, indem mittels des sog. Subjektionspactums der Statsverein sich einer Obrigkeit unterworfen, dieser den Vereinswillen übertragen, und auf solche Art Regierungsrechte für sie konstituirt hat. Andere als auf solche Art begründete Regierungsrechte gibt es hienach nicht. Allerdings ist weder ein Unions- noch ein Subjektionsvertrag der Art jemals geschlossen worden; aber in solcher fehlerhaften Einkleidung spricht die Theorie den richtigen Gedanken, welcher ihr die große von ihr entwickelte Macht gegeben hat, aus, daſs der Stat ein einheitliches sittliches Reich sei und seine Aufgaben mit selbstverantwortlicher Autonomie zu verfolgen habe. Indem sie ihn dabei, etwa wie noch heute die Manchesterschule, wesentlich als Verein zur Realisirung der socialen Einzelinteressen faſst und insofern mit der Gesellschaft identifizirt, erscheinen ihr (H. Grotius, De imperio summarum potestatum circa sacra, geschrieben 1617, erschienen erst 1646) auch Kirchenverband und Kirchenregiment als Teile des Statsverbandes und Statsregimentes; denn eines der wichtigsten Einzelinteressen ist das kirchliche. Grotius' Theorie in dieser Richtung ist die technisch sogenannte territorialistische (s. unten den Art. „Territorialsystem"). — Nun aber beginnt schon mit Grotius eine Entwickelung, die mittels schrittweiser Berichtigungen zu der Erkenntnis gefürt hat, daſs das Gebiet des States und das der Gesellschaft vielmehr unterschieden werden müssen, daſs der Stat nur die Gesammtinteressen des Volkes zu vertreten, das Betreiben der Einzelinteressen aber der freien Selbsttätigkeit jener bunten Menge einander durchkreuzender Interessenverbände zu überlassen hat, welche wir Gesellschaft nennen, und daſs er dieses Selbstbetreiben nur zu fördern hat, soweit die Einzelinteressen mit den Volksinteressen coincidiren, andererseits einzuschränken, soweit sie ihnen widersprechen. Innerhalb des Ramens dieser Entwickelung vollzieht sich die Bildung des Kollegialsystems.

Es war zuerst Samuel v. Pufendorff (De habitu religionis christianae ad vitam civilem 1686 u. ö.), der, indem er sich im übrigen noch ganz auf den Wegen des Grotius bewegt, den Fortschritt macht, anzunehmen, die äußere Erweisung des religiösen Glaubens und somit das Kirchenbilden gehöre nicht zu der

Quote vorstatlicher Freiheit, welche beim Unionsvertrage von den sich associirenden Statsgenossen aufgeopfert, vielmehr zu derjenigen, deren ruhige und ungestörte Ausgestaltung ihnen statsseitig damals garantirt sei; kirchliche Regierungsrechte haben demgemäß auch durch das Subjektionspactum an die Landesobrigkeit nicht übertragen werden können. Die Konsequenz hieraus ist, daſs die Kirchen freie, statsgeschützte, genossenschaftliche Interessenverbände darstellen, die nicht unter regimentlicher Leitung, sondern nur unter vereinspolizeilicher Aufsicht, Förderung, und wenn nötig, Einschränkung des States stehen. Allerdings zog Pufendorff, durch andere Gedankenreihen verwirrt, diese Konsequenz noch nicht; aber es ist ein von seinem auch sonst betätigten großen politischen Blicke zeugender charakteristischer Zug, gerade an diesem bedeutendsten Punkte zuerst das richtige Verhältnis des States zum socialen Gebiete überhaupt geltend gemacht zu haben. Die seinen Gedanken zu grunde liegenden Beobachtungen hatte er vorzugsweise an dem State des großen Kurfürsten gewonnen; denn der werdende Großstat Preußen hatte die Prinzipien des westfälischen Friedens längst vor demselben angenommen, wie er sie über dessen Grenzen ausdehnte, nachdem der Friede Reichsgesetz geworden war. Er hatte dabei erfaren und erwiesen, daſs sie dem Wesen des States nicht zuwider waren, sondern entsprachen; und es ist nicht zufällig, daſs er den sie wissenschaftlich vertretenden Pufendorff 1688 in seine Dienste nahm, unter dessen entscheidender Mitwirkung die Universität Halle gründete und auf derselben der Pufendorffschen Lehre eine Stätte bereitete, von wo aus sie juristisch wie theologisch auf ganz Deutschland maßgebend gewirkt hat. Chr. Thomasius, der juristische Vater dieser Universität, erklärt selbst, daſs er bloß Pufendorffs Lehre „ausgebessert und weiter ausgefürt" habe, und auf demselben Standpunkte steht der bedeutendste der älteren Halleschen Kanonisten, Just Henning Böhmer, von welchem (J. E. P. tom. 5 praeloquium p. 17) auch der Name Kollegialsystem herstammt, genommen aus dem historischen Nachweise, daſs schon in den ersten Anfängen des Christentums die Kirchen von der römischen Jurisprudenz als collegia, nämlich collegia illicita, angesehen wurden. Thomasius und Böhmer sind dann die Vorgänger vieler Nachfolger gewesen: die ganze naturrechtliche Schule hat den Kollegialismus fortgefürt. Es genügt, aus dieser Reihe Just Henning Böhmers Son, Georg Ludwig, zu nennen, dessen Kompendium (Principia juris canonici 1762 u. ö.) in manchen kirchenrechtlichen Paragraphen des Preuß. Allg. Landrechtes wörtlich widerklingt (Über den Kollegialismus des Landrechtes s. Merkel in der Zeitschr. für luther. Theologie, Jahrg. 1860, S. 25 f.). Und neben dieser juristischen Schule von Halle hat auf theologischem Gebiete die pietistische dortige Schule kollegialistische Grundsätze verbreitet: eine der einflussreichsten litterarischen Erscheinungen, deren Kollegialismus auf diesem pietistischen Wege vermittelt worden ist, sind Schleiermachers Reden über die christliche Religion.

Gewönlich pflegt das Kollegialsystem nicht sowol auf diese Abstammung, als auf den Tübinger Kanzler Chris. Matth. Pfaff (Akademische Reden über das Kirchenrecht 1742, und schon vorher Origines juris ecclesiastici 1719 und deren Widerholung und Erweiterung 1756) zurückgefürt zu werden. Dies hat darin seinen Grund, daſs in der unten anzufürenden Darstellung von Nettelbladt, danach aber auch von Stahl, der ihr folgt, das Gewicht auf einen Nebenpunkt gelegt wird. Faſst man die Kirchen kollegialistisch als selbständige Vereine, so bleibt es eine zu lösende Frage, wie das Kirchenregiment in landesherrliche Hand, in der es in der deutsch-evangelischen Kirche doch allenthalben tatsächlich lag, habe kommen können; denn nach dem Kollegialsysteme ist dies, wie schon oben bemerkt, prinzipwidrig. Pufendorff, Böhmer u. a. hatten diese Frage nicht prinzipiell erörtert, sondern sich mit einer ihr inkongruenten historisch-theologischen Begründung des landesherrlichen Kirchenregimentes beruhigt. Dies aber ist der Punkt, und zwar der einzige, auf welchem Pfaff über Pufendorff hinausgeht. Er erkennt die Prinzipwidrigkeit an; und um dann das landesherrl. Kirchenregiment nichtsdestoweniger zu rechtfertigen, unterstellt er ein dem statlichen Subjektionsvertrage nachgebildetes, besonderes kirchliches stillschweigendes Subjektionspac-

tum, durch welches in der Reformationszeit von jeder Landeskirche das Regiment dem betreffenden Landesherrn übertragen worden sei. Diese Unterstellung ist gerade so unrichtig, wie die statliche; legt man aber, wie Nettelbladt tut, lediglich auf die Motivirung des landesherrlichen Kirchenregimentes Gewicht, so verleiht sie Pfaff allerdings eine ihm sonst nicht zukommende, selbständige wissenschaftliche Bedeutung.

Ein Stat, der mehrere Konfessionskirchen nebeneinander in seinem Gebiete zuläßt, und unter den deutschen ist heutzutage keiner, der das nicht täte, vermag sie überhaupt nur als Vereinskirchen zuzulassen: der Kollegialismus ist daher die den sämtlichen modernen deutschen Statsverfassungen zugrunde liegende Anschauungsweise. Auch die vereinskirchliche presbyterial-synodale Organisation, welche in neuerer Zeit fast sämtliche deutsche evangelische Kirchen erhalten haben und immer vollständiger ausarbeiten, beruht auf derselben prinzipiellen Anschauung. Nur darüber wird noch gestritten, inwieweit das aus den reformatorischen Gesichtspunkten her überkommene landesherrliche Regiment der nunmehrigen Vereinskirche auch jetzt noch festzuhalten sei, und inwieweit die derselben grundsätzlich allgemein gestattete freie Bewegung in Betreibung ihrer Interessen auf Grund der Gesamtinteressen des States von diesem eingeschränkt werden müsse. Um letzteren Punkt z. B. handelt es sich bei der neueren preußischen kirchenpolitischen Gesetzgebung.

Litteratur: Dav. Nettelbladt, De tribus systematibus doctrinae de jure sacrorum dirigendorum domini territorialis evangelici etc. Observatt. jur. eccles., Halae 1783, nr. VI; Dessen Abhandlung von den waren Gründen des protest. Kirchenrechts, der Kirchengewalt des evangel. Landesherrn 2c., Halle 1783; Stahl, Kirchenverfass. nach Lehre und Recht der Protestanten, Erlangen 1840, S. 37; 2. Ausg. 1862, S. 27 f.; Richter, Gesch. der evangel. Kirchenverfassung in Deutschland, Leipzig 1851, S. 208 f.; Mejer, Die Grundlagen des lutherischen Kirchenregimentes, Rostock 1864, S. 233 f. **Mejer.**

Kollegianten (Rhynsburger), eine Fraktion der Remonstranten (Arminianer). Sie füren ihren Ursprung zurück auf die drei aus dem Bauernstande hervorgegangenen Brüder Johann, Adrian und Gilbert van der Codde zu Leyden. Diese sammelten während der infolge der Dordrechter Synode über die Arminianer ausgebrochenen Verfolgung die zerstreuten Glaubensgenossen zu Konventikeln zu Warmond, in der Nähe von Leyden. Bald aber sonderten sie sich mit noch einigen ihrer Geistesverwandten, dem Fischer Anton Cornelison und dem Dr. Kamphusen, von den übrigen Arminianern ab und kamen in einem besonderen Hause zusammen. Sie legten sich aufs Weissagen und nannten sich Propheten. Ihre Versammlungen (Collegia) verlegten sie sodann nach Rhynsburg, einem Dorfe unweit Leyden, daher ihr Name. In ihren Grundsätzen kommen sie teils mit den Quäkern, teils mit den Anabaptisten überein. Sie taufen durch Untertauchen, verwerfen einen geordneten Lehrstand (indem jeder auftreten darf, der vom Geist erweckt ist); ebenso wollen sie nichts von symbolischen Büchern wissen und halten den Krieg und das Bekleiden obrigkeitlicher Ämter für unverträglich mit dem Christenberufe. Die Sekte pflanzte sich in Holland und Westfriesland fort, erlosch aber mit Ende des vorigen Jarhunderts.

Vgl. Schröckh, K.-G. seit der Ref., V, S. 330. 331; Grégoire, Histoire des sectes religieuses, T. V, p. 328; Fliedner, Collectenreise I, S. 186.

Hagenbach.†

Kollenbusch, Dr. Samuel, meistens Collenbusch geschrieben, ist der Gründer einer noch jetzt am Niederrhein bestehenden und besonders durch Dr. Gottfried Menken in Bremen geförderten christlich-theologischen Schule, welche auf die Ausbildung der christlichen Lehre und ihre Ausübung in einem christlichen Leben ihrer Anhänger und Freunde und selbst ihrer Gegner entscheidenden Einfluss ausgeübt hat. Seine eigentümliche Lehre läßt sich aus seinen gedruckten Schriften (Erklärung biblischer Wahrheiten, 9 Hefte, Elberfeld 1807 ff. und: Goldene Äpfel in silbernen Schalen, erstes Heft, Barmen 1854 bei Sartorius),

sowie aus denen seiner Schüler: Menken und der Gebrüder Hasenkamp (siehe diese Artikel Band V, S. 631) und aus der Zeitschrift: Wahrheit zur Gottseligkeit von Ch. H. G. Hasenkamp (Bremen 1827 ff.) kennen lernen; sein mit seiner Lehre ganz verwachsenes Leben ist dagegen bisher noch fast ganz unbekannt geblieben und erst in neuester Zeit ist Einiges darüber veröffentlicht in: Mittheilungen aus dem Leben und Wirken des sel. S. Collenbusch in Barmen (Barmen, Sartorius 1853, wo auch noch einige seiner sonst nur handschriftlich vorhandenen zalreichen Briefe mitgeteilt sind *).

Samuel Kollenbusch wurde am 1. September 1724 in Wichlinghausen bei Barmen, im Herzogtum Berg, geboren, das aber damals noch zur evangelisch-lutherischen Gemeinde in Schwelm in der Grafschaft Mark gehörte. Sein Vater, ein Kaufmann, war ein ernster, fester und frommer Christ, welcher seine Kinder aus christlicher Gewissenhaftigkeit mit liebendem Ernste in der Zucht und Vermanung zum Herrn erzog. Seine ebenfalls gläubige Mutter hat wol zu ihm gesagt, dass sein Name Samuel ihm sage, was sie für ihn getan habe, da sie ihn unter dem Herzen trug — sie betete schon damals oft zu Gott, dass er ein recht frommes Kind werden möge. Ihr Gebet ging in Erfüllung. Schon als Knabe hörte Samuel gerne seinen Vater aus der Bibel lesen und freute sich an den Bildern seiner Bibel zur Offenbarung Johannis. Von Jugend auf kränklich und besonders durch ein Augenleiden seit einer Blatternkrankheit im achten Jare sehr aufgehalten, lernte er sehr schwer, und verzweifelte daher daran Pastor oder Arzt zu werden, wogegen ihm sein Vater Mut einsprach, indem er ihm gerne Zeit lassen wolle, wenn er auch nur in drei Jaren so viel lerne, als andere Kinder in einem Jare. So lernte er erst in seinem neunten Jare lesen, und behielt Zeitlebens eine Schwäche in den Augen, die ihn die letzten zehn Jare seines langen 79järigen Lebens völlig blind machte. Als achtzehnjäriger Konfirmande kam er 1742 durch die Buße und den Glauben an die Erlösung durch Jesum Christum zum Frieden mit Gott, weil ihn der Kandidat und nachherige Pastor Wülfing in Wichlinghausen in seiner Katechisation von diesem Geheimnis Christi *für uns* gut unterrichtet hatte. In dieser seiner gründlichen *Erweckung*, zu welcher insbesondere ein vertrauliches Herzensgespräch mit Wülfing auf einem Spaziergange Anlass gegeben hatte, kam es mit ihm zu einer gründlichen Sündenerkenntnis und Buße, so dass er aus Furcht vor seinem natürlichen Leichtsinne den lieben Gott wol hundertmal auf den Knieen gebeten hat, ihn aus der Welt zu nehmen. Dagegen lernte er erst achtzehn Jare später, 1760, one Zweifel durch den Württemberger Fricker († 1766 als Pfarrer in Dettingen), das Geheimnis der *Heiligung* oder Christi *in uns* kennen. Er sagte hierüber: Gottes *woltätige* Liebe hat mir in den ersten dreißig Jaren meines Lebens viele Freude gemacht; noch viel größere Freude machte mir aber Gottes alles Gute *herrlich belonende* Liebe in den letzten vierzig Jaren meines Lebens. Wärend er in Duisburg Medizin studirte, klagte er einmal als 22järiger Jüngling dem frommen Tersteegen, dass ihm seine Beschäftigungen als Student mit dem Wandel im Himmel nicht zugleich bestehen zu können schienen, worauf dieser antwortete, der Christ müsse, gleich einem einen Kreis beschreibenden Zirkel, im Mittelpunkte in der Gegenwart Gottes feststehen, und mit dem andern Fuße, d. i. mit den Kräften des Leibes, der Seele und des Geistes, im Umkreise beschäftigt sein. Dies könne aber nur durch Übung gelernt werden. Kollenbusch übte und lernte dies wirklich und kam durch unablässigen Wandel in der Gegenwart des Herrn und unermüdliches Arbeiten an seiner Heiligung nicht nur zu einem fast ausschließlich *religiösen* Leben, sondern auch zu einem hohen Grade christlicher Selbstbeherrschung und Vollkommenheit. Als Student in Straßburg geriet er in dem Hause eines frommen Schullehrers an das Lesen mystischer und alchymistischer

*) Den schriftlichen Nachlass K.'s, namentlich 19 Bändchen Aufsätze und Briefe, sowie Auszüge aus Tagebüchern, hat Goebel gesammelt; er beabsichtigte, ihn dem Provinzial-Kirchenarchiv in Koblenz einzuverleiben.

Schriften, wodurch er selber sich gleich den meisten Mystikern der damals gläubigen Wissenschaft der Alchymie ergab, und auf der Knipp bei Ruhrort unweit Duisburg eine Schmelze anlegte, um aus weggeworfenen Schlacken noch Erz zu gewinnen. Da dieses Geschäft troß seines treuen Fleißes nicht glückte, zog er zu einem seiner Brüder, einem Baumwollenfabrikanten, nach Duisburg und praktizirte daselbst als Arzt — obschon er erst 1789 als 65järiger Greis auf Grund seiner: Observationes medicae de utilitate et noxis aquae martialis Schwelmensis (Duisb. 8°) zum Doktor promovirt wurde. Da er mit seinen Brüdern verfeindet war und wegen seiner durch die rote Ruhr aufs neue sehr geschwächten Gesundheit als Arzt nicht viel arbeiten konnte, zog er 1784 nach seiner Heimat Barmen zurück, wo er sich teils als Arzt, namentlich auch als Brunnenarzt in dem nahen Schwelm, teils aber auch mit Ausbildung und Ausbreitung seiner christlichen Überzeugungen beschäftigte. Verheiratet hat er sich nie und für seine Person hatte er sehr wenig Bedürfnisse. So lebte er in dem Kreise seiner zalreichen warmen Freunde, zuletzt auch von ihnen freundlich verpflegt und versorgt bis an seinen Tod, der am 1. September 1803 erfolgt ist.

Dr. Kollenbusch steht in vielfacher Beziehung in der Mitte zwischen dem mystischen Separatisten Tersteegen, der 27 Jare älter war, und dem vielgeschäftigen und weithin wirkenden gläubigen Arzte und Schriftsteller Jung-Stilling, der 16 Jare jünger war. Kollenbuschs reger, forschender Geist wandte sich ganz wie Stilling anfangs der Leibnitzschen und Wolffschen Philosophie zu. In Leibnitz' Theodicee fand er zuerst — ungesucht! — „eine Nachricht von der Herrlichkeit des Christenberufs, und wurde nun ganz begierig nach der vernünftigen lautern Milch der göttlichen Verheißungen, das Geheimnis Christi in uns betreffend, worüber ihn nachher auch die Schriften des Professors Anton, Oetingers und Bengels immer mehr und mehr erleuchtet haben, weshalb er Gott für diese Männer dankte". „Jakob Böhm war ihm unstreitig der größte und tiefste Metaphysiker, der mehr von dem Grund und Wesen der Dinge erkannt hat, als alle Philosophen — denn er hatte Centralerkenntnis". Sein Freund Hasenkamp in Duisburg, der eifrigste Schüler Bengels und Oetingers, dessen Lehrer der Erzbengelianer Reiffer, Inspektor des Irrenhauses in Berlin, ein ganz vorzüglich erleuchteter Christ, und die Württemberger: M. Kammerer, Vikar des frommen Pastor Henke in Duisburg, und der leider zu frühe verstorbene M. Fricker, Verfasser der „Weisheit im Staube", welcher 1760 nach Duisburg und Wichlinghausen kam, machten Kollenbusch aus einem alchymistischen Mystiker zu einem entschiedenen Bengelianer oder Anhänger des Reiches Gottes und seiner Reichs- und Rechtsbegriffe — wenn er auch keineswegs mit Bengel in allem übereinstimmte. Ihm und Oetinger, mit welchem Kammerer und Hasenkamp im Briefwechsel standen, verdankte er die Grundbegriffe seiner eigentümlichen Lehre von dem himmlischen Königreiche Jesu Christi und des in ihm herrschenden Rechtes der Gnade und Gerechtigkeit, zu deren tieferer Begründung er die heilige Schrift — leider one alle Kenntnis des Griechischen und Hebräischen — eifrigst studirt hat. Zu dieser Bengel- und Oetingerschen Reichslehre kamen seit 1772 noch besondere Aufschlüsse über die andere Welt durch merkwürdige Visionen der hysterisch-kranken und seiner ärztlichen Pflege anvertrauten dreißigjärigen hochbegabten Jungfrau Dorothea Wuppermann aus Wichlinghausen, nachherigen Frau Pastor Elbers in Lüttringhausen. Diese Visionen, worin die Dorothea Bengel, Fricker und Swedenborg in den verschiedenen himmlischen Regionen je nach den errungenen Stufen der Heiligkeit und ihrer Übung in der Vervollkommnung erblickte, wurden als göttliche Offenbarungen geglaubt und darum von Kammerer und Hasenkamp dem mit solchen Dingen vertrauten Oetinger berichtet; und Kollenbusch entwickelte nun auf diesen Grundlagen sein eigentümliches Lehrsystem, das er dann in Barmen, wo er weissagen, d. h. die richtigen Begriffe der heiligen Schrift Andern auslegen konnte, in dem sich immer erweiternden Kreise seiner Freunde und Anhänger weiter ausbreitete. So entstand um ihn eine theologisch-christliche Schule mit bestimmt ausgeprägter Lehre und Übung, welche sich ganz nach den mündlich und schriftlich ausgesprochenen sententiösen Worten ihres Mei-

sters in seiner eckigen und barocken, höchst trockenen und prosaischen Manier bildete. Wenn auch die Lehre der Kollenbuschianer wesentlich im Gegensatze gegen das in der Kirche herrschende System von der unbedingten Gnadenwal, von der stellvertretenden Genugtuung Christi, von dem versönten Zorne Gottes, von der Erbsünde als Schuld und von der Heiligung bloß durch den Glauben one eigene Arbeit, gerichtet war, und wenn demnach auch Kollenbusch und seine Anhänger selbst mit den frömmeren Pfarrern in seiner Umgebung, mochten sie nun orthodox reformirt oder pietistisch-lutherisch gesinnt sein, vielfach in Gegensatz trat, so wirkte doch sein kräftig abgelegtes und unermüdlich widerholtes Zeugnis selbst auf seine Gegner zurück und insbesondere gelang es ihm, seine beiden Pfarrer in Wichlinghausen selbst, den herrlichen Theodor Müller († 1775) und den gesalbten Chr. Ludw. Seyd († 1825), allmählich für seine Lehre empfänglich zu machen. Zugleich aber trat Kollenbusch der unter den Frommen seiner Zeit und Umgebung durch Tersteegen herrschend gewordenen separatistischen Richtung mit erfolgreicher Entschiedenheit entgegen, und, wärend diese sich in selbsterwälter Geistlichkeit des heiligen Abendmales enthielten, genoss er es mit seinen Schülern desto häufiger, um durch den verklärten Leib Christi seinen inwendigen Menschen oder den Auferstehungsleib zu nären und zu stärken. Und wo Kollenbusch an den Predigern des Landes oder an den Schriftstellern Deutschlands auch nur die geringste Spur von Unglauben an das geoffenbarte Wort Gottes oder von Neologie und Aufklärungssucht warnahm, da fürte er stets seinen bei seiner zweiten Bekehrung 1760 gefassten Vorsatz aus, „sich niemals der Worte Gottes zu schämen vor guten und bösen Menschen", und trat so mitten in der dunkeln Zeit des Abfalles als ein kräftiger Zeuge der Warheit des Wortes Gottes auf. In diesem Sinne richtete er namentlich auch an Kant scharfe Ermanungen, one jedoch Antwort zu erhalten. Auch mit Jung-Stilling, den er sehr hochschätzte, und mit Lavater stand er in freundlicherenstem Verkehr, wie denn überhaupt sein persönlicher und christlicher Umgang durchaus erbaulich und geistlich war. Kollenbusch war, ganz wie Bengel und die württembergische Schule, biblischer Realist, gläubig an den Buchstaben und an den buchstäblichen Sinn des Wortes der heiligen Schrift; er nahm daher alles konkret und real, nichts bildlich und allegorisch, und erbaute sich so ein System, das zwar an Einseitigkeit und Sonderbarkeit litt, aber auch durch Klarheit, Festigkeit und Folgerichtigkeit sich auszeichnete, und welches sein größerer Schüler Menken in seiner Anleitung zum eigenen Unterrichte in den Warheiten der heil. Schrift (erste Auflage 1805) vervollständigt und verklärt und darum auch in der Vorrede seinem seligen Freunde geweiht hat. Er nennt ihn hier einen Mann, „dem ich unter allen Menschen am mehrsten zu ewiger Dankbarkeit verbunden bin, und dessen Freundschaft ich für eine der allergrößten göttlichen Woltaten in meinem Leben halte; der in der Gewissheit, dass sein Name im Himmel geschrieben sei, es nie darauf anlegte, sich einen Namen zu machen auf Erden und keine papierne Krone wollte und erhielt, weil er einer warhaftigen und besseren begehrte, wie denn überhaupt das Verlangen nach dem Besseren das Charakteristische seiner Gesinnung und das primum Agens seines Lebens war". Im Gegensatze gegen die formal-juristisch-dogmatische Kirchenlehre waren Kollenbuschs Bibelwarheiten real-medizinisch-ethische — Heiligung als Heilung und Erlösung von der Sünde, die Kirche als das Königreich Gottes auffassend, weshalb er die Schriftlehre vom Reiche Gottes die Hauptsache der ganzen Bibel, wenigstens des N. T.'s, nannte. Die Erbsünde ist nicht eine Erbschuld, sondern ein Unrechtleiden aller natürlich Geborenen durch Adam, das Gott durch die Sendung des andern Adam und die neue Geburt in allerdemütigster Herablassung wider gut gemacht hat. Dieser andere Adam, der Menschenson Jesus Christus, hat von Gottes Gnaden und nicht von Gottes Zorn den Tod geschmeckt und ist in seinem Leben auf Erden durch Gehorsam und Leiden bis zum Tode geprüft worden, hat durch seine vollkommene Gerechtigkeit die Schuld Adams vollkommen bezalt und gesünt, und kraft seines melchisedekschen oder königlichen Priestertums das Recht und die Macht erhalten, alle, die durch ihn zu Gott kommen, von der Sünde zu erlösen und zu

heiligen. Diese Heiligung geschieht aus Gnaden, aber nicht nach Wal und Willkür, sondern nur nach Recht und Würdigkeit. Der seligmachende Glaube an Gottes Verheißungen ist die schwerste Tat und das einzige Besserungsmittel der Menschen; die Gläubigen werden aber nicht bloß gerecht erklärt, sondern gerecht und herrlich gemacht und bekommen durch den heil. Geist Kraft zur Heiligung, die sie in Geduld und Demut anwenden müssen. In dieser Heiligung gibt es (sieben) scharf und genau abgegrenzte Stufen — nach den Seligpreisungen in der Bergpredigt — welche schon hier auf Erden durchgemacht werden können und müssen, wogegen ihre Ersteigung in der andern Welt — im Hades — weit mehr Arbeit und Zeit kostet. Die hier schon vollendeten und daher nicht mehr sündigenden Heiligen — wofür namentlich Kollenbusch selber und einzelne besonders Geheiligte von seinen Anhängern gehalten wurden — werden, der ersten Auferstehung teilhaftig, mit Christo im tausendjärigen Reiche herrschen und je nach ihrer Würdigkeit belont werden. Es ist daher von der äußersten Wichtigkeit, dass der gläubige Christ die ihm hier gewärte Gnadenzeit zur Vorbereitung auf die Ewigkeit treu und fleißig benütze und das Gebet um ein langes Leben daher nicht versäume. —

Kollenbuschs Porträt in Pastell hängt in der der Familie Abraham Siebel in Barmen gehörenden Schoenebeck. Mit Worten treffend geschildert hat ihn Stilling in seinem Leben 1774: „Kollenbusch war ein theologischer Arzt oder medizinischer Gottesgelehrter, aus seinen — nicht gerade ansprechenden — durch die Kinderblattern entstellten Zügen stralte eine geheime stille Majestät hervor, die man erst nach und nach im Umgange entdeckte; seine mit dem schwarzen und grauen Star kämpfenden Augen und sein immer offener, zwei Reihen schöner weißer Zäne zeigender Mund schienen die Warheit Welträume weit herbeiziehen zu wollen, und seine höchst gefällige, einnehmende Sprache, verbunden mit einem hohen Grad von Artigkeit und Bescheidenheit, fesselte jedes Herz, das sich ihm näherte".

Kollenbuschs Schule und Lehre ist vornehmlich durch Menken von schroffen Irrtümern geläutert, gefördert und ausgebreitet worden. Außer diesem gehörten wenig Theologen zu seinen unmittelbaren Anhängern; man möchte gerne Männer, wie Dr. Stier, denselben zuzälen. Dagegen gibt es im Bergischen und Jülichschen noch viele Kollenbuschianer, welche sich durch Frömmigkeit und Kirchlichkeit auszeichnen, aber auch in ihrem schroffen Gegensatz gegen die Satisfaktionslehre und die Gnadenwal verharren. Vornehmlich aus den kollenbuschischen Kreisen ist der Eifer für Union und Mission, für Juden- und Heidenmission und namentlich die Barmer Missionsgesellschaft und das Barmer Missionshaus hervorgegangen. Auch hat sich in neuester Zeit eine von Menken ganz unabhängige kollenbuschische Litteratur aufgetan, deren Verleger Sartorius in Barmen oder Pfeiffer in Solingen ist. Die neueste und bedeutendste Schrift vom Kollenbusch-Menkenschen Standpunkte ist von dem Kalligraphen Hegel in Köln, einem Mennoniten: „Biblische Abhandlung über Unglauben und Aberglauben, Kirche u. Christenthum", Elberfeld 1854. Die Schrift von Fr. W. Krug, „Die Lehre des Dr. Kollenbusch, nebst verwandten Richtungen, in ihren falschen Richtungen und verderblichen Consequenzen", Elberf. 1846 und seine Darstellung desselben Gegenstandes in seiner „Krit. Gesch. d. protest.-relig. Schwärmerei und Sektirerei im Großh. Berg", Elberf. 1851, hat im Elberf. Kreisbl. 1846, Nr. 120 und in meiner Vorrede zur „Gesch. des christl. Lebens in der rhein.-westph. evang. Kirche" (I, 1849) ihre vorläufige Berichtigung gefunden. **M. Goebel.**†

Kollision der Pflichten pflegt man den Fall zu nennen, wo zwei oder mehrere Pflichten zu gleicher Zeit an den Menschen herantreten, wärend er doch nur eine erfüllen kann. Schon daraus aber ergibt sich, dass objektiv und an sich betrachtet ein solcher Widerstreit der Pflichten dem Begriff der Pflicht selbst widerstreitet und durch ihn geradezu ausgeschlossen ist. Denn an sich und objektiv betrachtet ist die Pflicht immer nur die eine und allgemeine, wie man dieselbe in dem sog. Moralprinzip auch ausdrücken mag. Spezialisirt sie sich nun auch für das zum Handeln aufgerufene Subjekt je nach den besonderen Fällen und

Verhältnissen auf das mannigfaltigste, so wird sie doch in jedem dieser Fälle in der Wirklichkeit immer ganz erfüllt, soll es wenigstens werden. Mithin schließen wol die verschiedenen Handlungen oder Handlungsweisen in jedem bestimmten Moment einander aus; die Pflichten selbst dagegen widerstreiten sich nicht. Was als ein solcher Widerstreit erscheint, beruht lediglich auf der Subjektivität des Menschen, der über seine wirkliche Pflicht oder seine Verpflichtung in einem bestimmten Moment noch ungewiss ist, oft sich auch nur in einem Konflikt befindet zwischen seiner Pflicht und seiner Neigung. Aus diesem Konflikt und jenem Schwanken aber soll er eben heraus; die Skrupel, welche er hat, sollen gelöst, die Ungewissheit und Verlegenheit (perplexitas) soll beseitigt, die Kollision aufgehoben werden, ein Beweis, dass sie objektiv und an sich gar nicht vorhanden war.

Wird dies gehörig festgehalten, so vereinfacht sich die ganze Lehre von der Pflichtenkollision, mit welcher sich die ältere Ethik, philosophische wie theologische, so ausfürlich beschäftigte und welche die Quelle der Kasuistik ward (s. d. Art. Bd. VII, S. 554), außerordentlich. Denn nun kommt es darauf an, 1) für den obersten sittlichen Grundsatz den richtigen Ausdruck zu finden, der auf christlichem Standpunkt bloß aus der Idee des Reiches Gottes gewonnen werden kann; 2) die Pflichten als ein wirkliches System darzustellen, in welchem anerkanntermaßen kein Element sich mit dem andern in Widerstreit befinden kann, und 3) für den Entschluss darauf zu dringen, dass alle Handlungen teils nach dem unter ihnen stattfindenden allgemeinen Zusammenhange aufgefasst werden, teils nach dem Koëffizienten, welcher die einzelne Handlung motivirt, welches beides letztere Schleiermacher (d. christl. Sitte, S. 65) den Ort eines jeden im Reiche Gottes genannt hat. Es gilt mit andern Worten und im Hinblick auf den persönlichen Heilsbesitz, welcher subjektiv betrachtet das Wesen des Christentums, näher des Protestantismus ausmacht, die Widergeburt aus Glauben und Geist (Joh. 3) und auf Grund derselben in der Heiligung die allseitige Bildung des christlichen Charakters. In eben dem Grade, wie sie zu stande kommt, vermindern sich die Kollisionen auch für das Subjekt und findet sich dasselbe immer leichter und sicherer zurecht, selbst in den schwierigsten Lagen des Lebens; für den vollendeten Charakter aber verschwinden sie völlig, weil er ganz von der Liebe erfüllt in jedem Moment mit der Weisheit handelt, welche als die höchste Frucht der Besonnenheit immer die Totalität aller Verhältnisse im Auge hat und stets die richtige Stellung zur höchsten sittlichen Aufgabe nehmen lässt.]

Mit Recht lässt sich daher sagen, das Evangelium kenne, objektiv betrachtet, keine Pflichten-Kollisionen, subjektiv betrachtet aber erkennt es dieselben nicht an, d. h. es sieht in ihnen teils noch die Folge der sittlichen Unvollkommenheit und Schwäche, teils verlangt es, dass dieselben aufgehoben werden und missbilligt ein Handeln, so lange das noch nicht geschehen, also mit schwankendem und zweifelndem Gewissen. Phil. 1, 9 f.; Röm. 14, 5. Löste Christus Matth. 22, 17 f. sofort einen ihm vorgelegten Kollisionsfall, vgl. Luk. 14, 3 f., so befindet er sich für seine Person niemals in einem solchen. Seine Speise ist es, den Willen seines Vaters im Himmel zu tun, und der zeigt ihm in jedem Augenblick die Werke. Joh. 4, 34; 5, 19 f.; dass aber weder die Versuchungsgeschichte noch der Kampf in Gethsemane, letzterer etwa als Kollision zwischen der Pflicht der Selbsterhaltung und Selbstaufopferung, hierher gezogen werden können, liegt auf der Hand.

Um so mehr sollte die herkömmliche Weise, die sog. Pflichtenkollisionen durch Aufstellung einer Rangordnung der Pflichten zu lösen (allgemeine und besondere; kategorische und hypothetische u. s. w.) aus den Systemen der Ethik verschwinden. Denn sie existirt nur auf dem Papier; im Leben sind alle wirklichen Pflichten einander gleich und es kann hier gar nichts Pflicht sein, was in der Tat nur auf Kosten einer andern Pflicht erfüllt werden könnte. Und auch die sonst noch vorgeschlagenen Formeln zum Behuf jener Auflösung bringen nicht weiter. Denn jede Formel der Art muss mit dem oben angedeuteten allgemeinen sittlichen

Prinzip zusammenfallen, durch welches wir nicht eine Pflicht der andern **vorziehen**, sondern erkennen, was allein wirklich Pflicht für uns ist.

Vgl. außer den bei der Kasuistik angefürten Schriften Reinhard, Moral, 3. Ausg., II, 160 f.; Daub I, 241 f.; Marheineke 297 f.; Rothe III, 63 f.; Martensen, Ethik, allg. Theil, § 139, S. 600 ff.; v. Hofmann, Theol. Ethik, S. 72 f. und Erdmann, Über Collision von Pflichten, Berl. 1853.

E. Schwarz.†

Kollyridianer, (*κολλυριδιανοί*), nach Epiphanius haer. 78 eine Partei schwärmerischer Weiber in Arabien zur Zeit des genannten Kirchenlehrers. Sie betrachteten sich als Priesterinnen der Maria und furen an einem ihr gewidmeten Tage Brodkuchen (*κολλυρίς*) auf Wagen in feierlicher Prozession herum; sie wurden der Maria als Opfer dargebracht und darauf in gemeinsamer Malzeit verzehrt. Epiphanius rügte die ganze Sache als Abgötterei. In der That scheint sie den Gebräuchen bei dem heidnischen Erntefest zu Ehren der Ceres nachgebildet zu sein.

Herzog.

Kol Nidre (כָּל־נִדְרֵי). Der am Anfang des Versönungstages (10. Thischri) in den jüdischen Synagogen stattfindende Abendgottesdienst wird (nachdem einige am Schluss dieses Artikels zu erwänende Worte gesagt sind) vom Vorbeter mit der Formel Kol Nidre eröffnet, deren von ihm dreimal mit stets steigender Stimme vorgetragener und von der Gemeinde ebenso oft leise nachgesprochener Wortlaut folgender ist: „Alle Gelübde, Entsagungen, Bannungen, Koname und [andere] Beinamen [mit denen Gelübde bezeichnet werden können] und Kinnuße und Schwüre, welche wir geloben und schwören und bannen und auf unsere Seelen binden, von diesem Versönungstage bis zu dem [nächsten] Versönungstage, welcher zu unsrem Wole herankommt: sie alle bereuen wir; sie sollen gelöst, erlassen, aufgehoben, nichtig und vernichtet, one Kraft und one Geltung sein. Unsere Gelübde seien keine Gelübde, und unsere Schwüre keine Schwüre". (Der Text des Augsburger Machsors, deutsch. Ritus, von 1536, s. Anm. *) stimmt wörtlich überein mit dem in Heidenheims Festtäglichem Gebetbuch, neue Aufl., Rödelheim 1872, Bd. VI, S. 28, nur steht in letzterem נפשתנא statt נפשנא). Hierauf sagen Vorbeter und Gemeinde zusammen Num. 15, 26: „Und es wird vergeben werden der ganzen Gemeinde der Kinder Israel und dem Fremdling, der sich unter ihnen aufhält; denn es geschah dem ganzen Volke aus Irrtum", und der Vorbeter schließt mit einem Danke (שהחינו genannt) dafür, dass Gott die Betenden bis jetzt am Leben erhalten habe.

Dieses liturgische Stück ist zu vielen Anklagen gegen die Juden, besonders zu Bestreitungen der Glaubwürdigkeit des von Juden geleisteten Eides, benutzt worden. Um zu einem richtigen Urteil zu gelangen, haben wir folgendes zu erwägen.

Vor allem haben wir festzuhalten, dass in der Formel **nicht** von **Eiden**, die **anderen** geleistet werden, die Rede ist, sondern nur von **Gelübden**, Verpflichtungen, die man **sich selbst** auflegt. Dass speziell שבועה nur ein anderer Ausdruck für נדר ist, ergibt sich deutlich aus Num. 30, 3 (vgl. a. v. 14): איש כי ידר נדר לה' או השבע שבעה לאסר אסר על נפשו; wegen der anderen auf נדרי folgenden Ausdrücke vgl. Mischna Nedarim I, 1. 2.

Bei dem „heftigen Orientalen, über den der augenblickliche Eindruck eine unbezähmbare Gewalt hat und der selten der Vernunft ein Recht über seine ungezügelte Phantasie einräumt", war „die Wut, Gelübde zu tun, unbezwingbar" (Frankel 59). Was war nun zu tun, da das Gesetz Erfüllung der Gelübde forderte (Num. 30, 3, unmittelbar nach den zitirten Worten: 'לא יחל דברו וגו)? Erstens beseitigten die Talmudisten den religiösen Beweggrund, der zu Gelübden

---

*) כל נדרי ואסרי וחרמי וקונמי וכנויי וקנוסי ושבועות דנדרנא ודאשתבענא ודאחרימנא ודאסרנא על נפשנא מיום כפורים זה עד יום כפורים הבא עלינו לטובה כלהון איחרטנא בהון, כלהון יהון שרן שביקין שביתין בטלין ומבטלין לא שרירין ולא קימין, נדרנא לא נדרי ושבועתנא לא שבועות.

Veranlassung geben konnte, indem sie Gelübde für unverdienstlich, auch sogar für sündhaft erklärten (vgl. z. B. R. Nathan und Samuel in Talmud Nedarim 22[a]); zweitens erklärten sie eine Anzal von Gelübden für von vornherein ungültig (Mischna Nedarim III, 1) und ermöglichten, daſs andere bei ausgesprochener חרטה, Reue, gelöst wurden: doch sind Gelübde (und selbstverständlich auch Eide), welche einem anderen geleistet sind, unlösbar, außer wenn die beteiligte Person anwesend und einverstanden ist, s. Barajtha Nedarim 65[a] Anf.: המודר הנאה מחברו אין מתירין לו אלא בפניו, worüber die Kommentatoren z. St., Jakob ben Ascher († 1340) im Tur, Orach Chajjim 619, Joseph Karo († 1575) im Ritualkodex Schulchan Aruch, Joreh Deah 211, § 4 und viele andere verglichen werden können. Wer ein Gelübde gelöst haben wollte, muſste einem Gelehrten oder drei Laien *) genaue Mitteilungen über das Gelübde wie über den Grund des Wunsches nach Auflösung machen und Reue zu erkennen geben. „Seit dem 14. Jarhunderte haben die Gelehrten sich ihres Vorzuges begeben und die Auflösung kann nur durch drei Individuen erfolgen" (Frankel 63).

Außerdem konnte eine allgemeine Lösung bezüglich künftiger Gelübde stattfinden durch eine feierliche Erklärung am Neujarstage (Talm. Nedarim 23[b], Anf.): „Wer wünscht, daſs seine Gelübde das ganze Jar hindurch keine Geltung haben, trete am Jaresanfange hin und spreche: „„Jedes Gelübde, welches ich geloben werde, sei nichtig"". Nur muſs er zur Zeit des Gelobens an diese Erklärung [nicht] **) denken" ***).

In der nachtalmudischen Zeit veränderte sich dieser Brauch dahin, daſs die Erklärung *1.* am Anfangsabend des Versönungstages (weil dann die Gemeinde besonders zalreich in der Synagoge erschien), *2.* von der ganzen Gemeinde („wir"), *3.* mit Bezug auf die Vergangenheit †), nicht auf die Zukunft abgegeben wurde. Dies der Ursprung des Kol Nidre.

Im einzelnen ist folgendes zu bemerken: I. Zur Geschichte der Formel. Namentlich erwänt wird Kol Nidre zuerst in der Zeit der Geonim (die Nachweise zum folgenden bei Ahron ha-kohen, Blatt 106[a]). Natronai gibt an, Kol Nidre werde in keiner der beiden Akademieen (Sura und Pumbeditha) gesagt, der Gebrauch habe keinen Grund und keine Wirkung; ganz änlich Hai bar Nachschon. Amram (869/81 Gaon in Sura) kennt in seiner, freilich mit jüngeren Zutaten versehenen, Gebetsordnung (Seder Rab Amram Gaon, Warschau 1865, I, 47[a]: ויש בני שעושין כך) Kol Nidre als „von manchen" gesagt. Saadia Gaon († 942) folgert aus Num. 15, 26, daſs die Formel sich nur auf Gelübde der Gemeinde, nicht aber einzelner Personen beziehe. In der Folgezeit wurde dem Kol Nidre je länger desto mehr Anerkennung und Verbreitung. Eine wichtige Änderung der Formel geschah durch Raschis Schwiegerson Meïr ben Samuel ††): bisher war die Lösung der Gelübde des vergangenen Jares ausgesprochen worden, er ließ die Gelübde des eben begonnenen Jares für ungültig erklären. Sein Son Jakob ben Meïr, gewönlich Rabbenu Tam genannt († 1171) berichtet dies im Sefer ha-jaschar (Wien 1810, Bl. 17, Sp. 1, § 144) mit der Bemerkung, die bisherige Fassung sei falsch, weil niemand sich selbst Gelübde auflösen könne. Diese Neue-

---

*) Thalmud Bekhoroth 36[b] Ende, 37[a] Anf.; Schulchan Aruch, Joreh Deah 228 § 1; vgl. a. Eisenmenger II, 492. 493 u. Bodenschatz II, 370. 371.

**) Ob man sich an die Erklärung erinnern müsse oder nicht erinnern dürfe, ist eine schon im Talmud a. a. O. und später noch mehrfach erörterte Streitfrage.

***) Noch jetzt lassen sich viele beim Beginn des neuen Jares oder zwischen dem Neujarstage und dem Versönungstage in der Synagoge durch drei Männer ihre Gelübde lösen (סדר התרת נדרים).

†) Amram: מיום הכפורים שעבר עד יום הכפורים הזה הבא עלינו.

††) Spätere lassen minder genau die Änderung von Rabbenu Tam ausgehen, so schon Isaak ben Moses (1. Hälfte des 13. Jarh.) in Or Sarua, Shitomir 1862, S. 126[b], ferner Ascher ben Jechiel († 1327) in seinem Ascheri genannten Talmudkompendium zu Nedarim 23[b] und Jakob ben Ascher im Tur, Orach Chajjim 619.

rung oder genauer, wenn wir an Talm. Nedarim 23[b] denken, diese Wiederherstellung des Ursprünglichen wurde in weiten Kreisen, besonders im deutschen Ritus, angenommen. Viele Machsorim blieben bei שעבר, z. B. Soncino 1485 (röm. Ritus), Amsterdam 1771 (sephard. Ritus); eine Machsorhandschrift (orient. Rit.) im Besitz des Hrn. Dr. A. Berliner verbindet beide Ausdrucksweisen: „vom vergangenen Versönungstage bis zu diesem und von diesem Versönungstage bis zum kommenden“.

II. Der Wortlaut der Formel erscheint in Handschriften wie in Ausgaben mit manchen Varianten. Die wichtigste Verschiedenheit ist, dass die Gebetsordnung Amrams, der alte Machsor Soncino 1485 u. s. w. einen ganz hebräischen Text bieten. Die Zeitbestimmung, sowol die auf die Vergangenheit als auch die auf die Zukunft bezügliche, ist überall in hebräische Worte gekleidet.

III. Mögliche Bedenken. Da Kol Nidre eine ganz allgemeine Fassung hat, ist es unleugbar, dass schlechte, sowie auch schwache Menschen, welche der Abhängigkeit des Wortlauts von Num. 30, 3 und der genauen Bestimmungen über die Unlösbarkeit anderen gegebener Zusagen unkundig sind, die Formel als eine Handhabe betrachten können, mittels welcher von übernommenen Verpflichtungen sich zu befreien möglich sei. Aus der Möglichkeit dieser offenbar irrigen Deutung hat der Judenhass seit dem 13. Jarhundert oft vorhandene Wirklichkeit derselben gemacht. Dem gegenüber hat das Judentum ausdrückliche und offizielle Erklärungen abgegeben. Der Krakauer Rabbiner Moses Isserles († 1572) schreibt in seinen von den ostländischen Juden als autoritativ anerkannten Zusätzen zum Schulchan Aruch, Joreh Deah 211, § 1 (mit Berufung auf den um 1440 wirkenden Jakob Weil), dass ungeachtet der allgemeinen Lossagung jeder nach Möglichkeit für jeden einzelnen Fall Lösung nachzusuchen habe. Außerdem wird, obgleich aus dem oben (S. 128) Angefürten zur Genüge erhellt, dass das Judentum anderen gemachte Zusagen und Beteuerungen als unlösbar betrachtet, seit geraumer Zeit in den meisten Machsorim *) bei Kol Nidre in einer Anmerkung nachdrücklich erklärt, dass dieses liturgische Stück nur auf Gelübde sich beziehe und zwar nur auf solche, zu denen man sich selbst verbunden habe, und durch welche die Interessen anderer nicht berürt werden. Aus der Formel Kol Nidre kann daher kein Bedenken gegen die Glaubwürdigkeit des von einem Juden geleisteten Eides hergenommen werden **).

IV. Mandelstamms Ansicht. Auf Meïr aus Rothenburg (2. Hälfte des 13. Jarhunderts) zurückgefürt wird und von Deutschland aus hat sich weit verbreitet ***) der Gebrauch, vor Kol Nidre der Gemeinde zu gestatten, mit den „Übertretern“ †) zusammen zu beten. Die „Übertreter“ sind in Bann Getane, und dürfen als solche sonst an öffentlichen Gottesdiensten keinen Teil nehmen. Die am Versönungstage gegebene Erlaubnis hat mit Kol Nidre keinen Zusammenhang. Demnach und aus anderen Gründen ist die von L. J. Mandelstamm, Horae Talmudicae [Teil 4 von: Biblische und thalmudische Studien] Berlin [1860?], II, 6—16, aufgestellte Ansicht zurückzuweisen, dass mit den „Übertretern“ Scheinchristen (אנוסים) gemeint seien, welche „sich an jenem Tage ängstlich an ihre Brüder [die auch äußerlich beim Judentum gebliebenen] ... drängen, um vor Gott

---

*) In alten Ausgaben steht keine derartige Erläuterung, s. z. B. Soncino 1485, Augsburg 1536. Auch fehlt sie z. B. in dem 1771 zu Amsterdam gedruckten Machsor.

**) Mit größerem Schein des Rechtes ließen Bedenken sich anknüpfen an die bösen von R. Akiba und R. Jochanan gegebenen Beispiele (s. Bodenschatz II, 377) und an die Bemerkungen des Moses Isserles zu Schulchan Aruch, Joreh Deah 232, § 14 (vgl. Eisenmenger II, 510—512, Bodensch. II, 375—377). Indes muss man, was Moses Iss. betrifft, um gerecht zu sein, erwägen, in welchen Zwangslagen die Juden sich vielfach befanden (und in Rußland noch vielfach befinden).

***) Viele alte Machsorim haben den ganzen Passus nicht, z. B. Soncino 1485, Augsburg 1536.

†) עם העבריינים. Andere lesen ל statt עם, wonach die Übertreter mit der Gemeinde zu beten Erlaubnis erhielten. — Vgl. L. Zunz, Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes, Berlin 1859, S. 96. 97.

und seinem Volke feierlich zu erklären, daſs alles, was sie etwa der Inquisition im Laufe des Jares geloben, beschwören und versprechen sollten, nur als erpreſst und erzwungen zu betrachten sei, daſs sie im Herzen aber immer dieselben treuen Gläubigen geblieben seien und ewig bleiben werden, wie sie und ihre Eltern vorher gewesen" (S. 12). Da der Zwang zur Abschwörung der väterlichen Religion gegenwärtig überall aufgehört habe, sei, meint M. weiter, die Abschaffung des Kol Nidre wünschenswert; nur den herrlichen Gesang jenes Gebetes möge man erhalten (S. 14).

Litteratur. Als Ergänzung zu dem Artikel „Eid bei den Hebräern" geben wir hier auch die wichtigste Litteratur über den Judeneid. — Ahron ha-kohen aus Lünel (1. Viertel des 14. Jarh.), Sefer Orchoth Chajjim, Florenz 1750, Fol., Hilchoth Jom ha-kippurim § 29. || J. A. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum, Königsberg 1711, 4°, Theil II, Kap. 9 (K.-N. 489 ff.). || J. Chr. G. Bodenschatz, Kirchl. Verfassung der heutigen Juden, Frankf. u. Leipz. 1748, 4°, Th. II, Kap. 5, (K.-N. 218. 369 ff.). || M. Philipson, Über die Verbesserung des Judeneids, Neustrelitz 1797, 264 S. 16°. || Z. Frankel, Die Eidesleistung der Juden, Dresd. u. Leipz. 1840, 170 S. (Litteraturangaben bes. S. 84. 85). || L. Zunz, Die Vorschriften über Eidesleistung der Juden, Berlin 1859 (auch in: Gesammelte Schriften, Berlin 1876, II, 241—264. Litteratur bes. S. 244. 245). || Lehmann, Die Abschaffung des Kol Nidre. Eine Zeitfrage. Mainz 1863 (Abdruck aus „Der Israelit" Nr. 25). || Jos. Aub, Die Eingangsfeier des Versöhnungstages, Mainz 1863 (vom reformjüdischen Standpunkte, für Abschaffung des K.-N.). || Lehmann, Die Abschaffung des Kol Nidre und Herr Dr. Aub in Mainz. Ein Wort der Entgegnung. Mainz 1863 (vom streng orthodoxen Standpunkte. Vgl. „Der Israelit" Nr. 38). — Erzeugnisse blinden Judenhasses sind die Bücher der nicht selbst forschenden, sondern zumeist aus Eisenmenger und Bodenschatz abschreibenden: Konstantin Ritter Cholewa de Pawlikowski, Der Talmud in der Theorie und in der Praxis, Regensburg 1866 (S. 200—221) und Aug. Rohling, Der Talmudjude, 6. Aufl., Münster 1877 (S. 80—85). — Eine interessante Äußerung des Dichters Lenau über die Melodie des Kol Nidre ist mitgeteilt in „Der Israelit" (Mainz) 1864, Nr. 40, S. 538. 539. **Herm. L. Strack.**

Kolosser, Brief an die, s. Paulus.

Komander (Dorfmann), Johann, der Reformator Graubündens, warscheinlich gebürtig aus Chur, war schon in jungen Jaren mit Zwingli bekannt und diesem um seiner Zucht und seines Fleißes willen lieb geworden. Über seine Jugendschicksale konnte bis jetzt nichts Genaueres ausgemittelt werden. Weiß man doch nicht einmal, wo er war, als er, offenbar kein Jüngling mehr, im August 1524 nach Chur berufen wurde. Damals hatte die Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse Rhätiens das Stadium der Vorbereitung bereits überschritten. Nachdem es auch in diesem geographisch und politisch so eigentümlich gestalteten Lande unter der mit ihrem Klerus, dessen Lehren und Sitten unzufriedenen Bevölkerung längere Zeit gegärt hatte, schritt endlich der „Bundestag", d. h. die Versammlung der Abgeordneten aller drei Bünde, zu einer entscheidenden Tat. Am 4. April 1524 erließ diese oberste gesetzgebende Behörde den sogenannten „Artikelbrief", einen durchaus unmiſsverständlichen Verhaltungsbefehl für die Geistlichen des Landes, der Jarhunderte lang in gesetzlicher Geltung blieb. Die Hauptbestimmungen desselben waren: es muſs jeder Pfarrer seine Pfründe selbst versehen; kein Pfarrer und kein Vikar darf angestellt werden, der nicht in dem Ruf eines geschickten und ehrbaren Mannes steht und das Vertrauen der Kirchgenossen besitzt; bei Verlust seiner Pfründe darf kein Pfarrer sterbende Gemeindeglieder vernachlässigen oder dieselben zur Abfassung eines Testamentes bestimmen; die geistliche Gerichtsbarkeit wird auf Ehesachen und Kirchengüter beschränkt; die Verhandlungen vor den bischöflichen Gerichten sollen in deutscher Sprache gefürt und deren Taxen ermäßigt werden; die Appellationen nach Rom sind nur noch einstweilen gestattet.

Infolge dieses „Artikelbriefes" wurde in Chur, wo Jakob Salzmann (Salandronius, Aleander), der humanistisch gebildete, mit Zwingli befreundete Schul-

lehrer des Stiftes, schon seit Jaren in einem die Reformation anbanenden Sinne gewirkt hatte, der Inhaber der ersten städtischen Pfründe, zu St. Martin, ein alter Domherr Johann Choler, aufgefordert, entweder das Amt selbst zu versehen oder zu resigniren. Als weder das eine noch das andere geschah, berief der Rat der Stadt den Johann Komander zum Pfarrer und gab demselben von sich aus ein kleines Einkommen. In dieser Stellung wirkte Komander bis zu seinem Ende, die evangelische Lehre in Chur selbst mit unermüdlichem Eifer verkündigend und an der Förderung der Reformation in ganz Bünden auf erfolgreichste Weise arbeitend. Am Anfang stieß er auf heftigen Widerstand, so dass ihn bewaffnete Bürger zur Kirche und wider heim geleiten mussten. Da nahm sich Zwingli seiner an. In einem Schreiben vom Jan. 1525 wünschte er, von Geburt ein Angehöriger des Bistums Chur, seinen „Verwandten den gemeinen drei Bünden in Rhätien" Glück, dass auch unter ihnen die evangelische Warheit steif und fest sich aufgetan und in dem wolgelehrten Komander einen so trefflichen Verfechter erhalten habe und ermante sie, denselben kräftig zu beschirmen. Dies geschah denn auch, namentlich von Bürgermeister und Rat der Stadt Chur, allein die päpstliche Partei gewann noch im Laufe des Jares 1525 zum Kampfe gegen Komander die eigentümliche Bundesgenossenschaft der Widertäufer. Da eines der anabaptistischen Häupter, Georg Blaurock, aus Chur gebürtig war, so fand die von Zürich vertriebene Widertäuferei in Bünden um so rascher Eingang, und Theodor Schlegel, der schlaue Abt von St. Luzius in Chur, wusste das sehr geschickt auszubeuten, indem er einerseits insgeheim die Widertäufer begünstigte, anderseits zu Weihnachten 1525 Komander und dessen Freunde als die Urheber all dieser Ketzerei beim Bundestag anklagte. Komander wurde vorbeschieden. Ruhig und mutvoll verteidigte er sich und seine mitbeschuldigten Kollegen, deren er mehr als vierzig zu nennen im stande war. Er verlangte, dass ihm Gelegenheit gegeben werde, von ihrem Glauben aus der heiligen Schrift Rechenschaft abzulegen. Zu nicht geringem Schrecken der Gegner ging der Bundestag sofort auf diese Forderung ein, und es wurde auf den 7. Januar 1526 ein Religionsgespräch nach Ilanz anberaumt. Komander verfasste hiefür im Anschluss an Zwinglis Thesen zur ersten Zürcher Disputation, folgende 18 Thesen: 1) die christliche Kirche ist aus dem Worte Gottes geboren; in demselben soll sie bleiben und die Stimme eines anderen nicht hören; — 2) die Kirche macht keine Gesetze one Gottes Wort, sondern sie hört, was ihr Gemal Christus Jesus gesetzt und geordnet hat; sonst wäre sie geringer als die jüdische Synagoge; — 3) aus diesem folgt, dass die Orenbeichte und ihres gleichen, so man Kirchengebote nennt, nicht weiter binden, als sie im göttlichen Worte gegründet und geboten sind; — 4) alles, was von dem Fegfeuer bisher gelehrt worden, ist nicht von Gott gekommen; — 5) die Ehe und Speisen, die Gott geschaffen hat, verbieten, sind Gebote derer, die von dem Glauben abgefallen sind, und sind aus Eingebung der Teufel; — 6) welcher empfindet, dass er die Gabe der Reinigkeit von Gott nicht habe, derselbe mag und soll sich verehelichen, weß Standes er immer sei; — 7) Bilder zur Verehrung machen, ist wider Gottes Wort des Neuen und Alten Testamentes; — 8) alle Menschengebote und Menschensatzungen, die die Gewissen fangen, sind unnütz, abzutun und ganz hinwegzunehmen; denn sie sind ein vergeblicher Gottesdienst; — 9) die Bischöfe sollen selber predigen, nicht das weltliche Schwert füren, nicht große Güter besitzen, sondern ziemliche Narung haben und über die Schafe Christi mit dem Worte Gottes wachen; — 10) die sogenannten Geistlichen, weß Standes sie immer seien, sollen in zeitlichen Dingen der weltlichen Gewalt untertan sein; — 11) Christus Jesus ist ein einiger oberster Priester des Neuen Testamentes, der ewig lebendig bleibt, darum er keines Entsetzens bedarf; — 12) dieser oberste Priester ist unser einiger Mittler zwischen Gott dem Vater und uns, seinen Gläubigen; deshalb alle anderen Mittler und Fürsprecher außer ihm one Grund der heil. Schrift aufgeworfen sind; — 13) dieser unser oberster Priester hat ein einig, ewigwärend Opfer getan; deshalb alle andere Sündopfer aufgehoben sind, und nachdem dieses einmal geopfert worden, mag es um seiner Vollkommenheit willen von keinem Menschen

gewidert (widerholt) werden; — 14) die Messe, worin man Christum Gott dem Vater für die Sünde der Lebendigen und Toten aufgeopfert, ist der heil. Schrift zuwider und eine Lästerung des allerheiligsten Leidens Christi; — 15) die Messe ist dem heiligen Evangelium und dem ganzen Neuen Testament unbekannt, aber durch die Veränderung der Danksagung (Eucharistie) in ein Opfer verwandelt worden; — 16) dass Christus wesentlich, wie er zur Rechten Gottes des Vaters sitzt oder am Stamme des Kreuzes hing, in dem Brote der Danksagung sei, ist ein Irrtum und mag mit der heil. Schrift nicht erwiesen werden; — 17) des Herrn Abendmal zum Gedächtnis und zur Danksagung des Leidens Christi nach seiner Einsetzung, samt dem christlichen Bann, ist hingenommen und die erdichtete Opfermesse an dessen Statt eingesetzt; — 18) welcher von den Zehenden Antwort haben will, dem wollen wir uns auch nicht widersetzen. Gott sei Preis und Ehre in die Ewigkeit! Amen. Das Gespräch dauerte zwei Tage; doch gelangte bloß der erste Satz, über die Autorität der heiligen Schrift, zur Verhandlung. Alles weitere wusste Abt Schlegel zu hintertreiben. Er setzte es auch durch, dass den Zürcher Abgeordneten, Jakob Ammann und Sebastian Hofmeister, verboten wurde mitzureden. Einer derselben, Hofmeister, hat die Verhandlungen von Ilanz später veröffentlicht und darin der Schriftkenntnis Komanders ein schönes Denkmal gesetzt, abgedruckt in Füßlins Beiträgen zur Reformationsgeschichte I, S. 337 bis 382. Im allgemeinen war der Erfolg des Gesprächs der Reformation günstig, Komanders Ansehen war gestiegen und es hatten sich auch sieben weitere Geistliche Bündens ihm angeschlossen. Allein unter dem Druck der katholischen Orte der Eidgenossenschaft und in der Absicht, einige am Comersee von päpstlich gesinnten Adeligen gefangen genommene angesehene evangelische Veltliner zu befreien, fasste dennoch der Bundestag im Februar 1526 zu Chur den Beschluss, die freie Predigt des göttlichen Wortes zwar auch fernerhin zu gestatten, im übrigen aber an den bisherigen gottesdienstlichen Gebräuchen festzuhalten. Bald nach Erlass dieses Dekretes wurden denn auch einzelne evangelische Prediger des Landes verwiesen, weil sie Messe und Bilder nicht wider einfüren wollten. Dennoch wagte es Komander, seiner Gemeinde zu Ostern 1526 das heilige Abendmal nach evangelischem Ritus auszuteilen, und schon zu Pfingsten erlebte er die Freude, dass der Bundestag in Davos *) das verhasste Dekret vom Februar aufhob und den Grundsatz aufstellte: Jedem soll es im Bereich der drei Bünde freistehen, sich zum römischen oder evangelischen Glauben zu bekennen und denselben seiner Überzeugung gemäß auszuüben. Auf Grund der so proklamirten Glaubensfreiheit wurde ferner ein zweiter, für die Evangelischen noch günstigerer „Artikelbrief" erlassen, worin den Gemeinden das Recht zuerkannt wurde, ihre Pfarrer selbst zu wälen und sogar dem Domkapitel seine Patronatrechte eingeschränkt wurden durch die Bestimmung, es dürfe dasselbe die betreffenden Pfarreien und Kaplaneien nur mit Landeskindern besetzen. Neben vielen anderen Schmälerungen priesterlicher und klösterlicher Privilegien enthielt dieser Artikelbrief auch die Bestimmung, dass hinfort kein Bischof mehr one Mitwirkung des Bundestages gewält werden dürfe. Darüber äußerst erbittert, knüpften der Bischof und der von all seinen Mönchen verlassene Abt Schlegel landesverräterische Verbindungen mit der Familie Medici an. Die Verschwörung wurde aber entdeckt, der Bischof durfte nicht mehr zurückkehren, und Schlegel wurde nach kurzem Prozess im Januar 1529 enthauptet.

Die in solcher Weise äußerlich sicher gestellte Reformation suchte Komander nun auch innerlich zu befestigen. Um einen evangelisch gesinnten Nachwuchs heranzubilden, bat er Zwingli um einen tüchtigen, sprachkundigen Gehilfen für Salzmann und erhielt einen solchen in dem trefflichen Nikolaus Baling. Um auch das Alte Testament in der Grundsprache lesen zu können und dadurch noch tüchtiger zu werden für evangelische Lehre und kirchliche Leitung, erlernte er noch jetzt die hebräische Sprache und studirte so fleißig, dass er sich ein schweres

---

*) Der rhätische Bundestag versammelte sich abwechselnd in Chur, Davos und Ilanz.

Augenleiden zuzog. An fortdauernden Widerwärtigkeiten fehlte es nicht. Aus Komanders Korrespondenz mit Zwingli sehen wir, daſs der bündnerische Reformator mit der Widertäuferei und mit dem Reislaufen viel zu schaffen hatte. In dem Eifer gegen die fremden Kriegsdienste zeigte er sich als echter Schüler Zwinglis. Komander blieb überhaupt in steter Verbindung mit Zürich und tat nichts, one den Rat der dortigen Freunde eingeholt zu haben. Im Einverständnis mit Bullinger trat er 1536 vor den Bundestag mit der Bitte, der Kirche eine festere Organisation zu geben. Dies geschah am 14. Januar 1537 durch die Errichtung der Synode, welche in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit als Geistlichkeitssynode noch heute besteht, järlich in einem andern Tale Bündens ihre mehrtägigen Sitzungen hält, die Kandidaten examinirt und die kirchlichen Verhältnisse ordnet. Natürlich gab dieses Institut der evangelischen Kirche neue Kraft und dem Reformator neue Arbeit. Mit seinen beiden Kollegen von Chur, Blasius und Gallicius, hatte er die Vorarbeiten und die Leitung der Synode zu besorgen, und es ist als Arbeit Komanders namentlich der bündnerische Katechismus hervorzuheben. Doch hatte er auch an dem Zustandekommen der confessio Rhaetica, die Gallicius abgefaſst, einen wesentlichen Anteil. Zur Aufstellung dieser Bekenntnisschrift sah sich die rhätische Synode namentlich durch die Unruhen veranlaſst, welche durch italienische Flüchtlinge und besonders durch Vergerio (s. d. Art.) angerichtet worden waren. So sehr sich Komander über das Erwachen evangelischen Lebens in den italienischen Tälern Bündens freute, so sehr beunruhigten ihn die antitrinitarischen Irrtümer, welche sich dabei regten. Und da er sich, im Gegensatz zu Calvin, durchaus nicht mit der Bestrafung der Ketzerei durch Feuer und Schwert befreunden konnte, so war er froh, den einen der Hauptirrlehrer, den Anabaptisten Tiziano, 1548 zum Widerruf bewegen zu können und den andern, den unruhigen Vergerio, einige Jare darauf durch seinen Weggang nach Tübingen los zu werden. In den letzten Jaren seines Lebens arbeitete er namentlich an dem Gedeihen des Gymnasiums von Chur, das unter dem Dichter Lemnius rasch aufblühte, und aus dem viele würdige Geistliche für das Bündnerland hervorgingen. Komanders letztes öffentliches Auftreten war eine feurige Predigt, die er 1556 vor dem Bundestage hielt, und durch welche er es verhütete, daſs Bünden dem Papste zu schmählicher Huldigung eine Gesandtschaft schicke. Zu Anfang 1557 starb er.

Litteratur: Zwinglii opera, Bd. 7 u. 8; Anhorn, Widergeburt der Kirche in Pündten, Brugg 1681; de Porta, Historia reformationis eccles. Rhaetic., Chur u. Lindau 1772, Bd. 1; J. J. Hottinger, Helvet. Kirchengesch., Bd. 3; Truog, Geschichte der Reformation von Graubünden, Chur 1819; Kind, Die Reformation in den Bisthümern Chur und Como, Chur 1858; Trechsel, Die protestantischen Antitrinitarier, Heidelb. 1844, Bd. 2; F. Meier, Die evangel. Gemeinde in Locarno, Zürich 1836, 2 Bde.; U. Campells rätische Gesch. in Mohrs Archiv f. die Gesch. der Republik Graubünden, Chur 1848; 1853, 2 Bde.; bei Goldast, Alamann. rer. script., Briefe Komanders an Vadian de antiquitatibus Curiae in Rhaetia, Frankf. 1606; H. G. Sulzberger, Geschichte der Reformation im Kanton Graubünden, Chur 1880. **Bernhard Riggenbach.**

Kommende (Commenda) bedeutet die Verwaltung eines kirchlichen Amtes und insbesondere auch der damit verbundenen zeitlichen Güter, welche jemandem übertragen ist, one daſs er das Amt zu eigenem Rechte hat. Das Wort kommt von commendare, anvertrauen. Nach der Regel des kanonischen Rechts sollten Kommenden nur in der Art vorkommen, daſs für ein Kirchenamt, bis es im Erledigungsfall wider besetzt werden kann, oder so lang eine Verhinderung, wie z. B. Suspension des ordentlichen Inhabers dauert, ein dazu taugliches Subjekt, welches etwa auch bereits ein anderes Kirchenamt zu eigenem Recht hat, als Verweser bestellt, und diesem zugleich die einstweilige Verwaltung, nicht aber der Genuſs der zu dem Amt und der dem Amt untergebenen Kirche oder Anstalt gehörigen Güter anvertraut würde. Hierauf bezieht sich c. 3. C. 21. q. 1 (angeblich von Leo IV.): Qui plures ecclesias retinet, unam quidem titulatam (d. h. als wirklicher Amtsinhaber, z. B. Bischof), aliam vero sub commen-

datione retinere debet (vgl. c. 54. § 5. X. de elect. [1, 6]). Ferner c. 15. de elect. in VI°. (1, 6) von Gregorius X. (1274): Nemo deinceps parochialem ecclesiam alicui, non constituto in aetate legitima et sacerdotio, commendare praesumat, nec tali etiam nisi unam, et evidenti necessitate vel utilitate ipsius ecclesiae suadente. Hujusmodi autem commendam, ut praemittitur, rite factam, declaramus ultra semestris temporis spatium non durare, statuentes, quicquid secus de commendis ecclesiarum parochialium actum fuerit, esse irritum ipso jure. (Bei dieser Stelle entwickelt die Glosse die Rechtsverhältnisse jener eigentlichen Kommenden.) Es gab aber dieses Institut zu einem großen Mißsbrauch Anlass, indem sehr häufig, namentlich von den Avignonschen Päpsten, die Einkünfte von Kirchenpfründen Personen, welchen diese ordentlicherweise wegen des Verbots der Kumulirung von Kirchenämtern nicht verliehen werden konnten, unter der Form von Kommenden auf Lebenszeit und one die Pflicht persönlicher Verwaltung des Amtes zugewendet wurden. Namentlich wurden auf diese Weise oft auch Abteien Säkularklerikern als Kommenden verliehen. Ein merkwürdiges Eingeständnis der Ausdehnung und Schädlichkeit dieses Mißsbrauchs hat Clemens V. in einer Verfügung vom Jar 1307 abgelegt, durch welche er, in schwerer Krankheit von Gewissensangst gedrängt, alle von ihm selbst erteilten Kommenden dieser Art widerrief (c. 2. Extr. comm. de praebend. [3, 2]). Sie kamen auch später noch vor; selbst das tridentinische Konzilium, welches das Verbot der Kumulirung von Benefizien ausdrücklich auf die (uneigentlichen) Kommenden erstreckte (Sessio XXIV. c. 17, de Reform.), fand es unmöglich, die Aufhebung des Mißsbrauchs der Kommendirung von Klöstern an Säkularkleriker völlig durchzufüren, und begnügte sich mit einschränkenden Bestimmungen (S. XXV. c. 21. de Regularib.). Auf änliche Weise hatten in der karolingischen Zeit die weltlichen Herrscher oft Klöster und Kirchen samt ihren Gütern Laien kommendirt, um ihnen, vorzüglich zur Belonung von Kriegsdiensten, unter der Form eines Schutzverhältnisses den Genuss dieser Güter zu verschaffen.

Eine besondere Art von (uneigentlichen) Kommenden bilden die bei den geistlichen Ritterorden vorkommenden, unter welchen ursprünglich Verwaltungen von Ordensgütern verstanden wurden, die einzelnen Rittern (commendatores, Komthuren) gegen Verrechnung und mit bloßer Erlaubnis, standesmäßigen Unterhalt aus ihren Einkünften zu beziehen, anvertraut waren, allmählich aber ganz die Natur von waren Benefizien annahmen.

Vgl. über die Geschichte der Kommenden haupts. Thomassini, Vetus et nova ecclesiae discipl. P. II, l. III. c. 10–21.

Bei den Protestanten sind Kommenden nie vorgekommen, man müsste denn, was aber ungewönlich ist, mit J. H. Böhmer (J. E. P. T. II. P. III. T. 5. § 134) die Pfarrverwesungen darunter verstehen. **Scheurl.**

Konferenz, evangelisch-kirchliche. Seit 1852, in der Regel von 2 zu 2 Jaren, treten Abgeordnete deutscher evangelischer Kirchenregierungen zu Eisenach kurz nach Pfingsten unter dem Namen „deutsche evangelische Kirchenkonferenz“ zusammen, „um auf Grundlage des Bekenntnisses wichtigere Fragen des kirchlichen Lebens in freiem Austausch zu besprechen und unbeschadet der Selbständigkeit jeder einzelnen Landeskirche ein Band ihres Zusammengehörens darzustellen und die einheitliche Entwicklung ihrer Zustände zu fördern“. Die Unruhen des Jares 1848 hatten einen bereits 1846 in Berlin versuchten Anfang solcher Annäherung der Kirchenbehörden des evangelischen Deutschlands nicht zum Bestand gelangen lassen, zugleich aber die kirchlichen Notstände und das Bedürfnis des Austausches lebhafter zum Bewusstsein gebracht. Auf dem Stuttgarter Kirchentag (1850) nahmen dort anwesende Mitglieder von Kirchenbehörden verschiedener Länder den Plan von neuem auf, und am 18. Sept. 1851 verfassten, auf Grund einer vertraulichen Besprechung im Juni zu Frankfurt a/M., 12 auf dem Kirchentage zu Elberfeld versammelte Vertreter deutscher Kirchenbehörden eine „Geschäftsordnung“ für die einzurichtende periodische Konferenz. In Gemäßheit dieser von beinahe allen Kirchenregierungen gutgeheißenen und seither in Kraft geblie-

benen Geschäftsordnung trat die „deutsche evangelische Kirchenkonferenz" im Juni 1852 zum ersten Male in Eisenach zusammen. Vertreten waren auf derselben Österreich, Preußen, Sachsen, Hannover, Württemberg, Baden, Kurhessen, Hessen-Darmstadt, Braunschweig, Mecklenburg-Schwerin und Strelitz, Nassau, Sachsen-Weimar, Koburg-Gotha, Meiningen und Altenburg, Anhalt-Dessau und Köthen, Schwarzburg-Sondershausen und Rudolstadt, Reuß-Plauen und Lübeck. Die Konferenz wälte zum Vorsitzenden den württembergischen Oberhofprediger von Grüneisen, welcher das Zustandekommen des Verbandes vorzugsweise angeregt und betrieben hatte. Er stand bis 1868 der Konferenz vor und hat auf ihre Entwicklung den durchgreifendsten Einfluſs geübt. Seine Stelle nahm, als er in den Ruhestand trat, 1870 und 1872 Bischof Wilhelmi aus Wiesbaden ein, und ihm folgte 1874 bis zu seinem im August 1880 eingetretenen Tode der Abt Ernesti aus Wolfenbüttel.

An den Beratungen der Konferenz haben sich seit ihrem Entstehen one Unterbrechung beteiligt die Kirchenregierungen von Preußen, Württemberg, Weimar, Mecklenburg-Strelitz und Schwarzburg-Rudolstadt, mit nur wenigen Unterbrechungen die Kirchenbehörden von Bayern, Sachsen, Hannover, Baden, Hessen-Darmstadt, Braunschweig, Mecklenburg-Schwerin, Oldenburg, Nassau, Anhalt, Meiningen, Altenburg, Schwarzburg-Sondershausen und Lübeck. Auch der evangelische Oberkirchenrat in Wien war in der Regel vertreten und hat seit Auflösung des deutschen Bundes die Teilnahme fortgesetzt. Seltener waren vertreten Kurhessen, Schleswig-Holstein, Koburg-Gotha, Reuß jüngere Linie, Lippe-Detmold und Waldeck; erst seit 1875 haben sich angeschlossen Reuß ältere Linie, Schaumburg-Lippe, Hamburg und Bremen. Elsaß-Lothringen lehnte bisher die Beteiligung ab. Bayern und Mecklenburg-Schwerin haben sich 1875 von der Konferenz zurückgezogen infolge eines 1874 gefaſsten Beschlusses, nach welchem die Kirchenbehörden befugt sein sollen, auch Mitglieder der in ihrem Gebiet bestehenden Landes- und Provinzialsynoden zu deputiren, obwol dieser nur mit Stimmenmehrheit gefaſste Beschluſs nicht zur Ausfürung gekommen ist. Doch hat Bayern 1880 seinen Widereintritt zugesagt. Seit 1866 sind die neuen preußischen Provinzen durch 3 seitens des preuß. Kultusministers ernannte Deputirte repräsentirt.

Die Konferenz, welche etwa 8 Tage dauert, wird durch einen feierlichen Gottesdienst auf der Wartburg eröffnet, wo sich auch das Archiv derselben in der Lutherstube befindet. Die sächlichen Kosten werden durch Beiträge der Kirchenregierungen gedeckt, welche unter Berücksichtigung der Seelenzal der vertretenen Landeskirchen zur Verteilung kommen.

Dem lediglich beratenden Charakter der Konferenz entsprechend findet überwiegend nur ein auf Vereinbarung von Grundsätzen gerichteter Gedankenaustausch über schwebende und schwierige Fragen der Kirchenleitung statt, one daſs die Verhandlungen unmittelbar ein gemeinsames oder ein gleichmäßiges Handeln herbeifüren. Dennoch ist von solchen Beratungen und Beschlüssen der Konferenz manche bedeutsame Anregung auch da ausgegangen, wo die Wirkung im inneren Geschäftsgang der Behörden verborgen blieb. Die Protokolle der Konferenz, insbesondere die beigefügten, meist von hervorragenden Theologen oder Juristen ausgearbeiteten Referate, enthalten eine Fülle wertvoller Gutachten und Mitteilungen. Sie werden in dem „Allgemeinen Kirchenblatt" (s. u.) veröffentlicht.

Unter den Gegenständen freier Besprechung treten die Angelegenheiten des Gottesdienstes, der Verfassung und Disziplin und der kirchlichen Vereinstätigkeit hervor. In erster Hinsicht fürte die allgemein gehaltene Beratung über Revision der liturgischen Ordnungen (1852) nur zu dem Ergebnis, daſs das Bedürfnis einer Ergänzung und Umgestaltung der agendarischen Normen anerkannt wurde. Doch stellte sich heraus, daſs schon die konfessionellen Unterschiede die weitere Verhandlung in engere Kreise wiesen. Indessen wurden in späteren Konferenzen zalreiche einzelne, den Gottesdienst betreffende Fragen erörtert, so die Einfürung von Passionsandachten in der Fastenzeit (1855), die kirchlichen Katechisationen (1865), die Abhaltung von Bibelstunden (1872), die

kirchliche Bestattung sämtlicher konfirmirter Christen (1857). Ferner gehören hierher die Verhandlungen über das tempus clausum quadragesimae (1857), über Vollziehung der Konfirmation in der Passionszeit (1859), über die Einweihung evangelischer Kirchen (1863), über die Anwendung der vollen neutestamentlichen Taufformel (1865), über tägliche Lektionarien (1868), über die bauliche Einrichtung und Ausstattung der evangelischen Kirchen (1861).

Den durch die neuere Entwicklung immer mehr hervortretenden Problemen der kirchl. Verfassung wandte die Konferenz von Anfang an lebhafte Aufmerksamkeit zu. Gleich die erste Versammlung beschäftigte sich auf Grund eines Referates von Richter mit der Frage: Wie läßt sich mit Beibehaltung des Epiſkopats des evangel. Landesherrn die Presbyterial- und Synodal-Verfassung im Geiste der evangel. Kirche am zweckmäßigsten einrichten? Die Konferenz stimmte dem Grundsatz des Referenten zu, daß die Synoden nicht zur Spaltung des Kirchenregiments, sondern nur zur Stärkung desselben füren dürften. Spätere Verhandlungen betrafen die Organisation, Komposition und Aufgaben der Bezirks- und Diözesan-Synoden (1855), die Einfürung synodaler Organe in den Landeskirchen mit rein konsistorialer Verfassung, bezw. mit rein territorialistischer Gestaltung des Regiments (1874), die Verwertung der presbyterialen und synodalen Institutionen für Lösung der sozialen Frage (1878, 1880). Eine weitere Gruppe von Beratungsgegenständen bezieht sich auf die Vorbildung, Prüfung und Anstellung der Geistlichen. Eingehend wurde 1857 und 1859 verhandelt über die Promotionsordnung der Geistlichen und das Verfaren bei Besetzung der geistlichen Stellen. Mit ersterem Thema berürt sich die Beratung über die Kandidatenprüfungen (1865), über die Pfarrkolloquien (1863), über die Anstellung von auswärtigen Geistlichen in der Landeskirche (1868), mit letzterem die Verhandlung über die Mitwirkung der Gemeinden bei Besetzung geistlicher Stellen (1855) und über die Stellung des Kirchenregiments zum Patronat (1861). Ebenfalls mit der Verfassung zusammenhängende Erörterungen betrafen die Behandlung der Sekten (1852 und 1855) und die kirchliche Gemeindebesteuerung (1874). Widerholt wurde die Konferenz durch die Schwierigkeiten in Anspruch genommen, welche hinsichtlich des Eherechtes und der Trauung teils aus den konfessionellen Gegensätzen, teils aus den Beziehungen der Kirche zu der statlichen Gesetzgebung für die Kirchenleitung erwuchsen. Bereits 1853 erließ sie eine Erklärung bezüglich der gemischten Ehen, welche auf den Schutz der evangelischen Interessen gegenüber Rom zielte. Die Grundsätze des evangelischen Eherechtes wurden 1855 und 1857 eingehend erörtert, insbesondere die Vorbedingungen und Hindernisse der christlichen Ehe, sowie ihrer Schließung und Scheidung, und 1868 die kirchlichen Erfordernisse des Aufgebotes und der Trauung. Die Einfürung der Civilstandsgesetzgebung in Deutschland veranlaßte 1875 gründliche Beratungen und bestimmte Beschlüsse über die Stellung der evangel. Kirche zu der reichsgesetzlich verfügten Einfürung der Civilehe und der statlichen Civilstandsregister. Hinsichtlich der agendarischen Form der Trauung wurden folgende Sätze angenommen: 1) Von der evangelischen Kirche ist rückhaltslos anzuerkennen, daß mit der nach statlichem Gesetz erfolgten Eheschließung, was die Form der Eingehung betrifft, eine vollgültige Ehe entsteht. 2) Mit den bisherigen Trauungsformularen sind diejenigen Veränderungen vorzunehmen, welche vorstehender Grundsatz erfordert; im übrigen sind dieselben unverändert zu belassen. 3) Die Veränderungen in den Trauungsformularen sind so zu fassen, daß sie jede Zweideutigkeit ausschließen, zugleich aber sind dieselben mit schonendster Berücksichtigung der bestehenden Volkssitte auf das Unerläßliche zu beschränken. 4) Der Akt der kirchlichen Trauung besteht außer der einleitenden, freien oder formulirten Ansprache aus den Lektionen des göttlichen Worts, dem Gelöbnis der neuen Eheleute, der Trauungsformel, dem Gebet und Segen. 5) Die Trauungsfragen sind so einzurichten, daß sie die Ablegung des Gelübdes christlicher Ehefürung hervorrufen, one auf eine Erklärung des Willens, die Ehe zu schließen, abzuzwecken. 6) Eine verschiedene Fassung der Trauungsfrage, je nachdem die Trauung sofort dem bürgerlichen Eheschließungsakt folgt oder nicht, ist berechtigt.

7) Die Trauungsformel hat jedenfalls die Segnung der Ehe im Namen des dreieinigen Gottes zu enthalten. Wo nach den geschichtlichen oder sonstigen besonderen Verhältnissen an der Zusammensprechung oder Bestätigung festgehalten werden muss, ist darauf zu achten, dass diese Formel im Zusammenhang und übrigen Inhalt des Trauungsformulars die genügende Erläuterung finde, und, wo nötig, durch sonstige Belehrung vor Missverständnis bewart bleibe. 8) Auch in den Landeskirchen, wo bisher bestimmte Trauungsformulare nicht eingefürt waren, werden, um der Willkür zu wehren, solche Formulare für die kirchliche Einsegnung der Ehe einzuführen sein. Außerdem einigte man sich auf eine Anregung zur Beseitigung der Stolgebüren und auf Reduzirung des dreimaligen Aufgebotes auf einmalige Verkündigung mit Fürbitte. Hieran schloss sich 1880 eine Verhandlung über unentgeltliche Darreichung von Tauf- und Trauscheinen.

Auch die Aufgaben der kirchlichen Disziplin blieben nicht unbeachtet. Die Aufsicht über Amtsfürung und Lebenswandel der Geistlichen wurde 1852 u. 1853 besprochen und bei dieser Gelegenheit die Abhaltung von Kirchenvisitationen angeregt, auch gleichzeitig über Normen zur Erleichterung der Versetzung solcher Geistlichen verhandelt, deren Entfernung von ihrer bisherigen Stelle im Interesse des kirchlichen Lebens ratsam erscheint. Die gemeindliche Kirchenzucht wurde 1857 nach einem einleitenden Referat von Nitzsch erörtert. An dieser Stelle sei endlich der Verhandlungen über das Beichtgeheimnis der Geistlichen (1857, 1859) gedacht.

Weiter beschäftigte sich die Konferenz mit verschiedenen Zweigen der christlichen Liebestätigkeit sowol in amtlicher Form, wie in freien Vereinen. Diese Beratungen bezogen sich auf die Fürsorge für die kirchliche Diaspora im Inlande und Auslande (1852, 1857, 1859), auf die Förderung der äußeren und inneren Mission seitens des Kirchenregimentes (1872), auf die Organisation der kirchlichen Armenpflege (1865), auf die Heilighaltung der Sonn- und Festtage (1855), auf die Versorgung der Auswanderer (1855, 1872), auf die christliche Liebestätigkeit im Kriege (1868, 1870), auf die arbeitenden Auszügler (1868).

Daneben wurden allgemeine Notstände und Interessen des kirchlichen Lebens erörtert, so der Stand der christlichen Erkenntnis in der deutschen evangel. Kirche (1859), der Religionsunterricht auf den Gymnasien (1868), die Abnahme der Theologie Studierenden (1874).

Die Anregungen, welche von allen diesen Verhandlungen ausgingen, zunächst für die persönlich Beteiligten von unschätzbarem Wert, sind auch für die Maßnahmen der Kirchenregierungen nicht one treibenden und leitenden Einfluss geblieben.

Eine zweite Reihe von Beratungen und Beschlüssen der Eisenacher Konferenz waren unmittelbar auf praktische Ziele gerichtet und hat gemeinsame Interessen der vaterländischen Gesamtkirche nicht unerheblich gefördert. Nächst der Anregung zur Bildung von Vereinen für die Pflege religiöser Kunst (1859), zur Herstellung eines einheitlichen Kalenders für die deutschen Kirchen evangelischen Bekenntnisses (1868, 1870), zur Gewinnung eines Normaltextes des kleinen lutherischen Katechismus (1880), waren es namentlich die Herausgabe eines Allgemeinen Kirchenblattes, die Herstellung einer kirchlichen Statistik des evangelischen Deutschlands, die Vereinbarung über gemeinsame kirchliche Festtage, die Revision der lutherischen Bibelübersetzung und die Herstellung eines gemeinsamen Gesangbuches, worin die Konferenz wichtige kirchliche Aufgaben selbst produktiv und nicht one Erfolg in die Hand nahm.

Das „Allgemeine Kirchenblatt für das evangelische Deutschland" trat gleichzeitig mit der Gründung der Konferenz unter Redaktion des württembergischen Prälaten von Moser (bis 1870) und im Verlage von Cotta zu Stuttgart (bis 1881) in das Leben. Nach Moser sind Archivrat Stälin und demnächst Professor Schott in Stuttgart in die Redaktion eingetreten. Das Kirchenblatt stellt die von deutschen evangel. Kirchenregierungen erlassenen Gesetze und Verordnungen von allgemeinerem Interesse zusammen und bildet, wenn auch nicht ganz lückenlos, die vollständigste Urkundensammlung für das neueste deutsch-evan-

gelische Kirchenrecht. Die von 5 zu 5 Jaren neu ausgearbeiteten Register erleichtern den Gebrauch.

Die Herstellung einer kirchlichen Statistik für das evangelische Deutschland wurde zuerst 1859 verhandelt und nach einem von Finanzrat Zeller in Stuttgart aufgestellten Plane unter Zugrundelegung der Volkszälung im Dezember 1861 für das Jar 1862 in Angriff genommen. Nach dem aus den einzelnen Landeskirchen mit Ausnahme von Hamburg, Bremen und Koburg-Gotha zugestellten Material arbeitete Zeller 1864 eine die Diözesen als Einheit zugrunde legende Zusammenstellung in 32 Tabellen für die einzelnen Landeskirchen nebst einer Hauptzusammenstellung und vergleichenden Übersichten in 5 Tabellen aus, welche 1865 unter dem Titel: „Zur kirchlichen Statistik des evangel. Deutschlands im Jare 1862" im Cottaschen Verlag erschienen ist. Das in der Natur der Sache liegende Bedürfnis einer periodischen Widerholung solcher statistischen Ermittlungen, wie auch die Fortschritte der statistischen Wissenschaft und Technik und die in Stat und Kirche eingetretenen Veränderungen veranlassten 1870 eine neue Verhandlung, welche zu einem Gutachten des statistischen Büreaus in Berlin über die verbesserte Widerholung der kirchenstatistischen Aufnahme fürte. Dasselbe schlug teils Einschränkungen, teils Erweiterungen der für 1862 gestellten Fragen vor, letztere namentlich zur genaueren Feststellung des Einkommens der Kirchen und geistlichen Stellen. Doch kamen diese Anträge vorläufig nicht zur Ausfürung; erst 1878 erteilte die Konferenz einer Kommission den Auftrag zur Aufstellung neuer Fragebogen. Auf Grund der Vorarbeiten dieser Kommission wurde 1880 beschlossen, die Ermittlung der kirchlichen Vermögens- und Pfarreinkommensverhältnisse bis auf weiteres zu unterlassen, hingegen nach den neu vorgelegten Formularen einerseits den Umfang und die Einteilung der Kirchenkreise, andererseits die Äußerungen des kirchlichen Lebens in denselben zu ermitteln und die Tabelle I. mit Rücksicht auf den Zustand am 1. Dezember 1880 (Tag der Volkszälung), die Tabelle II. zunächst bezüglich der darin bezeichneten im ganzen Verlauf des Jares 1880 vorgekommenen Tatsachen und fernerhin für jedes weitere Kalenderjar unter Angabe der Zalen für jeden einzelnen Kirchenkreis (Diözese) zur möglichst korrekten Ausfüllung bringen zu lassen. Bis Ende 1881 sollen die auf diesem Wege gewonnenen Ermittlungen dem Vorstand der Konferenz zu weiterer Verarbeitung zugehen. Außerdem empfahl die Konferenz den Kirchenregierungen kartographische Darstellungen der kirchlichen Bezirke, ihrer Gliederung und ihrer Zustände, nach einem von der Kommission entworfenen Plane. Es wird die weitere Förderung dieser Arbeit erleichtern, daſs in dem neuen Plane die mit unüberwindlichen Schwierigkeiten verbundene Feststellung der finanziellen Verhältnisse ausgeschieden ist, und daſs diejenigen Ermittlungen, welche sich auf die mehr stabilen oder doch nur in langen Zeiträumen wesentlicher Veränderung unterliegenden Zustände und Einrichtungen beziehen, streng getrennt sind von den Feststellungen, welche die Bewegung des kirchlichen Lebens betreffen. Letztere werden alljärlich, erstere nur in Perioden von 10 oder 20 Jaren zu widerholen sein.

Die Einfürung oder gleichmäßige Behandlung einiger in den deutschen Landeskirchen entweder nur teilweise oder zu verschiedener Zeit gefeierten kirchlichen Feste wurde bereits 1852 und 1853 Gegenstand der Verhandlung. In den hier gefaſsten Beschlüssen erkannte die Konferenz vorerst den Grundsatz an, daſs das Verlegen von Festen, Gedenktagen u. s. w. auf Sonntage und andere Kirchenjarstage als unangemessen betrachtet werden müsse, und daher das Epiphanienfest am 6. Januar, auch wenn dieser auf einen Wochentag falle, als Wochengottesdienst, zunächst one Zwang der Arbeitseinstellung, wider herzustellen, auch die gottesdienstliche Feier des Gründonnerstags wünschenswert sei. Von demselben Gesichtspunkte aus wurde die Verlegung der lokalen vorhandenen Buß- und Bettage auf Sonntage und andere Kirchenjarestage nicht empfohlen, hingegen ihre Verlegung auf Wochentage befürwortet und namentlich erklärt, daſs die Behandlung des Karfreitags als eines Buß- und Bettags nicht statthaft sei. Allgemeine Landeskirchenbußtage würden am richtigsten auf einen Freitag in den

Fasten oder in der Adventszeit verlegt. Für das Reformationsfest wurde der 31. Oktober als vorzugsweise geeignet empfohlen, und eine warhaft christliche, ernste und würdige Feier zum Gedächtnis der Verstorbenen, wo solche noch nicht bestehe, befürwortet. Die einmalige Feier des Augsburger Religionsfriedens wurde 1855 und die Gedächtnisfeier des Todes Melanchthons 1859 angeregt, auch 1872 über die Einrichtung einer järlichen kirchlichen Dankfeier für die Ereignisse des Jares 1870—1871 verhandelt, nachdem schon 1859 die Konferenz die Kirchenregierungen ersucht hatte, dass in allen deutschen evangelischen Landeskirchen nach dem Vorgange des großherzoglich badischen Oberkirchenrates und der Übung in anderen Landeskirchen in das sonntägliche Hauptgebet außer der Fürbitte für das engere Vaterland auch eine solche für das gesamte deutsche Vaterland aufgenommen werde. Solche nationale Gesichtspunkte treten noch bestimmter hervor in den Beratungen von 1878 und 1880 über ein gemeinsames Reformationsfest und über einen nationalen Buß- und Bettag. Als der geeignetste Tag für das Reformationsfest wurde, soweit nicht der 31. Oktober, auch wenn derselbe auf einen Wochentag fällt, bereits eingefürt ist, der nächste auf den 30. Oktober folgende Sonntag anerkannt. Es steht zu erwarten, dass sämtliche Kirchenregierungen diesem Beschluss Folge geben werden, wie dies in Hessen-Darmstadt, Braunschweig und Sachsen-Weimar bereits ausgefürt oder eingeleitet ist. Auch das württembergische Kirchenregiment hat die Geneigtheit ausgesprochen, die Verlegung der Reformationsfeier vom Sonntag nach dem 24. Juni auf den Sonntag nach dem 30. Oktober im kirchengesetzlichen Wege einzuleiten. Der Einfürung eines nationalen Buß- und Bettages stellten sich nicht allein dadurch besondere Schwierigkeiten entgegen, dass in Ländern mit konfessionell gemischter Bevölkerung der statliche Schutz für einen andern Wochentag als den bisherigen nicht one weiteres gesichert ist, sondern noch mehr dadurch, dass seitens der süddeutschen Kirchenregierungen ebenso bestimmt an einem Sonntag festgehalten wurde, wie die norddeutschen Bedenken trugen, den herkömmlichen Wochentag aufzugeben. Auch gingen die Ansichten darüber auseinander, ob ein Tag in der Fastenzeit oder in der Zeit um Advent sich mehr eigne. Dessen ungeachtet kam schon 1878 ein Beschluss zu stande, welcher das Bedürfnis eines nationalen Buß- und Bettags anerkannte, unter Freigebung des Fortbestehens anderer Territorial-Bußtage neben jenem, für den gemeinsamen Bußtag den letzten Freitag im Kirchenjar vorschlug und die Kirchenregierungen ersuchte, den gesetzlichen Schutz seitens der statlichen Faktoren herbeizufüren, auch dem Wunsch Ausdruck gab, dass er von dem gesamten deutschen Volke, one Unterschied der Konfession, gemeinsam gefeiert würde. Seither hat der preußische Kultusminister dem Plane wegen Einrichtung eines gemeinsamen Buß- und Bettages jede tunliche Förderung zugesagt, die preußische Generalsynode hat sich für die Verlegung desselben auf den letzten Freitag des Kirchenjares ausgesprochen, desgleichen die Synoden von Nassau und Schleswig-Holstein. Auch die Äußerungen der Kirchenregierungen in Nord- und Mitteldeutschland lauteten, wenn auch teilweise unter dem Vorbehalt gemeinsamen Vorgehens, zustimmend. Es konnte daher bei erneuter Verhandlung (1880) konstatirt werden, dass eine vorläufige Vereinbarung für die evangelische Kirche in Nord- und Mitteldeutschland in Aussicht stehe, falls die Sicherung des statlichen Schutzes nicht ausbleibe, und ist die Angelegenheit von neuem bei den Kirchenregierungen in Anregung gebracht worden.

Die Revision der lutherischen Bibelübersetzung kam auf Anlass größerer deutscher Bibelgesellschaften zuerst 1861 zur Sprache nach Referaten von Nitzsch und Harleß. Zunächst wurden sämtliche Kirchenregierungen ersucht, sich gutachtlich über das Unternehmen zu äußern. Die lebhafte Verhandlung von 1863 stellte erhebliche Meinungsverschiedenheiten darüber heraus, ob lediglich die Gewinnung einer einheitlichen Textesgestalt auf Grund der letzten Arbeit Luthers von 1545 oder zugleich eine schonende Berichtigung der lutherischen Übersetzung an einzelnen Stellen anzustreben sei, und dann, ob solche Rezension oder Revision des lutherischen Textes von den Kirchenregierungen selbst in die Hand zu nehmen oder nur das von der Cansteinschen Bibelanstalt in Verbindung mit an-

deren Bibelgesellschaften privatim anzufassende Unternehmen seitens der Behörden zu fördern sei. Die Mehrheit der Konferenz entschied sich dafür, von der Herstellung einer einheitlichen Textesgestalt auszugehen, dabei den rezipirten Text der Cansteinschen Bibelanstalt unter Berücksichtigung der Originalausgaben der Lutherbibel zugrunde zu legen, zugleich aber die Berichtigung solcher Stellen, bei welchen die Theologie über den abweichenden Sinn des Grundtextes einverstanden sei, nicht völlig auszuschließen. Nach Maßgabe dieser Beschlüsse setzte sich der preußische Oberkirchenrat zunächst mit der Cansteinschen Bibelanstalt und alsdann mit den Kirchenregierungen, in deren Bereich größere, selbst druckende Bibelgesellschaften sich befinden, in Verbindung. Infolge dessen wurden vorerst für Revision des Neuen Testamentes von den Kirchenregierungen in Preußen, Würtemberg, Sachsen und Hannover hervorragende Theologen der Cansteinschen Bibelanstalt zur Verfügung gestellt, und diese traten zu gemeinsamer Beratung nach gründlicher Vorbereitung derselben zu widerholten Malen in Halle zusammen. Schon im Jare 1867 konnte die Cansteinsche Bibelanstalt das revidirte Neue Testament durch den Druck zur öffentlichen Kenntnis bringen. Die von Kirchenregierungen und Sachverständigen eingehenden Beurteilungen dieses Entwurfes wurden von der Kommission nochmaliger Erwägung unterzogen und der so definitiv abgeschlossenen Arbeit erteilte die Eisenacher Konferenz 1868 in der Gestalt ihre Billigung, dass sie die Kirchenregierungen ersuchte, den Bibelgesellschaften die Verbreitung des revidirten Textes zu empfehlen. Bei ihrer äußerst vorsichtig und schonend vorgehenden Arbeit ging die Kommission so zu Werke, dass zur Wal zwischen verschiedenen Versionen Luthers selbst die einfache Majorität genügte, hingegen für die Annahme einer Änderung des Textes Luthers zwei Drittel der Stimmen erforderlich waren. Für die sprachliche und orthographische Seite der Arbeit bedient sich die Cansteinsche Anstalt des Rates angesehener Sprachforscher. Die günstige Aufnahme, welche das Neue Testament fand, — fast alle Kirchenregierungen billigten die Rezension und fast alle Bibelgesellschaften, einschließlich der englischen, ließen sie drucken — ermunterte die Konferenz nunmehr (seit 1870) auch die Revision des Alten Testamentes nach denselben Grundsätzen und auf änlichem Wege anzuregen. Bei dem größeren Umfang und der gesteigerten Schwierigkeit wurde die Zal der Mitarbeiter vermehrt und für die einzelnen Gruppen von Büchern Subkommissionen gebildet, bei denen die bedeutendsten alttestamentlichen Exegeten beteiligt waren. Als Proben der Arbeit gab im Auftrag der Bibelanstalt Prof. Riehm 1873 die Genesis, und Pfarrer Schröder 1876 die Psalmen heraus. Der Konferenz wurde bei jeder Zusammenkunft Bericht über den Fortgang der Arbeit erstattet und ließ sie es an anerkennendem Dank nicht fehlen. Als ihr 1880 berichtet werden konnte, dass der Abschluss der Revision des Alten Testamentes mit Einschluss der Apokryphen im Jare 1881 in Aussicht stehe, beschloss sie, der Cansteinschen Bibelanstalt den Wunsch auszusprechen, den revidirten Text vollständig zum Abdruck zu bringen, um vor der endgültigen Feststellung der revidirten Bibelübersetzung zur öffentlichen Beurteilung derselben Gelegenheit zu geben. Mit dieser 20järigen unter Anregung und Leitung der Konferenz vollzogenen Arbeit, wurde der deutschen evangelischen Kirche eine wertvolle Gabe gereicht.

Ein für die deutschen evangelischen Kirchen kaum minder bedeutsames gemeinsames Interesse hat die Konferenz gleich bei ihrer ersten Zusammenkunft (1852) in das Auge gefasst, nämlich aus dem reichen Liederschatz der evangelischen Kirche eine Auswal der besten Kirchenlieder in übereinstimmendem Texte zur Grundlage der verschiedenen Gesangbücher zu machen. Dem ersten Versuch in den „150 Kernliedern“ entsprach nicht ganz der praktische Erfolg, obwol die Arbeit anerkannten und sachkundigen Hymnologen übertragen war. Der von Vilmar, Bähr, Wackernagel, Daniel und Geffken bearbeiteten, 1853 von der Konferenz gutgeheißenen und den Kirchenregierungen als gemeinsame Grundlage neu herzustellender Landesgesangbücher oder als Teil bestehender Gesangbücher empfohlenen Sammlung ist zwar die wolverdiente Würdigung, teilweise auch die Verwertung nicht versagt worden. Auch wird das zu diesem Gesangbuch gehörige

Choralbuch, bearbeitet von Tucher, Faißt und Zahn geschätzt. Allein ein Gemeingut der Kirchen sind die „Eisenacher Kernlieder" nicht geworden. Zum teil mag die Ursache darin liegen, dass die Auswal sich zu eng auf die älteren Perioden des Kirchenliedes beschränkt hat und auch die Redaktion im einzelnen zu sehr die Gewönung und das Bedürfnis der gottesdienstlichen Gemeinde gegen die Rücksicht auf das Original zurückstellte. Außerdem fehlte der praktische Anhalt für seine weitere Verbreitung.

Später wurde derselbe Gedanke auf einer mehr praktischen Grundlage wider aufgenommen. Die Errichtung des deutschen Reiches legte es nahe, der gesamten unter den Fanen stehenden evangelischen Jugend des Vaterlandes ein Gesang- und Gebetbuch in die Hand zu geben, welches das beste aus den überlieferten Zeugnissen des inneren Lebens der Kirche zusammenstellte. Das preußische Militärkirchenbuch hatte bereits eine große Verbreitung, bedurfte aber um allgemeine Aneignung zu finden, der Umarbeitung. Auf Antrag des braunschweigischen Konsistoriums verhandelte die Konferenz 1878 über Herstellung und Einfürung eines Militär-Kirchenbuches für den evangelischen Teil des deutschen Heeres. Wenn dabei die großen der Ausfürung entgegenstehenden inneren und äußeren Schwierigkeiten zum vollen Ausdruck kamen, so erteilte doch schließlich die Konferenz einer Kommission von 5 Mitgliedern, welche mit der Befugnis der Kooptation ausgestattet wurde, den Auftrag, den Entwurf eines gemeinsamen Gesang- und Gebetbuchs für den evangelischen Teil des deutschen Heeres auf Grund des preußischen Militärkirchenbuches unter Berücksichtigung der von den preußischen Militärpfarrern Rogge und Frommel mitgeteilten Änderungsvorschläge, sowie der 150 Kernlieder, der in Süddeutschland etwa besonders gebräuchlichen Lieder und der in bewärten Militärkirchenbüchern enthaltenen Gebete festzustellen und dem Präsidium zur Mitteilung an die Kirchenregierungen zu überweisen. Der hiernach von der Kommission ausgearbeitete und als Manuskript gedruckte Entwurf lag der Konferenz von 1880 vor; derselbe wurde, unter dem Vorbehalt einer nochmaligen letzten Revision im einzelnen durch eine Kommission, als vom kirchlichen Standpunkt für den in Aussicht genommenen Zweck geeignet anerkannt, den Kirchenregierungen die Unterstützung der Einfürung empfohlen und das Präsidium beauftragt, den fertig gestellten Entwurf dem Kaiser als dem obersten Kriegsherrn zur weiteren Veranlassung zu überreichen. Diese Beschlüsse wurden einstimmig gefasst in Bezug auf den Gebrauch im Kriege. Für den Gebrauch in Friedenszeit dissentirten innerhalb der Konferenz allein die württembergischen Abgeordneten, weil ihre Kirchenregierung dem Gebrauch des dortigen Militärgesangbuches in den Garnisonen den Vorzug gab. Einstimmig empfahl aber die Konferenz dahin zu wirken, dass bei vorkommender Revision der vorhandenen Landesgesangbücher auf die Aufnahme der 150 Lieder des Militärgesangbuches tunlichst in der hier angenommenen Fassung Bedacht genommen werde. In den Verhandlungen fand widerholt die Erwartung Ausdruck, dass das Büchlein, wenn in der Armee eingefürt, auch über deren Bereich zu einer größeren Gemeinsamkeit im Gebrauch der Kirchenlieder beitragen werde. Den 150 Liedern sind Gebete, Bibelsprüche und einige religiöse Volkslieder beigefügt.

Ein Rückblick auf die bisherige fast 30järige Entwicklung der Konferenz kann konstatiren, dass der regelmäßige persönliche Verkehr und vertrauliche Austausch zwischen den Kirchenregierungen je länger je mehr die Verständigung auch über schwierigere und tiefer eingreifende Fragen erleichtert und den Mut zu gemeinsamem Vorgehen gestärkt hat. Außerdem haben die gemachten Erfarungen, wie die festere Gestaltung der kirchlichen Rechtsordnung dazu gefürt, dass die Konferenz auf prinzipielle Diskussionen mehr theoretischer Art verzichtet und wenn solche dennoch in sie hineingetragen werden, sie nicht verfolgt, hingegen solchen Problemen, welche ein gemeinsames Handeln für gemeinsame Interessen fordern, mit wachsender Teilnahme und wachsendem Erfolge sich zuwendet. Daher fehlt es auch nicht an solchen, welche in ihrer stillen und gediegenen Arbeit einen fruchtbaren Keim für noch engeren Zusammenschluss der evangelischen Landeskirchen in Deutschland erblicken. Bei der völligen Freiheit der Entschließung,

welche die einzelnen Kirchenregierungen gegenüber den Beschlüssen der Konferenz bewaren, haben die anderwärts so scharf trennend wirkenden Gegensätze der Konfessionen und Parteien nur selten störend auf die Konferenz eingewirkt, aber an moralischem Gewicht, wenigstens im Kreise der mit ihrer Arbeit Vertrauten, hat sie gewonnen. **von der Goltz.**

Konfessionswechsel ist der Übertritt von einer christlichen Bekenntniskirche zur anderen. Den Ausdruck gleichbedeutend mit Religionswechsel zu gebrauchen ist inkorrekt. Für Deutschland hat bis dahin wesentlich nur der Wechsel zwischen den protestantischen Konfessionen und der römisch-katholischen praktisches Interesse, es wird daher bloß von diesem hier zu handeln sein.

Jeder Konfessionswechsel setzt eine rechtlich zugelassene Mehrheit nebeneinanderbestehender Konfessionen voraus; wo nur e i n e Konfession anerkannt, bezw. geduldet wird, da kann kein Wechsel der Konfession stattfinden. Die vorreformatorische Zeit kannte ihn aus diesem Grunde nicht; vielmehr wurde damals nicht bloß seitens der Kirche jede Abweichung von ihrem Bekenntnisse als Delikt aufgefaßt, sonach rechtlich nicht zugelassen, sondern ebendasselbe geschah auch statlicherseits. Siehe die Artikel „Apostasie“ Bd. I, S. 537, „Häresie“ Bd. V, S. 521, „Schisma“, „Gerichtsbarkeit“ Bd. V, S. 110. Erst als die evangelisch gesinnten Landesherren und hierauf auch das deutsche Reich (Augsburger Religionsfriede von 1555) dem vorreformatorischen Ketzerrechte die fernere Anerkennung versagten, und später das Reich (Westfälischer Friede von 1648) als allgemeine Einrichtung vorschrieb, daß unter gewissen Voraussetzungen Protestanten in katholischen und Katholiken in protestantischen Territorien ruhig und mit bürgerlichen Rechten geduldet werden müßten, konnten auch darüber sich Regeln bilden, wie bei dem Wechsel zwischen beiden Konfessionen zu verfaren sei. Näher ausgestaltet sind diese Regeln dann erst bei Entwickelung des modernen Toleranzprinzipes, nach welchem der Stat in den Kirchen bloß mehr oder minder begünstigte Genossenschaften erkennt und sie demgemäß rechtlich behandelt. S. den Art. „Toleranz“.

Zwar die römisch-katholische Kirche hat ihrerseits den vorreformatorischen Standpunkt festgehalten. Indem sie nach wie vor annimmt, die einzige bestehende Kirche zu sein, und alle gültig Getaufte als Mitglieder betrachtet, hat sie für den Gedanken des Konfessionswechsels keinen Raum, sondern charakterisirt den Übertritt zum Protestantismus als ein Verfallen in das Delikt der Ketzerei und des Schisma, den Übertritt vom Protestantismus als eine Rückkehr aus diesem Glaubensirrtum zur Erkenntnis der Warheit, bezw. als Unterwerfung unter die diese Warheit handhabende kirchliche Autorität. So nimmt sie denjenigen, der sich von ihr zu einer anderen Kirche wendet, in die Zucht (Medizinalstrafe) des Bannes, in welcher nach ihrer Annahme auch die geborenen Protestanten sind, und verlangt von demjenigen, der zum Katholizismus übertritt, daß er nicht bloß das katholische Glaubensbekenntnis ablege, sondern auch bekenne, als Protestant in der Sünde der Ketzerei gewesen zu sein, dadurch die Kirche beleidigt zu haben, nunmehr aber dieser Sünde reuig absagen, und die Strafe des begangenen Deliktes willig auf sich nehmen zu wollen, indem man die Absolution davon erbitte. Wenn zuweilen bei dieser sog. Abjuratio haereseos Formeln angewendet worden sind, die außerdem auch noch Verfluchungen, namentlich derer, durch die man in den Irrtum verfürt worden sei, enthalten, so beruhen diese nicht auf kirchlicher Nötigung, sondern auf Zweckmäßigfinden der die Abschwörung entgegennehmenden Priester. Belege und Litteratur s. bei Mejer, Kirchenrecht § 207, Not. 8; Richter-Dove, Kirchenr. § 249, Not. 4.

Die evangelischen Kirchen halten den Austritt aus ihrer Mitte für rechtlich vollkommen möglich, aber allerdings für eine Untreue; eine bestimmte Form für denselben haben sie daher gleichfalls nicht. Sobald sie, sei es durch ausdrückliche Erklärung des Austretenden, sei es vermöge konkludenter Handlungen desselben, wie z. B. daß er am Abendmal der andern Konfession, oder daß er regelmäßig an ihrem Gottesdienste teilnimmt, seinen Austritt erkennen, behandeln sie ihn seelsorgerisch nicht mehr als Mitglied; nur daß sie etwa noch über dem Abge-

fallenen beten. — Von demjenigen, der zu ihnen aus einer fremden Konfession herübertritt, verlangen sie niemals etwas der katholischen Abjuration änliches, vielmehr lediglich ein ihrer eigenen Lehrauffassung entsprechendes glaubwürdiges Bekenntnis, worauf sie ihn zum Abendmal als dem signum communionis zulassen. Manche Landeskirchen machen diese Zulassung, änlich wie katholischerseits die Absolution von der Häresie ein bischöflicher Reservatfall ist, so, aber doch nur im Interesse kirchenregimentlicher Aufsicht, von der Genehmigung des Superintendenten abhängig. Im Übrigen ist die Aufnahme ein pastoraler Akt. An der Prüfung des Bekenntnisses werden hin und wider auch die Gemeindevorstände beteiligt Vgl. Mejer a. a. O., Not. 10; Richter-Dove § 265, Not. 5; Hinschius, Die preußischen Kirchengesetze des Jares 1873, S. 172 ff.; Thudichum, Deutsches Kirchenrecht, 1, 50 ff.

Die Regelung des Nebeneinanders verschiedener Konfessionen, wie der Schutz der Gewissensfreiheit des Einzelnen, ist die Sache des States; demgemäß sind die Rechtsregeln auch über den Konfessionswechsel statliche. Das Verbot der Proselytenmacherei bedeutet heutzutage nur, dass (Preuß. Allg. Landr., Th. 2, Tit. 11, § 43 f.) „eine Religionspartei, die Mitglieder der anderen durch Zwang oder listige Überredungen“ nicht zum Übertritt verleiten, und dass „niemand unter dem Vorwande des Religionseifers den Hausfrieden stören, oder Familienrechte kränken“ soll. (Sonstiges Partikularrecht Mejer a. a. O. Not. 4; Richter-Dove Not. 1; Thudichum S. 41); in Österreich war bis 1868 den Protestanten überhaupt verboten, Katholiken zu bekehren. Um den Streit über die Urteilsfähigkeit des einzelnen Konvertiten tunlich auszuschließen, hat der moderne Stat allenthalben ein bestimmtes Alter gesetzt, vor welchem eine solche niemals und nach welchem sie, falls nicht positive Gegengründe vorliegen, immer als vorhanden angenommen wird, sog. Diskretionsjar (s. d. A. Bd. III, S. 631). Die Bedingungen der Aufnahme zu ordnen, überläßst er den Kirchengenossenschaften selbst; nur daß er etwa vorschreibt, niemanden aufzunehmen, der aus der Kirche, welche er verläßst, noch nicht ausgetreten sei. Allgemein hingegen ordnet er die Form dieses Austrittes, da ihm für seine statliche Praxis daran liegen muss, mit Sicherheit zu erkennen, ob er Jemanden noch, oder ob er ihn nicht mehr als Mitglied einer bestimmten kirchlichen Genossenschaft zu behandeln habe. Früher wurde dabei regelmäßig eine Erklärung des Austretenden an den bisherigen Seelsorger und zuweilen ein Entlassungsschein desselben gefordert. Das österreichische interkonfessionelle Gesetz vom 25. Mai 1868 und das preußische Gesetz betr. den Austritt aus der Kirche vom 14. Mai 1873 erfordern bloß noch eine Erklärung vor der Statsbehörde, durch welche der Austritt hierauf an die betreffende Kirche angezeigt wird. Die Ernstlichkeit des Schrittes wird, nach preußischer Ordnung, durch zwei Maßregeln gesichert. Einmal muss die Zuprotokollnahme der Austrittserklärung bei der kompetenten Behörde — dem Richter des Wonortes — mindestens vier Wochen vorher beantragt sein, und schon von diesem Antrage wird der Vorstand der Kirchengemeinde, welcher der Antragsteller bis dahin angehörte, benachrichtigt. Zweitens bleibt, damit nicht eine erhöhte kirchliche Gemeindelast leichtsinnige Austritte veranlasse, der Ausgetretene zu den vermögensrechtlichen Leistungen, welche auf der Kirchengemeinde-Angehörigkeit beruhen, noch ein Jar und zu Tragung außerordentlicher derartiger Baulasten noch zwei Jare verpflichtet. Partikularrecht s. bei Mejer a. a. O. Not. 6; Richter-Dove Not. 4 ff.; Hinschius S. 169 ff.; Thudichum S. 43 ff. **Mejer.**

Konfirmation. Mit der Taufe war in der apostolischen Kirche die Handauflegung als Vermittelung der Gabe des heil. Geistes verbunden. In der Nebeneinanderstellung Hebr. 6, 2, sowie in der Erzälung Apg. 19, 6 liegt die Möglichkeit, beides als gesonderte Akte zu fassen; und durch die Erzälung Apg. 8, 12—19 kann sogar diese Trennung und die Ansicht von der Handauflegung als einem apostolischen, nachher bischöflichen Vorrechte gefordert scheinen. Indessen zeigen diese beiden Erzälungen bei näherer Ansicht vielmehr ganz entsprechend der Voraussage Johannis und der Selbstaussage Jesu, sowie der apostolischen Geschichte, vgl. Apg. 2, 38, daß die Taufe one die Handauflegung und Geistes-

erteilung eine unvollendete gewesen: weshalb sich die protestantische Polemik nie zu der Erklärung hätte fortreißen lassen sollen, daſs es sich nicht um den heil. Geist, sondern nur um die besonderen Geistesgaben der apostolischen Zeit gehandelt habe. Wenn nach Apg. 8 eine christliche Taufe möglich war, bei welcher die Geistesmitteilung fehlte, so konnte diese nach Apg. 10, 44—48 auch vorangehen, so daſs dann die Taufe nur als die symbolische Vollendung jenes wesentlichen Vorganges nach außen erscheint. So ist auch die Geistesmitteilung nicht an die Handlung, welche der Apostel vollzog, gebunden, wenn sie auch in der Regel (vgl. die Timotheusbriefe) an das Amt gebunden erscheint, nur wol nicht an das episkopale im Unterschiede des presbyterialen. Ist die Taufe selbst freier verwaltet worden, so steht sie dann der johanneischen gleich, vgl. Apg. K. 8 u. K. 19 und der eigentümlich christliche Taufakt ist doch eben dann nur durch jene ergänzende Handlung vollendet.

So erscheint die Taufe auch noch in den ersten Jarhunderten, nur ist bald noch die Salbung eingeschoben. Tertullian beschreibt sie als in den drei Momenten, der eigentlichen Taufe, der Salbung mit dem heil. Öle und der Handauflegung als dem den heil. Geist herbeirufenden Segnen, verlaufend, so daſs das letztere die eigentliche Spitze des Ganzen ist. Die Einheit ist hier auch darin gewart, daſs alle drei Momente an die eine Person des Bischofs gebunden sind. Einen Anlaſs zur Unterscheidung und Scheidung beider Handlungen gab die Frage über die Giltigkeit der Ketzertaufe, sofern die Partei, welche die Taufe nicht widerholen wollte, doch die Handauflegung bei den Übertretenden für nötig hielt. Und wenn nun die Taufe selbst durch den niederen Klerus versehen werden konnte, die Handauflegung aber dem Bischof vorbehalten blieb, so lag auch hierin ein Anlaſs zur zeitlichen Trennung der beiden Handlungen, durch welche die zweite immer mehr einen selbständigen Charakter bekam. Hieronymus muſs der Bedeutung, die man ihr beilegte, gegenüber für die Taufe in die Schranken treten, und Augustin kämpfte bereits gegen eine Vorstellung von sakramentaler Wirkung der Handauflegung. Bei Innocenz I. ist denn auch schon eine zweifache Ölung, die der Taufe und die der Konfirmation, unterschieden. Was eigentlich für die Besonderheit des Konfirmationsaktes und für die Steigerung seiner Bedeutung entschied, das war das Interesse des hierarchischen Systems. Dies war das treibende Moment, welches allmählich den bischöflichen Firmungsakt zum zweiten Sakrament entwickelte, als welches ihn die Synoden von Lyon (1274) und Florenz (1439) bestätigt haben. Aus einem anderen Gesichtspunkte ward die Taufe verschlungen durch die konfirmirende Handauflegung bei den Katharern.

Das Sakrament der Firmung, die von der Sache confirmatio, vom Erfolge sigillum oder consignatio, von der Materie chrisma, von der Form impositio manuum oder unctio heißt, ist in der Ordnung der römischen Kirche das zweite. Die Handauflegung ist in demselben überwuchert von der Salbung, ganz entsprechend der alttestamentlich-priesterlichen Anschauung, welche ihr zugrunde liegt. Sie geschieht nur durch den Bischof, welcher sie nach Gelegenheit an einzelnen Orten seines Sprengels verrichtet; auch die alten Zeiten, Ostern, Pfingsten, Quatember, haben der Bequemlichkeit und Möglichkeit weichen müssen. An die Stelle eines früher hie und da vorkommenden besonderen Sakrariums ist der Hochaltar als Ort der Handlung getreten. Die Vormittagsstunden haben in der Regel die früher gebräuchliche Abendzeit verdrängt. Der Firmling muſs wenigstens das siebente Jar zurückgelegt haben. Eine geistliche Vorbereitung desselben ist mannigfach empfohlen, aber nicht so notwendig, wie die äußerliche durch Fasten, Harabschneiden u. s. w. Der Firmling hat in der Regel einen Paten, und erhält einen Firmungsnamen. Die eigentliche Handlung besteht nach dem grüßenden und betenden Eingange darin, daſs der Bischof mit dem Chrisma, dem hiezu am Gründonnerstage geweihten und zubereiteten Öle, als der Materie des Sakramentes, das Kreuzeszeichen durch den Daumen der rechten Hand auf der Stirne des Firmlings macht und hiezu spricht: signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis. Hierauf folgt ein leichter Schlag auf die rechte Wange mit dem Friedensgruße (von zweifelhafter Symbolik). Die Wirkung des Sakramen-

tes ist die Geistesmitteilung zum augmentum und firmitas justitiae, als Ausrüstung zum Kampfe des Lebens, ja im Gegensatze der Taufe als der Eintritt in die eigentliche Aktivität der gratia gratum faciens. Das Sakrament ist nicht schlechthin notwendig; als einen character gebend ist es unwiderholbar.

Die griechische Kirche hat das Sakrament dem Wesen nach wie die römische, aber sie läßt es durch jeden Priester und unmittelbar nach der Taufe erteilen, und bewart so auch hier alte Traditionen neben späterer Entwicklung in unvermitteltem Widerspruch.

Bei den Evangelischen ist das Sakrament von Anfang an durch die Lehre der Reformatoren und die Bekenntnisse als solches entschieden verworfen worden, und zwar aus dem zwiefachen Grunde, weil ihm die Merkmale des Sakramentes, Einsetzung Jesu und besondere Verheißung, fehlen, und weil es der Taufe Eintrag tue. Wenn Calvin besonders klar das letzte hervorgehoben, so hat Luther auch den hierarchischen Ursprung wol erkannt. Hiegegen kommen weder einzelne Privatäußerungen (wie bei Hyperius) noch das schonendere Verhalten der Reformation in einzelnen Orten und Ländern in Betracht. Wol aber zeigt sich von Anfang an, daß die Reformation nicht bei der Verneinung stehen bleibt, sondern an die Stelle des verworfenen Sakramentes etwas anderes nach evangelischen Grundsätzen stellen will. Und dies ist teils die Katechese der Jugend, teils ein evangelischer Konfirmationsakt. Wenn der letztere anfänglich nur von einer Minderheit angenommen wird, so ist daraus nicht unbedingt auf einen prinzipiellen Gegensatz der übrigen zu schließen; sondern die Schwierigkeit der Einfürung und Annahme erklärt sich aus dem übermächtigen Widerspruch gegen das römische Sakrament und alle Annäherung an dasselbe. Ja zwischen beide Arten tritt ein erkennbares Mittelglied ein, indem der Katechese vielfach eine abschließende Beziehung auf die erste Kommunion und eine derselben vorangehende Prüfung und ausgezeichnete Privatbeichte gegeben wird. Die evangelische Konfirmation selbst erscheint in der ältesten Zeit in Pommern (Bugenhagen), Kurbrandenburg und von hier aus in einem großen Teile des evangelischen Nordens, ferner in Straßburg und Hessen, und den von dem letzteren abhängigen Kirchenordnungen; reformirterseits in Genf und am Niederrhein. Überall ist die Handlung des sakramentalen Carakters entkleidet, die Ölung wider durch die fürbittende Handauflegung ersetzt, und der Akt selbst der eines Bekenntnisses des empfangenen Unterrichtes. Es wird sich kaum ein Unterschied in diesem Vorgehen zwischen der lutherischen und reformirten Seite durchfüren lassen; die strenge Ausprägung beider kennt in der Mehrheit den Akt nicht; und die Einfürung oder Festhaltung ist immer nur durch besondere Einflüsse hervorgerufen, unter welchen der Gegensatz gegen die Widertäufer (Bachmann) mit Recht hervorgehoben scheint. Wenn die reformirte Organisation oder die zu ihr neigende (Hessen) da und dort die Bedeutung für die Gemeinde hervorhebt, so ist andererseits offenbar auf lutherischem Gebiete der konservativere Geist mächtiger gewesen, und deshalb auch das Vorkommen massenhafter. Eine besondere Stellung hat die englische Hochkirche eingenommen, welche der römischen Einrichtung am nächsten geblieben ist, indem sie nur den Bischof oder seinen Mandaten ministriren läßt; wärend auch hier die Presbyterialkirche sich rein negativ verhält. Der evangelischen Konfirmationsidee hat Chemnitz ihren zusammenfassenden Ausdruck gegeben. Die Einrichtung aber hat sich bis gegen das Ende des 17. Jarhunderts nicht nur nicht weiter ausgebreitet, sondern ist sogar da, wo sie bestand, bis auf vereinzelte Ausnahmen wider verfallen. Hiezu wirkte schon das ursprüngliche Gegengewicht, der konfessionelle Gegensatz, infolge der Interimskämpfe in neuer Stärke, weiterhin die Zeiten des dreißigjärigen Krieges, und im allgemeinen die auf die große schöpferische Bewegung folgende Stockung, welche einen dort nur keimweise gesetzten Anfang nicht zu entwickeln geeignet war. Diese Fortbildung war dem Pietismus vorbehalten. Nach vereinzelten Vorgängen (wie von Heinsius in Frankfurt a/O.) war es Spener, der den Gebrauch in Frankfurt a/M. (1666) aus den Trümmern hervorzog. Und es war, als ob ein allgemeines Verlangen nur des Anstoßes bedurft hätte. So rasch begann die wider erweckte Einrichtung ihren Lauf durch

die evangelische Kirche. Einzelne fürten sie ein, die Obrigkeit gab ihren Beifall, und das Gesetz folgte nach; dies ist im allgemeinen die Weise der Verbreitung. Übrigens hat diese Widerbelebung oder Neueinfürung, um allgemein zu werden, das ganze vorige Jarhundert, ja einen Teil des gegenwärtigen bedurft, und ist nicht überall one Kampf geschehen. Die reformirte Kirche hat auch hier ununterschieden von der lutherischen, nur im ganzen später, sich dem beherrschenden Geiste gefügt. Speners Idee ist nicht ganz die altprotestantische; ihm ist die Konfirmation die Erneuerung des Taufbundes und selbsttätige Widerholung der Zusage desselben durch den Täufling in Bekenntnis und Gelübde; sie hat ihm vor allem eine erweckliche Bedeutung. Und entschieden tritt die Beziehung auf die Gemeinde zurück, daher er selbst nicht auf die Öffentlichkeit drang, und diese auch bis in unser Jarhundert da und dort der Handlung ferne blieb. Ein Gegensatz zwischen dieser Auffassung und der reformatorischen, bei welcher im ganzen der Schwerpunkt in die Katechese fiel, würde nur dann stattfinden, wenn dieser Erweckungsakt irgendwie das Sakrament der Taufe beeinträchtigen sollte. So lange die Erweckung aber lediglich im Bewusstwerden der Taufgnade besteht, ist sie dasselbe, was die Katechese sein soll, und ist durch die Feststellung der Reife, welche sich aus der letzteren von selbst ergibt, unmittelbar nahe gelegt. Die Kenntnis des Glaubens war das wenigste, was der Erstarrung des toten Werkes gegenüber zuerst gefordert werden musste, die persönliche Aneignung ist nur die vollere Erfassung desselben Zieles. Aber die Gefar lag allerdings nahe, dass durch die Betonung der persönlichen Aneignung und beziehungsweise der Gefülsform in derselben der Schwerpunkt der ganzen christlichen Lebensgeburt widerum von der Taufe in eine zweite Handlung falle, nur nicht in eine priesterlich-sakramentale, sondern in eine menschlich-selbsttätige. Dies ist auch die Geschichte der Auffassung und der Übung durch das vorige Jarhundert bis in das gegenwärtige gewesen. So sind aus den Konfirmanden Konfirmanten geworden; auch wurde hier zuweilen die Seite der Aufnahme in die Gemeinde in einer unevangelischen Weise betont, indem die letztere fast an die Stelle ihres Hauptes getreten war. Es konnte als eine Milderung der Abirrung erscheinen, wenn die Konfirmation dann als eine Ergänzung des durch den Mangel des Bewusstseins unvollendet gebliebenen Taufaktes gefasst wurde. Indessen hat die Konfirmation selbst tiefe Wurzeln in der evangelischen Gemeinde geschlagen, wenn auch eine reinigende Rückbewegung in ihrer Schätzung eingetreten ist. Das Ziel derselben kann kein anderes sein, als durch Auffassung und Art der Feier zu betonen, dass es sich in der Tat nur um Aneignung der Taufgnade handelt, und dass der Moment selbst in dem Vollzuge dieser Aneignung nur eine relativ höhere Bedeutung hat. Es wird in dieser Beziehung der Zusammenhang mit der ersten Kommunion immer wichtiger bleiben, als der Eintritt in die Gemeinde. Die Konfirmation soll ihren erwecklichen Charakter behalten, aber so, dass diese Erweckung nur auf dem Grunde der in der Taufe geschehenen Widergeburt gedacht wird. Gerade in dieser Rücksicht ist sie, indem sie der persönlichen Entwicklung und Aneignung ihr Recht widerfaren lässt, doch als kirchlich geordneter Moment eine unschätzbare Schutzwehr gegen jede methodistische Verwechslung der Widergeburt und Erweckung, welche das Sakrament dem subjektiven Leben opfert. Ist ihre Bedeutung aber auf das rechte Maß zurückgefürt, und ihre Ableitung aus der Sakramentsgnade im Auge behalten, so werden auch die Bedenken vor der Unwarheit dieses vorgeschriebenen Erweckungsmomentes schwinden müssen; und gerade deswegen ist die allgemeine kirchliche Ordnung der Freiwilligkeit vorzuziehen.

Die allgemeine Voraussetzung der evangelischen Konfirmation ist die vorbereitende besondere Katechese, die Handlung selbst zerfällt in die zwei Hauptteile, das Bekenntnis und den mit der Handauflegung gegebenen Segen. Das Bekenntnis aber kann in drei Momente zerfallen: Prüfung, eigentliches Bekenntnis und Gelübde; diese Elemente sind nicht überall gleich ausgebildet; Prüfung und Bekenntnis können zusammenfallen. Sie treten am meisten auseinander da, wo die Prüfung eine nicht formulirte oder doch eine in katechetischer Form formulirte ist. Die pietistische und rationalistische Richtung hat die freie Prüfung vornehm-

lich begünstigt, wärend die reinere kirchliche Auffassung diese entweder ganz ausschließt, oder doch aus der Handlung selbst in den Schluſs der Katechese verlegt. Die Handauflegung hat keinen sakramentalen, sondern nur einen fürbittenden Charakter; sie ist daher auch von jeder andern kirchlichen Segnung nur relativ verschieden. Die Konfirmation ist ein Parochialrecht, die vereinzelt vorkommende Reservation für die Superintendenten evangelisch unzulässig, das Verhältnis zwischen dem Parochus und den Diakonen eine unwesentliche Frage. Als das niedrigste Alter der Konfirmanden erschien der evangelischen Kirche von Anfang an das 12. bis 14. Jar. Die Zeit der Handlung ist meist der Palmsonntag, Quasimodogeniti oder Pfingsten, daher dann der Unterricht (der vielfach mehrere Jare widerholt wird) in die Fastenzeit fällt; wo zweimal des Jares konfirmirt wird, daneben ein Herbstsonntag. Die Öffentlichkeit der Konfirmation in der Kirche hat die Privatkonfirmationen selbst als Ausnahmen meist verdrängt, doch streiten über das Maß derselben, zumal die Eingliederung in den allgemeinen Gottesdienst, noch hie und da, wie schon zu Speners Zeit, die zweierlei Rücksichten auf den Segen für die Gemeinde einerseits, und auf die Vermeidung eines Schauspiels andererseits. Überhaupt wird die formelle Behandlung der Konfirmation auf evangelischem Boden in gewissem Grade Adiaphoron bleiben müssen, das, nur innerhalb der Grenzen der richtigen Auffassung, nach Umständen geordnet werden kann. Die umfassendste Erörterung in der älteren Zeit gibt Chemnitz. Zu vergleichen ist vornehmlich Augusti, Denkwürdigkeiten u. s. w. VII, und Höfling, Das Sakr. der Taufe u. s. w. II, S. 347 ff., wo eine ebenso gesunde Auffassung als schöne Zusammenstellung über die ältere Geschichte in der evangelischen Kirche gegeben ist. Dem Bedürfnis einer allseitig eingehenden Monographie ist Bachmann entgegengekommen: Die Konfirmation der Katechumenen in der evangelischen Kirche, wovon der erste Band (Berlin 1852) die Geschichte der Einfürung u. s. w. in sehr reichem Materiale bietet. Ferner: Kliefoth, Liturg. Abhh. III, 1, 1856. Vgl. auch Palmer, Katechetik. **C. Weizsäcker.**

Konformisten, s. Nonkonformisten.

Konfutation, s. Augsb. Bekenntnis, Bd. I, S. 774.

Kongregation, s. Mönchtum.

Kongregationen der Kardinäle, s. Kurie, römische.

Kongregationalisten, s. Independenten, Bd. VI, S. 712.

Konkordanz, Concordantiae. Dieser Name, hergenommen von dem übereinstimmenden Vorkommen von Wörtern und Gedanken in einer Schrift, bezeichnet eine Zusammenstellung und Verzeichnung aller derjenigen Stellen, an welchen eines Wortes oder einer Sache in einer bestimmten Schrift Erwänung getan wird. Begreiflich läſst sich eine solche Konkordanz für jedes Schriftwerk anfertigen, meist aber sind sie nur für die heil. Schrift in Gebrauch. Hier unterscheidet man nun Verbal- und Real-Konkordanzen. Erstere haben es lediglich mit den Wörtern und Wortformen zu tun und geben nach Kapitel und Vers an, wo und wie oft ein Wort in der heil. Schrift sich findet; letztere gehen auf die Sachen und geben eine geordnete Zusammenstellung aller auf einen bestimmten Begriff bezüglichen Stellen. Beide sind von großem Nutzen, denn wärend die ersteren für den Grammatiker, Lexikographen und Exegeten unentbehrlich sind, gewären letztere für die Behandlung der biblischen Realien sowie für Dogmatik, Moral und praktische Theologie eine treffliche Hilfe. Die Anfertigung solcher Konkordanzen fällt schon ins 13. Jarhundert, wo Hugo de S. Caro (gest. 1263) ums Jar 1244 mit Beihilfe von Mönchen eine Konkordanz über die Vulgata anfertigen ließ (s. Bellarmin. de Script. eccles. ad ann. 1245 p. 247 sq.). Später verbesserten und vermehrten sie Arlotto de Prato (c. 1290, vgl. Trithem. de Script. eccles. p. 300) und Konrad von Halberstadt (im 14. Jarhundert, vgl. Sixt. Senens. Biblioth. Sanct. IV. Vossius de hist. lat. III, 11), welche auch die Partikeln (dictiones indeclinabiles) hinzufügten. Nach dem Muster dieser wurden dann hebräische Konkordanzen über das A. T., sowie griechische über die LXX und das

N. T. und weiter über fast alle neueren Übersetzungen angefertigt, von welchen
wir in Folgendem nur die bedeutendsten über den Grundtext, die LXX, Vulg.
und die luther. Bibel anfüren. Die erste hebräische Konkordanz verfertigte unter
dem Titel מאיר נתיב הנקרא קונקור דאנ שׂויש R. Isaak Nathan, gedruckt in der
Bombergischen Offizin zu Venedig 1523, Fol., Basel 1681, verbessert von Ma-
rius de Calasio, Rom 1620. Besser und geordneter ist J. Buxtorfi, Concor-
dantiae Biblior. Hebraic. Accesserunt novae concordantiae chaldaicae. Ed. J.
Buxtorf, fil. Basil. 1632, fol. Ein Auszug daraus: Concordantiarum hebr. et
chald. J. Buxtorfii epitome (cur. Chr. Rau.) erschien Berlin und Frankfurt
1677, 8°. Die von Buxtorf ausgelassenen Partikeln ergänzte Chr. Nolde, Con-
cordantiae particularum ebr.-chald., Kopenh. 1679, 4°, neu herausgeg. von
J. Gottfr. Tympe, Jena 1734, 4°. Die neueste und beste hebräische Konkordanz
ist von Jul. Fürst, Concordantiae librorum Vet. Test. sacrorum hebraicae at-
que chaldaicae secundum literarum ordinem et vocabulorum origines distincte
ornateque dispositae etc. Edit. stereot., Lips. 1840, fol. — Eine griechische
Konkordanz über das N. Test. und die LXX, von Euthalios von Rhodus ums
Jar 1300 angefertigt, ist verloren gegangen. Die erste gedruckte lieferte Xystus
Betulejus, Rektor und Bibliothekar zu Augsburg († 1554), u. d. Titel: *Συμ-
φωνια, ἡ συλλεξις της διαθηκης της καινης.* N. Testi Concordantiae graecae,
opus magno usui omnibus S. Scripturarum vere studiosis futurum, Basil. (Oporin.
1546), fol. Hieran schloss sich Henr. Stephanus, Concordantiae Ti. Ni. Grae-
colatinae, Paris 1594, Genev. 1600, fol., und weiterhin Erasm. Schmidt, N.
Testi graeci *Ταμεῖον* aliis concordantiae, Viteb. 1638, fol. Ed. P. Sam. Cy-
prian, Gothae 1717, fol., widergedruckt Glasgow 1819, 2 Bde. 8°. Eine eng-
lische Bearbeitung gab J. William, Concordance to the greek Text, with the
engl. version to each word; the principal hebrew roots corresponding to te gr.
words of the LXX, short critical notes and an index, Lond. 1767, 4°, und
Wilhelm Greenfield, Novi Testam. *Ταμεῖον* ex opera Schmidii depromptum,
Lond. 1830, 16°. Eine vollständige Umarbeitung des Schmid'schen Werks ist
Bruder, *Ταμιεῖον* s. concordantiae omnium vocum Novi Testamenti graeci, Lips.
1842, ed. 3. 1876, 4°. Ein Auszug hieraus: Schmoller, *Ταμιεῖον* oder Hand-
konkordanz zum griech. N. Testam., Stuttgart 1869, kl. 8°. — Über die LXX:
Concordantiae Vet. Testi. Graecae, Ebraeis vocibus respondentes. Authore Con-
rado Kirchero, Augustano, Francof. 1607, 2 Voll. 4°; Abr. Tromm, Con-
cordantiae graecae versionis vulgo dictae LXX interpretum, Amstelod. et Tra-
ject. 1718, 2 Voll. fol.; Schleusner, Thesaurus s. lexicon in LXX et reliquos
interpretes graecos et scriptores apocryphos V. T. 1821, 5 Voll. 8°. — Die
ältesten Konkordanzen über die Vulgata sind schon erwänt. Sie hießen Concor-
dantiae Majores, wenn sie sowol die Nomina und Verba (dictiones declinabiles),
als auch die Partikeln (indeclinabiles) enthielten. Solche Konkordanzen sind:
Concordantiae maiores, cum declinabilium, utriusque instrumenti, tum indecli-
nabilium dictionum, Basil. (Froben.) 1521, fol. Sacrorum utriusque Testamenti
librorum absolutissimus Index, quas Concordantias Majores vocant; tu vel Ma-
ximas appelles, licet, Basil. per Jo. Heruagium 1561, fol. Verbessert gab solche
Rob. Stephanus, Concordantiae Bibliorum utriusque Testamenti, V. et N., novae
et integrae. Quas revera Maiores appellare possis, Paris. 1555, fol.; Fr. Lu-
cas, Sacror. Biblior. vulgatae editionis concordantiae, Antwerp. 1617 und öfter
mit den Zusätzen des Hiob Phalesius. Eine neue Ausgabe der lat. Konkord.
soll von Ducripon, Paris 1838, 4°, erschienen sein, die mir aber nicht zu Ge-
sicht gekommen ist. — Die erste deutsche Konkordanz gab Konrad Agrikola, Nürn-
berg 1609, Fol., neu aufgelegt Frankf. a. M. 1632, 1640, verbessert und ver-
mehrt von Chr. Zeise, ebendas. 1658, 1674, der auch dazu einen Supplement-
band gab, 1664, 4°. Die beste und gebräuchlichste ist die von F. Lankisch, Con-
cordantiae Bibliorum Germanico-Hebraico-Graecae. Deutsche, Hebr. und Griech.
Concordanz-Bibel u. s. w., Leipz. und Frankfurt 1677, Fol. Weitere Auflagen
erschienen 1688, 1696, 1705, und vermehrt von Chr. Reineccio, Leipz. 1718.
Ein Auszug daraus erschien unter dem Titel: Concordantiae Bibliorum Ebraico-

et Graeco-Germanicae, magni Concordantiarum operis a M. F. Lankisch conscripti epitome, Lips. 1680, 4°. Hierher gehören auch Georg Michaelis kleine Concordanz mit F. A. Hallbauers Vorrede, Jena 1733, 8°; J. M. Otto, Biblisches Spruchregister nach alphabet. Ordnung aus den Schriften des A. und N. Test.'s, herausgeg. von J. G. Rubner, Sulzbach 1823, gr. 8°. — Unter den Realkonkordanzen sind hervorzuheben: Gottfr. Büchner, Bibl. Real- und Verbal-Concordanz, oder Inbegriff der Bibl. Gottesgelahrtheit, Jena 1750, 1757, 2 Thle. 4°. Dessen Bibl. Real- und Verbal-Handconcordanz, oder exeget.-homil. Lexikon, Jena 1740, 8°, nachher in mehreren Auflagen; die sechste, verm. und verb. von H. Leonh. Heubner, Halle 1840, 8°, seitdem die 14. Aufl. 1873; Joh. Christoph Beck, Vollst. bibl. Wörterb., oder Real- und Verbal-Concordanz u. s. w., Basel 1770, 2 Thle. Fol.; Gottfr. Joh. Wichmann, Biblische Handconcordanz zur Beförderung eines schriftmäßigen und fruchtbaren Vortrags beim Religionsunterricht und Bibellesen. Nebst Vorrede von Walch, Dessau und Leipz. 1782, 4°, 2. ganz umgearb. Aufl., Leipz. 1796, 2 Thle. 4°; neue unveränd. Auflage mit Vorrede von Kindervater. Ebendas. 1806, 2 Thle. 4°; H. Schott, Bibl. Handconcordanz oder Verzeichnis der in der hl. Schrift nach Luthers Übersetzung enthaltenen Wörter und Eigennamen u. s. w., Leipz. 1827, 8°.; Joh. Jac. Ohm, Bibl. Spruchconcordanz nach alphab. Ordnung berichtigt und vervollständigt von Chr. Liebegott Simon, Leipz. 1812, 2 Thle. 8°; Bibl. Hand-Concordanz für Religionslehrer und alle Freunde der hl. Schrift. Ein Hand- und Hilfsbuch beim Gebrauch derselben, Leipzig 1841, 8°; F. J. Bernhard, Biblische Concordanz oder dreifaches Register über Sprüche im Allgemeinen, Textstellen ꝛc., gr. 8°, Leipzig 1850—1851; J. G. Hauff, Biblische Real- und Verbal-Concordanz, 2 Bde., Lex.-8, Stuttgart 1828—1834; C. G. Haupt, Biblische Real- und Verbal-Encyklopädie, 3 Bde. 8°, Quedlinburg 1823—1827. — Auch für den arabischen Koran sind Konkordanzen angefertigt. Die erste erschien unter dem Titel: نجوم الفرقان. Nojoom ool Foorgan, an Indext o the Koran, Calcutta (1811) 4°; weit besser und brauchbarer dann: Concordantiae Corani Arabicae. Ad literarum ordinem et verborum radices diligenter disposuit Gustav Flügel, Edit. stereot., Lips. 1842, 4°.

Arnold † (Hauck).

Konkordate und Circumscriptionsbullen. Concordare aliquid kommt schon bei den Pandektenjuristen (Papinian. in l. 11, §. 11 D. Ad legem Jul. de adult. 48, 5) für „Etwas vereinbaren“ vor; concordata oder capitula concordata heißt damit übereinstimmend im Latein des 15. Jarhunderts „Vereinbarung, „Vertrag“: Hübler, Die Konstanzer Reformation und die Concordate von 1418, S. 164 f. So wurde der Ausdruck auch für die von der römischen Kurie bei Gelegenheit des Konzils von Konstanz mit den damaligen Konzilsnationen über provisorische Reformmaßregeln getroffenen Vereinbarungen angenommen, und wird seitdem vorzugsweise gebraucht für Vereinbarungen zwischen statlicher und kirchlicher Gewalt; obwol auch in anderen Anwendungen das Wort später gelegentlich noch vorkommt: wie z. B. ein ostfriesischer Landesvergleich von 1599 so heißt. Seitens der Kirche — der katholischen, denn die evangelische kennt bis jetzt dergleichen Vereinbarungen nicht — können Konkordate nicht allein vom Papste, sondern innerhalb ihrer Kompetenz ebensowol von den Bischöfen geschlossen werden, und es gibt eine nicht geringe Anzal der letzteren Art: s. darüber Schulte, Das kathol. Kirchenrecht, Th. 1 (1860), S. 503 f. und ergänzend Guil. Fink, De concordatis Diss. canon. (Lovan. 1879), § 1, Not. 2, und an beiden Orten die Litteratur. Gewönlich indes meint man mit dem Namen bloß die päpstlichen Vereinbarungen. Und über diese wird auch hier die Rede sein. Ihre Form ist heutzutage die eines durch beiderseitige Bevollmächtigte abgeschlossenen völkerrechtlichen Vertrages, dessen Inhalt alsdann, nach erfolgter beiderseitiger Ratifikation, von jedem der Abschließenden besonders, von dem State als Statsgesetz, von der Kirche als Kirchengesetz publizirt wird. Ob der Vertrag als Kon-

kordat ausdrücklich bezeichnet, oder ob er, wie der bayerische von 1817, der niederländische von 1827, der württembergische von 1857 und der badische von 1859 „Konvention“ genannt wird, ist sachlich einerlei. Bei verschiedenen Konkordaten hat zu den getroffenen Verabredungen gehört, daſs der Papst, sei es allen, sei es einigen der im Gebiete des konkordirenden States gelegenen Bistümern veränderte Abgrenzung gebe: dann ist dies durch eine demzufolge erlassene besondere Circumscriptions-, d. i. Abgrenzungsbulle geschehen; wie z. B. im Anschluſs an das französische Konkordat vom 15. Juli 1801 durch die Bulle Qui Christi domini vices vom 29. November desselben Jares, im Anschluſs an das bayerische vom 5. Juni 1817 durch die Bulle Dei ac Domini nostri Jesu Christi vom 1. April 1818. Es ist aber auch vorgekommen, daſs der mit Rom verhandelnde Stat — zuerst Preußen, später auch andere —, wärend er die Wideaufrichtung zerrütteter Diözesanverhältnisse wünschte, doch der Meinung war, den Abschluſs eines formellen Vertrages vermeiden zu sollen, weil sonst Verhandlungspunkte nicht hätten unberürt bleiben können, von denen vorauszusehen war, daſs man sich über sie nicht einigen werde. Die Statsregierung zog in solchen Fällen vor, die Circumscriptionsbullen unmittelbar, mittelst diplomatischer Note, zu erbitten, indem sie sich, sofern sie den gewünschten Inhalt haben werde, sie als Landesgesetz zu publiziren bereit erklärte; hierauf ward dieser Inhalt, der gewönlich in Etwas über die sonst gewönlichen Kontenta der Circumscriptionsbulle hinausgeht, mittelst weiteren Notenwechsels, etwa auch unter Zuhilfenahme persönlicher Besprechungen der Diplomaten, negociirt, und die selbst in ihrer Fassung noch von dem statlichen Bevollmächtigten überwachte Bulle demgemäß erlassen und demnächst als Statsgesetz veröffentlicht. Sie ist daher formell von einem Konkordate zu unterscheiden; materiell aber dokumentirt sie, ganz wie dieses, eine zwischen Stat und Kirche erfolgte Vereinbarung, sodaſs es ein unverwerflicher Sprachgebrauch ist, auch dergleichen Circumscriptionsbullen unter den Konkordaten zu begreifen. Man hat zwar einen innerlichen Unterschied darin finden wollen, daſs sie prinzipielle Punkte zu berüren vermeidet; aber auch ein Konkordat könnte dies tun und doch ein Konkordat bleiben. — Sammlungen der vorhandenen Konkordate und Circumscriptionsbullen sind die auch für ihre Zeit unvollständige „Vollständige Sammlung aller älteren und neueren Konkordate, nebst einer Geschichte ihres Entstehens und ihrer Schicksale“, von E. Münch (2 Thle., Lpz. 1830 u. 1831), und die vollständigere: Conventiones de rebus ecclesiasticis inter S. Sedem et civilem potestatem variis formis initae ex collectione romana, d. i. aus dem römischen Bullarium, a Vincentio Nussi excerptae (Mogunt. 1870).

Über die juristische Natur solcher Vereinbarungen und die mit derselben zusammenhängenden Fragen gehen die Ansichten auseinander. Es wird davon am richtigsten erst dann zu handeln sein, wenn zuvor eine Übersicht über die Geschichte der Konkordate gegeben sein wird. Wir beschränken uns dabei auf die speziell für Deutschland unmittelbares oder mittelbares Interesse besitzenden.

Wärend ihrer mittelalterlichen Machtentwickelung hat die Kirche über ihr Verhältnis zur weltlichen Gewalt eine Theorie ausgebildet, welche für Konkordate nur sehr beschränkten Raum bietet. Denn die Kirchengewalt, als die allein gottgeordnete und darum ewige, steht nach derselben schlechthin **über** den vergänglichen, aus menschlicher Willkür hervorgegangenen weltlichen Gewalten, die sie beaufsichtigt und beherrscht: das geistliche Schwert wird **von** der Kirche, das weltliche **für** sie und nach ihrem Befehle (ad nutum sacerdotis) gefürt. Die selbständige Mitwirkung des Kaisers dabei (et jussu imperatoris), welche Bernhard von Clairvaux noch statuirt, gab anderthalb Jarhunderte später (1302) Papst Bonifacius VIII. nicht mehr zu, sondern ließ, indem er in c. 1 de Major. et Obed. in Extrav. comm. Bernhards Ausspruch von den zwei Schwertern citirte, die angefürten Worte weg. Die weltliche Obrigkeit, sagt er, werde manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis verwaltet. Oportet autem gladium esse **sub** gladio et temporalem auctoritatem spirituali **subjici**

potestati. Nam veritate testante spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet et judicare, si bona non fuerit. Sic de ecclesia et ecclesiastica potestate verificatur vaticinium Hieremiae: „Ecce constitui te hodie super gentes et regna". Quicunque igitur huic potestati a Deo sic ordinatae resistit, Dei ordinationi resistit. Dies ist die Anschauung des Dekretalenrechtes, nach welcher die statliche Advokatie lediglich in der Dienstpflicht besteht, der Kirche, so oft sie es verlangt, exekutive Hilfe zu leisten; ein Konkordat also kaum anders als zu dem Ende vorkommen könnte, die Formen des weltlichen Gehorsams ein- für allemal zu bestimmen. Solcher Art sind, wenn man, was in den Quellen nicht geschieht, sie Konkordate nennen will, der den Lehnseiden, die von den katholischen Bischöfen bei ihrer Konsekration geleistet werden, augenscheinlich nachgebildete Eid Kaiser Otto des IV. von 1201 und 1209 (Pertz, Monum. 4, 205. 216), die Zusage Philipps von Schwaben von 1205 (Philippi promissa Papae, bei Pertz, Monum. 4, 208), daſs er alle ihre Rechte der Kirche lassen, einen von ihr Exkommunizirten alsbald in die Acht tun wolle rc. rc.; endlich Kaiser Friedrichs II. Angelobungen von 1213 und 1219 (Pertz, Mon. 4, 224. 231). Die in diesen und änlichen Versprechen enthaltenen Punkte sind im allgemeinen: daſs der Kaiser die geistlichen Walen kanonisch wolle geschehen, die Appellationen nach Rom frei lassen, daſs er dem Spolienrechte entsagen, in geistliche Dinge sich nicht mischen (spiritualia vobis — relinquimus libere disponenda), zur Ausrottung der Ketzerei hingegen weltliche Hilfe leisten und die Güter und Rechte der Kirche achten, schützen und erhalten wolle. Die Form ist einseitige Zusage in einem besondern Diplome, dem ein anderes Versprechen des Papstes nicht allemal korrespondirt und, auch wo dies der Fall ist, doch keine Einräumung kirchlicher Rechte enthält; sowie auch die beiderseitigen Zusagen niemals von einander abhängig gemacht werden. Es werden hier nicht gegenseitige Beziehungen von Stat und Kirche rechtlich geordnet, sondern der Stat, soweit man von einem solchen damals reden kann, erkennt die Unabhängigkeit der Kirche und seine eigene Unterordnung bloß an.

Auch das sogenannte Calixtinische oder Wormser Konkordat vom 23. September 1122, also älter als die genannten und noch aus der Zeit des Aufstrebens der Kirche, für welches der Name Konkordat gleichfalls erst später und nicht quellenmäßig ist, hat dieselbe Form und denselben Charakter. Der Kaiser entsagt aller bisher von ihm geübten Investitur mit Ring und Stab, räumt ein, daſs in den Kirchen seines Reiches Wal und Konsekration der Bischöfe frei seien, verspricht Rückgabe aller Kirchengüter und, sobald sie gefordert werde, für die Kirche weltliche Hilfe. Andererseits, der Papst gesteht keinerlei das kanonische Recht modifizirende Einwirkung dem Kaiser zu: nur sollen die deutschen Walen in seiner Gegenwart geschehen dürfen, nur soll der bereits Gewälte die Regalien vom Kaiser zu Lehn nehmen, in Deutschland bevor er, in den übrigen Teilen des Reiches nachdem er konsekrirt ist. Die beiden Diplome, in denen dies versprochen wird, erwänen keines das andere. Sie sind oft gedruckt, am besten bei Pertz, Monum. 4, 75; auch bei Münch a. a. O., 1, 18 und bei Nussi p. 1. —

Wie der Name „Konkordat" für die hier in Betracht stehenden kirchlichen Vereinbarungen, so beginnen auch sie selbst erst im 15. Jarhundert. Die Reaktion des Episkopalsystems (s. d.) gegen das kuriale und die Anfänge der Ausbildung des mittelalterlichen States zu einer der Kirche gegenüber selbständigen Macht waren in Wechselwirkung miteinander entwickelt, hatten endlich zu den Konzilien von Pisa (s. d.) und Konstanz (s. d.) gefürt und hier zuerst war die Kirche landeskirchlich gegliedert aufgetreten, indem das Konzilium sich, gegen die Intention der Kurie, in vier, später fünf „Nationen" teilte, deren jede, außer den zu Konstanz anwesenden Bischöfen, Äbten, Prälaten der betreffenden Landeskirche, aus den Abgeordneten der Fürsten und den zu ihr gehörigen Doktoren der Theologie und des Kirchenrechtes bestehend, sich als selbständig beratendes Kollegium mit bestimmter Geschäftsordnung konstituirt hatte und als Vertreterin der kirchlichen und statlichen Interessen des von ihr repräsentirten Volkes offiziell anerkannt war. Hübler a. a. O. S. 316. Solcher Na-

tionen bestanden eine deutsche, englische, französische, italienische und zuletzt auch eine spanische. Die deutsche, nachdem sie mit ihrem Verlangen, die Reformation vor der Wal eines neuen Papstes vorgenommen zu sehen, gegen die übrigen Nationen nicht hatte durchdringen können, vielmehr in der vierzigsten Session (30. Oktober 1417) das Konzilium achtzehn zu reformirende Punkte durch Generalbeschluß feststellte und zunächst (11. November 1417) Papst Martin V. wälte, dieser aber Tages darauf mit Kanzleiregeln hervortrat, die den bis dahin lautgewordenen Reformideen keineswegs entsprachen, überreichte ihm in den ersten Tagen des Jares 1418 eine Denkschrift, Advisamenta Nationis Germanicae super articulis juxta Decretum Concilii reformandis, exhibenda Dno Pap. SSmo, die sich in achtzehn Artikeln über den erwänten Beschluſs vom 30. Oktober verbreitete. Änliche Schritte taten auch die übrigen Nationen und veranlaſsten den Papst zu Ende Januar 1418, in einer der Ordnung der deutschen Advisamenta folgenden, an sämtliche Nationen gerichteten Antwort, Responsio D. P. Martini super reformatione capitulorum in Concilio per decretum statutorum per modum Advisament. data Nationibus, sich zu erklären. Er überging dabei den achten, die Kurialbehörden betreffenden Artikel mit Stillschweigen, meinte zum 13. Artikel, der das Recht des Konziliums zur Absetzung eines schlechten Papstes hatte fixiren sollen, er halte, wie auch die Mehrzal der Nationen, nicht dafür, daſs hierüber etwas Neues festgesetzt werde, und sprach zu den übrigen Punkten, wenn auch nicht one Einschränkungen und Modifikationen, seine Zustimmung aus. — Als nun über diese päpstliche Vorlage die Nationen nicht einig werden konnten, erbot sich Martin V. zu „Konkordaten“ mit jeder einzelnen Nation und schloſs drei dergleichen Abkommen ab: mit den Deutschen, mit den drei romanischen Nationen und mit den Engländern. Hübler S. 40 f.

Erstere beide Konkordate sind am 2. Mai 1418 publizirt und beinahe gleichlautend; sie sind gedruckt in v. d. Hardt, M. Oecumen. Constantiense Concilium ex ingenti Msptorum mole erutum, Francof. et Lips. 1700, Tom. I, p. 1055 sq.; Tom. IV, p. 1565 sq., und bei Hübler S. 164 f., 194 f. Das deutsche Konkordat auch bei Münch, vollst. Samml., Th. I, S. 20 ff. u. öfter. Sie schließen sich in ihrer allgemeinen Anordnung, sowie auch in einzelnen, aber nicht in allen Kapiteln, an die obige Vorlage an. Das englische Konkordat ist gedruckt bei v. d. Hardt, T. I, p. 1079 sq. und bei Hübler S. 207 ff. Es datirt vom 11. Juli 1418.

Was den Inhalt betrifft (Hübler S. 67 f.), so beschränkt Kap. 1, dem Verlangen der deutschen Denkschrift gemäß, die Zal der Kardinäle, bestimmt über ihre Qualitäten und die Art ihrer Ernennung; Kap. 2 beschränkt die päpstl. Reservate; Kap. 3 handelt von den s. g. Annaten (s. Abgaben k. Bd. I, S. 87) und Taxen, nach Anleitung von Art. 3—5 der deutschen Denkschrift. Den Franzosen, welche Annaten schon gar nicht mehr hatten zalen wollen, wird die Hälfte derselben auf fünf Jare erlassen, im englischen Konkordate werden Reservationen und Annaten mit Stillschweigen übergangen. Kap. 4 (deutsche Denkschrift Art. 6 und 7) erörtert, welche Klagsachen nach Rom zu ziehen seien, oder nicht. Kap. 5 schränkt die Kommenden ein; Kap. 6 ordnet an, daſs gegen Simonie auf dem forum Conscientiae eingeschritten werde, womit der besonders gegen den römischen Hof gerichteten 14. Forderung der Deutschen in Etwas genug getan war. Kap. 7 bestimmt, daſs Exkommunizirte vor ausdrücklicher Publikation des Bannes nicht gemieden zu werden brauchen. Kap. 8 schränkt die kurialen Dispensationen ein. Kap. 9 handelt vom Einkommen der Kurie, Kap. 10 beschränkt für Deutschland die Erteilung von Indulgenzen und annullirt die seit Gregors XI. Tode erteilten; für Frankreich wird über diesen Punkt nichts neues festgesetzt. Kap. 11 endlich charakterisirt für Deutschland und Frankreich dies alles als ein bloß auf fünf Jare gültiges, beiden Teilen an ihren Rechten unpräjudizirliches Provisorium, zu dem für Frankreich noch die Genehmigung des Königs vorbehalten blieb; die englische Uebereinkunft ist definitiv. — Diese und das deutsche Konkordat kamen sogleich, das romanische erst 1424 in Geltung. Hübler S. 253 f. Da aber

letztere beide eben bloß Provisorien konstituirten, so haben sie keine dauernde Bedeutung, sondern bildeten nur die Grundlage weiterer Verhandlungen.

Für solche brachte — seinem ganzen Verhältnisse zu dem Konzilium von Konstanz entsprechend — das von Basel (s. d. Bd. II, S. 121) den Anlass, indem es dem Papste gegenüber als selbständige Centralbehörde der Kirche sich gerirte und, nachdem eine anfängliche Differenz im April 1434 geschlichtet schien, seit seiner 26. Sitzung (31. Juli 1437) und der Bulle Doctor gentium vom 18. September desselben Jares, durch die es nach Ferrara verlegt werden sollte, in offenen Kampf mit ihm trat. Das Episkopalsystem war oder glaubte sich doch zu einer Macht gelangt, die es den Völkern zur Frage stellte, welcher von beiden Gewalten, dem Konzilium oder dem Papste, sie Obedienz leisten, zu welcher sie sich bekennen wollten. — Nach der damaligen Weltlage war die Entscheidung hierüber wesentlich in der Hand der Fürsten (s. die in meinem Lehrbuch des Kirchenrechtes 1869, S. 111, Not. 4 nachgewiesene Litteratur), und wärend König Karl VII. von Frankreich sich für den Papst entschied und dennoch gleichzeitig die zu Basel vor 1438 beschlossenen Reformationsdekrete durch die sogenannte pragmatische Sanktion von Bourges am 7. Juli 1438 (s. d.) annahm, erklärten für Deutschland zuerst die zur Wahl König Albrechts II. versammelten Fürsten die Neutralität (17. März 1438, Pückert, Die kurfürstliche Neutralität wärend des Baseler Konzils 1858) und hierauf, dem französischen Beispiele folgend, auf einem zu diesem Zwecke in Mainz gehaltenen Reichstage (26. März 1439) die Annahme einer Anzahl Baseler Reformationsdekrete. Ihr Instrumentum Acceptationis ist zuerst von Horix (Mainz 1763) und am besten in Koch, Sanctio pragmatica Germanorum illustrata, Argentor. 1789, 4°, gedruckt; sowie auch bei Münch Th. 1, S. 42 ff., s. auch Pückert a. a. O. S. 97 f. und mein Lehrbuch a. a. O. Not. 1. Der in Mainz recipirten Dekrete sind im ganzen 26. Aus der ersten Session das Dekret über die regelmäßige Widerkehr ökumenischer Konzilien; aus sess. 12: über Walen zu Dignitäten: aus sess. 15: über Synodal- und Provinzialversammlungen; aus sess. 19: über Juden und Neophyten. Ferner alle Dekrete der sess. 20 und 21: über die Zucht im Klerus, über den Verkehr mit Exkommunizirten, Suspendirten oder Interdizirten, über Art und Form des Interdiktes, über Ordnung der Appellationen, über die Annaten, über den Besitzesschutz einer Pfründe, über officium divinum, Chordienst und sonstige gottesdienstliche Ordnungen, das Verbot des sogenannten pignorare cultum divinum, sowie der Kapitelsitzungen zur Zeit der Messe und der Schauspiele in der Kirche. Aus der 23. Sitzung die Vorschriften über Zal und Qualität der Kardinäle, sowie die Vermeidung von Walen, durch welche die Kirche verwirrt werden könnte, die Aufhebung der Reservationen und einer bestimmten, den Beweis dabei betreffenden Clementine, ferner aus der 30. Session über das Abendmal, aus der 31. endlich über Kollationen, Qualifikation und Ordo der Priester und nochmals über Appellationen.

Papst Eugen IV. billigte weder den französchen noch den deutschen Schritt, konnte aber keinen von beiden ungeschehen machen und regte in Deutschland, wo unter den Kurfürsten damals jenes Mitregieren im Reiche begann, das die zweite Hälfte des 15. Jarhunderts bezeichnet, durch Absetzung zweier entschiedener Anhänger des Konziliums, der Kurfürsten-Erzbischöfe von Trier und Köln, nur um so entschiedeneren Widerspruch auf, infolge dessen auf einem Tage zu Frankfurt (21. März 1446) zunächst alle Kurfürsten sich zu den vier Forderungen an den Papst vereinigten: dass er die erwänten Absetzungen kassire, den zu Konstanz und Basel ausgesprochenen episkopalistischen Grundsatz über seine Unterordnung unter das Generalkonzilium anerkenne, ein solches zum 1. Mai 1447 in eine von fünf genannten deutschen Städten zur Entscheidung der „des Papsttums wegen" in der Kirche entstandenen Zwietracht berufe, und die zu Mainz 1439 acceptirten Baseler Dekrete in einer Bulle anerkenne und bestätige. Unter dieser Bedingung boten sie ihm Gehorsam, sonst aber Abfall zum Konzilium oder, wie man es in Rom verstand, zu dem Gegenpapste Felix V. an und baten den seit 1440 zur Regierung gekommenen König Friedrich III. um seine Vermittlung. (S. ihre Er-

klärung in Müllers Reichstagstheatrum, Th. 1, S. 278 und Gudeni, Corp. diplom. anecdot., 4, 290). Friedrich erklärte sich bis auf die eventuelle Drohung, zu der er die Fürsten unberechtigt hielt, einverstanden und machte durch seinen Sekretär Aeneas Sylvius Piccolomini, den er mit den kurfürstlichen Gesandten nach Rom gehen ließ, dem Papste bemerklich, daſs die Restitution der abgesetzten Erzbischöfe und die Anerkennung des Konstanzer Beschlusses über regelmäßige Widerholung der Generalkonzilien (decr. Frequens) zur Abwehr eines allgemeinen Abfalles der deutschen Kirche zu Felix V. nötig sein werde, wodurch er ihn veranlaſste, sich im allgemeinen zustimmig zu erklären und weitere Verhandlungen durch einen zu der für den September d. J.'s bereits angesetzten Frankfurter Diät abzusendenden Legaten zu versprechen. Ein solcher erschien auch in Frankfurt. Gleichzeitig jedoch hatte das Baseler Konzilium Legaten geschickt, und anfangs hatten diese das Übergewicht: bis die kaiserlichen Gesandten, und namentlich Aeneas Sylvius, es — nicht one Bestechung von Mainzer Räten — dahin brachten, daſs der Entwurf einer Modifikation obiger vier Forderungen zur Proposition kam, in welchem nicht Kassation der geschehenen Absetzungen, sondern bloß Restitution der Abgesetzten, die Berufung eines neuen Konzils, aber one die ausdrückliche Bemerkung, daſs es entscheiden solle, und die Sanktion der in Mainz acceptirten Baseler Dekrete, aber mit der vom Papste zur Bedingung gemachten Klausel gefordert ward, daſs für die dem römischen Stule dadurch erwachsenen Verluste die deutsche Nation ihm „eine Widererstattung tun solle“, was übrigens in Bezug auf das Dekret der 21. Session über die Annaten bereits zu Basel selbst beschlossen gewesen war. (S. den modificirten Entwurf, die sog. Concordata principum Francofordensis, bei Würdtwein, Subsid. diplomat., 9, 70, und über das angefürte Baseler Dekret die Rede der vom Konzilium an den Papst geschickten Gesandtschaft vom 14. Juli 1435 bei Mansi, Concill. XXX, 939. S. auch Gieseler, Kirchengeschichte, § 132, Not. ee.) Diesem Entwurfe nun trat die Majorität des Reichstages bei und übersandte ihn (Weihnachten 1446) nach Rom, wo die strengere theologische Partei zwar dagegen war, der Papst aber in vier Konstitutionen — einer an den Kaiser und die Fürsten, den übrigen in perpetuam rei memoriam — ihm genug tat. Die Bullen sind am besten gedruckt bei Koch, Sanct. pragm., p. 181 sqq., auch bei Münch, Th. 1, S. 77 ff. Zwei von ihnen, vom 5. und 7. Februar 1447, enthalten vorübergehende Bestimmungen, nämlich das Versprechen, die Erzbischöfe, wenn sie binnen bestimmter Frist ihm Gehorsam erklären würden, zu restituiren und eine Reihe von Dispensationen, Ratihabitionen und Indulten zur Ausgleichung der wärend jener sich nun abschließenden Periode kirchlicher Verwirrung eingetretenen Unordnungen. Zwei andere, beide vom 5. Februar, sind von bleibenderer Bedeutung, indem die erste die Berufung eines neuen Generalkonziliums innerhalb zehn Monaten verspricht, und das Decretum Frequens, indes nur sicut et ceteri antecessores nostri, a quorum vestigiis deviare nequaquam intendimus, anerkennt, — die andere aber und wichtigste — Ad tranquillitatem — sich mit den zu Mainz acceptirten Baseler Dekreten beschäftigt, hervorhebt, daſs ihre Modifikation auch in Deutschland von manchen Seiten noch gewünscht werde, auch über die dem römischen Stule zugesagte Entschädigung (recompensatio) noch verhandelt und ein Legat gesandt werden solle, um unter Vermittlung K. Friedrichs III. und der Kurfürsten von Mainz und Brandenburg über beide Punkte definitiv abzuschließen (finaliter concordare). Bis dahin jedoch, daſs dies geschehen, oder von dem zu berufenden Konzilium andere Bestimmung getroffen sein werde, gestatte der Papst als Indulgenz (interim indulgentes), daſs alle die, welche jene Dekrete bereits angenommen haben oder künftig annehmen wollen, dieselben beobachten. — In einer gleichzeitigen fünften Bulle (c. Decet, vom 8. Februar), endlich die bei Müller S. 352, bei Münch hingegen nicht abgedruckt ist, spricht er aus, daſs, um Deutschland zur Einheit der Kirche und zu seiner Obedienz zu ziehen, er diese Konzessionen zwar habe machen müssen, damit jedoch doctrinae ss. Patrum aut S. Sedis privilegiis et auctoritati nichts vergeben haben, vielmehr was dawider sein könnte, weder geantwortet noch concedirt haben wolle. —

Gleich nach Erlaſs dieser fünf Bullen, welche mit dem Namen der **Fürsten-Konkordate** (concordata principum) bezeichnet zu werden pflegen, und nachdem ihm die Gesandschaft noch Obedienz geleistet hatte, starb Eugen IV.; sein Nachfolger P. Nikolaus V. aber bestätigte die erlassenen Konstitutionen sogleich. (S. die Urkunde bei Koch, Sanct. pragmat., p. 197.) Nussi hat diese Fürstenkonkordate überhaupt nicht.

Der versprochene Legat — Leg. a latere ad Nationem Germanicam nennt er sich — Kardinal Jos. de Carvajal ging nach Wien, wärend der zu gleicher Zeit (Juli 1447) in Aschaffenburg gehaltene Reichstag den Beschluſs faſste, daſs über die versprochene Entschädigung (provisio) auf dem nächsten Reichstage beschlossen werden solle, si tempore medio cum Legato non fuerit concordatum. Letzteres jedoch trat ein: es entstand zu Wien ein förmlicher, zwischen dem Kaiser Namens der deutschen Nation (pro Natione Alamannica, Germanica) und dem Kardinallegaten abgeschlossener Vertrag (Concordata) vom 17. Febr. 1448, der unter dem Namen des **Aschaffenburger Konkordates** bekannt ist, richtiger aber als **Wiener** Konkordat bezeichnet werden sollte. Er findet sich aus dem Originale abgedruckt bei Würdtwein, Subsid. diplom., 9, 78, ferner bei Koch, Sanct. pragm., p. 201. und bei Münch, Th. I, S. 88 ff. Sein Inhalt bezieht sich bloß auf die oben angefürte c. Ad tranquillitatem vom 5. Februar 1447, die übrigen vier Bullen der Fürstenkonkordate berürt er unmittelbar nicht. Die Konzessionen der genannten Konstitution aber bestätigt er, so lange nicht ein Generalkonzilium anders darüber bestimmen werde, vollständig, bis auf die beiden Punkte der Reservationen und Annaten, in denen er die versprochene Entschädigung durch Wideraufgabe der zu Mainz acceptirten und von Eugen IV. provisorisch bestätigten Baseler Dekrete und beinahe wörtliches Zurückgehen auf das zweite und dritte Kapitel des Konstanzer Konkordates von 1418, welche erst hiedurch die Bedeutung eines Definitivums erhielten, beibringt. Die dabei angenommenen Modifikationen der Bestimmungen von Konstanz beziehen sich teils auf diese Abstreifung ihres Charakters als Provisorium, teils sind sie materieller Natur: unter den letzteren ist die bedeutendste die Einfürung der sogenannten päpstlichen Monate. Siehe darüber die Artikel Abgaben, kirchliche, Bd. I, 78 f., menses papales, Reservationen. Wegen eines in der Bestätigungsbulle vom 19. März 1448 (Nussi p. 15 mit falschem Datum), in welcher der Tenor des Wiener Vertrages wörtlich aufgenommen und als Kirchengesetz publizirt ward, sich findenden sinnentstellenden und nicht one praktische Folge gebliebenen Schreibfehlers s. Gieseler, Kirchengeschichte § 133, Not. d am Ende. Sowie daselbst Note f die Litteratur über die zu Ende des vorigen Jarhunderts besonders zwischen Spittler und Koch ausgekämpfte Kontroverse, betreffend die heutige Geltung des Wiener-Konkordates.

Dasselbe fand anfänglich bei verschiedenen Territorialherren Widerspruch. Aber die geistlichen Kurfürsten und der Erzbischof von Salzburg wurden durch Konzession des Indultes, in den päpstlichen Monaten ihrerseits die Stellenbesetzung zu haben, der Kurfürst von Brandenburg durch das Nominationsrecht für die Bistümer Brandenburg, Lebus und Havelberg, andere Fürsten durch andere Bewilligungen gewonnen (Gieseler a. a. O., Not. e, Koch, Sanct. pragm., p. 42, 44; Münch, Th. I, S. 141—200), und so das Winer Konkordat in dem Grade anerkannt, daſs man die Fürstenkonkordate darüber für lange Zeit vergaſs. — Das Verhältnis zwischen Stat und Kirche ist also, wie wir sehen, keineswegs alleiniger oder auch nur hauptsächlicher Gegenstand dieser ältern Konkordate; vielmehr wird darin überwiegend von solchen Ordnungen gehandelt, die innerhalb der Kirche gelten sollen, von deren Einfürung aber die Treue der Nation gegen den Papst abhängig gemacht war.

Dieselbe Entwickelung, welche sich dergestalt in Deutschland von 1439 bis 1448 vollzogen hatte, dauerte in **Frankreich,** wo sie, wie oben erwänt ist, schon 1438 auf dem Reichstage von Bourges begann, bis zum Jare 1516. — Rom erkannte die pragmatische Sanktion niemals an, hat sie hingegen widerholt für

nichtig erklärt: so schon 1439 bei Gelegenheit einer Gesandtschaft an König Karl VII., 1459 in der Versammlung aller christlichen Fürsten, welche Papst Pius II. zu Mantua hielt, 1471 durch eine Bulle P. Sixtus IV. (v. 1. Extrav. comm. De Treuga et pace 119). Hingegen blieb Karl VII. fest und legte z. B. gegen die Erklärung von 1459 im folgenden Jare (1460) Appellation an ein allgemeines Konzilium ein, dahingegen sein Nachfolger Ludwig XI. 1461 die pragmatische Sanktion aufhob (Raynaldus, Annal. Baron. ad 1461, Num. 118. Gieseler a. a. O., Not. kk), diesen Entschluss jedoch, als er seine politischen Zwecke dadurch nicht in gehofftem Maße gefördert fand, gegen den Widerspruch des Parlamentes nicht aufrecht erhielt und dadurch einen so schwankenden Zustand herbeiführte, dass zwischen Anerkennung und Nichtanerkennung der pragmatischen Sanktion die französische Praxis völlig im Unklaren war. Auf dem in Reaktion gegen das französich-deutsche Unternehmen eines Generalkonzils zu Pisa (September 1511) von P. Julius II. (1512) berufenen und von Leo X. fortgefürten fünften lateranensischen sogenannten Generalkonzilium ward in der vierten Sitzung (10. Dezember 1512) die Sanktion von neuem für null erklärt, hierauf aber von Papst Leo und König Franz I., nach einer im Dezember 1515 stattgehabten persönlichen Verabredung zu Bologna ein Konkordat geschlossen, welches Franz am 18. August 1516 unterzeichnete, das Lateran-Konzilium am 19. Dezember desselben Jares an- und in seine Schlüsse aufnahm, und der König hierauf, gegen den Widerspruch des Parlamentes und der Universität von Paris, als Landesgesetz durchsetzte (s. die Belegstellen bei Gieseler, Kirchengesch., § 135, Not. u). — Über seinen Inhalt genügt zu erwänen, dass er im allgemeinen mit dem der deutschen Konkordate von 1447 und 1448, einschließlich der nachgefolgten Konzessionen an die deutschen Territorialherren, identisch ist. — Die Form ist die eines Vertrages (conventio, tractatus), den der Papst in eine Bulle fasste und das Konzilium alsdann sich als Beschluss aneignete. Seinem ganzen Wesen nach ist dies Konkordat, wenn auch im Anfange des 16. Jarhunderts geschlossen, doch dem 15. Jarhundert zugewendet und man wird sagen dürfen, zugehörig. Es ist gedruckt bei Münch, Th. I, S. 219 ff., bei Nussi p. 20. Über die Geschichte s. noch Histoire contenant l'origine de la pragmatique sanction et des concordats in den Traités de droits et libertés de l'Eglise Gallicane, Paris 1731 fol., Tom. I, part. 2, p. 28 sq.

Noch in einem dritten Lande hängt das älteste vorhandene Konkordat mit dem Konzilium von Basel zusammen: in **Savoyen**. Allein die dortigen Verhältnisse haben auf Deutschland nicht zurückgewirkt. Ebensowenig die spanischen oder die portugiesischen aus dem 15. und 16. Jarhundert, weshalb sie hier unerwänt bleiben.

Aus dem 17. Jarhundert teilt Nussi p. 39 sq. einen Vertrag zwischen Ferdinand II. und Urban VIII. aus dem Jare 1630 mit, in welchem der Papst dem Kaiser als König von Böhmen alle kirchlichen Rechte an den in den vorausgegangenen „ketzerischen" Zeiten dort veräußerten und noch in Privathänden befindlichen Kirchengütern cedirt, gegen Einräumung einer an die Kirche zu zalenden Abgabe vom Salze. Andere Konkordate aus diesem Jarhundert sind nicht bekannt. Die des 18. Jarhunderts liegen in der Zeit zwischen 1727 und 1784, sind geschlossen mit der Republik Polen, dem Hofe von Piemont, der österreichischen Regierung in Mailand und Neapel, der bourbonischen in Neapel und Spanien, endlich mit Portugal, und gehören sämtlich dem Streben der römischen Kurie an, sich mit der nach französischem Muster sich vollziehenden Ausbildung des absoluten States abzufinden. Sie sind vollständiger als bei Münch gedruckt bei Nussi p. 48—138. Auch in Bezug auf sie gilt, dass sie für das deutsche Kirchenrecht one spezielles Interesse sind.

Von solchem Interesse ist dagegen dasjenige Konkordat, welches die Reihe der Konkordate des 19. Jarh.'s eröffnet: das französische von 1801.

Es war, wie die meisten seiner Nachfolger, durch die Zerstörungen hervorgerufen, welche die französische Revolution von 1789 für die Kirche im Gefolge

gehabt hatte, und war bestimmt, sie tunlich zu überwinden. Nachdem von F. Portalis die Discours, rapports et travaux inédits sur le Concordat de 1801, les Articles organiques etc. par Jean Et. Mar. Portalis, Paris 1845, herausgegeben worden waren, ist die Geschichte dieses Konkordates in neuerer Zeit besonders behandelt worden in den Mémoires du Cardinal Consalvi etc. avec une introduction et des notes par J. Crétineau-Joly, Par. 1864. 2 Bde., in Haussonville, L'Eglise Romaine et le premier Empire 1800—1814, Paris 1868 sq., 5 Bde. (zuerst s. 1866 in der Revue des deux mondes erschienen), in Aug. Theiner, Histoire des deux Concordats de la République Française et de la République Cisalpine etc., Paris 1869, 2 Bde., und in Mejer, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage, Th. 1 (1871), S. 152—200. Es kann hier nicht die Absicht sein, die Gestaltung des französischen Kirchenwesens bis 1789 und seitdem bis 1800 näher zu erörtern. In den angefürten Schriften findet sich eine solche Erörterung. Am 25. Dezember 1799 hatte Napoleon das erste Konsulat definitiv angetreten, am 14. März 1800 wurde Pius VII. zum Papste gewält und am 24. März als solcher gekrönt, am 3. Juli konnte er in Rom einziehen, nachdem am 14. Juni die Schlacht von Marengo geschlagen war. Damals schon ließ (19. Juni) Napoleon durch den Kardinal Martiniana, Bischof von Vercelli, dem Papste Unterhandlungen zur Herstellung der Religion in Frankreich anbieten: er wollte den großen Schritt zu einer Regierung tun, die auf eine Religion gestützt war und die Garantie gewinnen, sich von dem antirevolutionären Oberhaupte der katholischen Christenheit als Regent von Frankreich anerkannt zu sehen. Am 10. Juli antwortete Pius eingehend und es begannen Unterhandlungen, welche seit dem November 1800 in Paris zwischen dem Abgeordneten des Papstes Monsignor Spina und dem Abbé Bernier gefürt wurden. Napoleon forderte Reduktion der Bistümer von 158 auf 60, Resignation aller noch vorhandenen französischen Bischöfe, Nominationsrecht der Bischöfe für den ersten Konsul, Besoldung des Klerus aus der Statskasse und ausdrückliche Verpflichtung zum Gehorsam gegen die Statsregierung, Verzicht auf das verkaufte Kirchengut, Verzeihung für die Priester, welche sich wärend der Revolution verheiratet hatten, und Übertragung der Polizei des Kultus an den Statsrat. Spina hingegen verlangte, dass, unter Aufhebung aller widersprechenden Gesetze, die katholische Religion zu der des States erklärt und auf ihr Bekenntnis die Konsuln verpflichtet würden. — Die Verhandlungen schritten langsam fort, und als Napoleon einen von Spina und Bernier gearbeiteten, von Talleyrand angenommenen Entwurf nach Rom gesandt hatte, dort aber wider zeitraubenden Erörterungen unterworfen sah, verlangte er (13. Mai 1801) augenblickliche unveränderte Annahme oder Abbruch der diplomatischen Beziehungen. Cacault, der nicht lange vorher in Widerausnahme diplomatischer Verbindungen mit Rom dorthin geschickt worden war, wurde auch in der Tat abberufen. Auf seinen Rat aber ging gleichzeitig der Statssekretär Consalvi selbst mit den ausgedehntesten Vollmachten nach Paris, wo er am 20. Juni ankam und nach einer schwierigen Verhandlung am 15. Juli mit den kaiserlichen Kommissarien Bernier und Josef Bonaparte das Konkordat abschloss, welches dann auch, wiewol nicht one Anstand, beiderseits ratifizirt wurde. In Rom war es von einer Kongregation begutachtet und nur mit Mühe durchgebracht worden; und dass er, um die Einheit der Kirche zu erhalten, im Nachgeben das Äußerste thue, sagt der Papst ausdrücklich (apostolicam potestatem ad ea omnia proferre [duximus] quae extraordinariae temporum rationes atque bonum pacis et unitatis Ecclesiae a nobis postulaverunt).

Das Konkordat ist in franz. Sprache, in Form eines Vertrags von 17 Artikeln verfasst, nach einem Eingange, der den Katholizismus zwar nicht für die Religion des States, aber für die der großen Majorität seiner Angehörigen erklärt. Es garantirt derselben zuerst Freiheit und Öffentlichkeit ihres Kultus, den es jedoch unter die allgemeinen Polizeigesetze stellt; verspricht dann eine neue Circumscription und verordnet die Abdankung der bisherigen Bischöfe; regulirt hierauf die künftigen Bischofsernennungen, bei denen es dem ersten Konsul das Nominationsrecht sichert, und ordnet den Eid der Treue an, welchen teils die

Bischöfe, teils die übrigen Geistlichen der Statsregierung zu schwören haben. Nachdem es die Formel des Kirchengebetes fixirt hat, stellt es eine neue, von den Bischöfen durchzufürende Parochialcircumscription in Aussicht, spricht aus, dass die Anstellung der Pfarrer bei den Bischöfen sein, aber nur auf solche Personen fallen solle, die vom Gouvernement agreirt sind, — dass die Bischöfe Kapitel und Seminar haben, aber keine Statsdotation dafür, dahingegen sämtliche nicht veräußerte Kirchen, soweit sie zum Gottesdienste nötig sind, ausgeliefert verlangen können. Endlich entsagt die Kirche den Rechtsansprüchen an ihr wärend der Revolution verkauftes Gut und der Stat verspricht den Bischöfen und Pfarrgeistlichen ein auskömmliches Gehalt, sowie er fromme Stiftungen zu ermöglichen verspricht. Zugleich werden die alten Rechte und Prärogativen der französischen Krone an der Kurie als dem ersten Konsul zukommend zwar anerkannt, jedoch festgesetzt, dass falls ein Akatholik in dies Amt kommen sollte, hierüber eine neue Verabredung getroffen werden müsse. — Am schwierigsten war die Einigung über die ersten Artikel, indem die Kirche nicht aufgeben wollte, dass der Katholizismus in Frankreich Statsreligion sei, der Stat nicht aufgeben wollte, dass die Kirche sich allen statlichen Polizeivorschriften, nicht bloß den allgemeinen, unterzuordnen habe. Endlich transigirte man in obiger Art, auf dem zweiten Punkte aber erst, als der Abschluss bereits im Moniteur angekündigt und nichtsdestoweniger durch Consalvis standhafte Weigerung noch einmal in Frage gestellt war.

Die Form der Ratifikation seitens des Papstes war, wie bei den früheren Konkordaten, dass er den Vertrag seinem ganzen Inhalte nach, lateinisch, in eine Bulle vom 13. August — Ecclesia Christi — aufnahm und dadurch seine Normen zum Kirchengesetz für Frankreich machte. Er rechtfertigte darin zugleich den Schritt. — Napoleon genehmigte in gewönlicher Form, und am 10. September 1801 wurden zu Paris die Ratifikationen ausgewechselt, worauf die Publikation in Frankreich folgendergestalt geschah. Am 8. April 1802 erging ein Statsgesetz (loi relative à l'organisation des cultes v. 18. Germinal an X.), in welchem das Konkordat (**nicht** die päpstliche Bulle) und zweierlei dazu gehörige „Organische Artikel" — des katholischen und des protestantischen Kultus — zusammen mit Gesetzeskraft promulgirt wurden. Diese organischen Artikel wollen eine Einfürungsverordnung sein, gehen aber dabei von Grundsätzen über den Einfluss des States auf kirchliche Dinge aus und fixiren dieselben, welche von der Kurie nicht anerkannt waren und niemals anerkannt worden sind: so dass vielmehr bis heute an ihrer Entfernung gearbeitet wird. In einem zweiten Erlasse von gleichem Datum wurden die Nuntiaturfakultäten des eben damals in Paris accreditirten Kardinals Caprara anerkannt. Nunmehr publizirte dieser Nuntius (apostolico nomine publicamus) unter dem 9. April 1802 die Ratifikationsbulle vom 13. August, ein Breve vom 29. November 1801, durch welches er Macht erhielt, die neuen Bischöfe zu instituiren, die versprochene Circumscriptionsbulle für Frankreich — Qui Christi Domini vices — sowie ein Indult für Reduktion der Festtage von gleichem Datum; und in ebensoviel Erlassen (arrêtés) vom 19. April 1802 wurden regierungsseitig diese Publikationen und die Eintragung der betreffenden Verordnungen in die Gesetzsammlung gutgeheißen (ordonné), jedoch „one Approbation der den gallikanischen Kirchenfreiheiten und Maximen widersprechenden Formeln und Klauseln". — Die gesammten Urkunden finden sich vollständig in Desenne, Code général Français, Tom. 10, p. 438—493; nicht so vollständig bei Münch, Th. 2, S. 11—21 und bei Walter, Fontes juris ecclesiast. (1862), p. 187—203. Nussi hat bloß den Vertrag.

Das Konkordat und die neue Circumscription wurden gültig innerhalb der durch die Friedensschlüsse von Luneville und Amiens festgestellten Grenzen von Frankreich, also auch für **Belgien**, das **linke Rheinufer** und die zu Frankreich gezogenen Teile der **Schweiz** und **Savoyens**.

Für die **italienische Republik** schloss Pius VII. mit Napoleon, als Präsidenten derselben, ein durch ihren Minister des Auswärtigen, Marescalchi, mit dem Kardinal Caprara zu Paris verhandeltes **besonderes Konkordat** vom

16. Dezember 1803, das vom Statsrate zu Mailand am 27. September approbirt, vom Papste am 29. Oktober, von Napoleon am 2. November desselben Jares ratifizirt wurde. Es ist eine Umarbeitung des französischen Konkordats, dessen 4., 6., 7., 10., 13. Artikel es wörtlich, andere in einer der Kirche, die in Oberitalien weniger als in Frankreich gelitten hatte, etwas günstigeren Redaktion enthält. Hier ist der Katholizismus wirklich für die Statsreligion erklärt, die Circumscription, die im Vertrage selbst festgestellt wird, weniger von der alten abweichend, den Kapiteln 2c. eine Statsdotation gesichert. Auch enthält es Bestimmungen über Punkte, die in dem Konkordate von 1801 nicht berürt und erst durch den damals schon ausgebrochenen Streit über die organischen Artikel angeregt waren: freier Verkehr der Bischöfe mit dem Papste, ihre Freiheit in Erteilung der Ordines, ihr Strafrecht über die Geistlichkeit, ferner die Verwaltung von Stiftungen, ihr Fortbestehen, die Militärfreiheit des Klerus, die Geltung der sogen. viva Ecclesiae disciplina; die kirchliche Censur und dass kein Geistlicher zur Einsegnung von kirchlich verbotenen Ehen gezwungen werden könne, wird ausdrücklich garantirt. — Dies Konkordat, dessen Münch nicht erwänt, findet sich italienisch bei Pistolesi, Vita di Pio VII, Roma 1824, Tom. 1, p. 175—181, lateinisch bei Nussi, p. 142. Über die Geschichte s. Theiner, Th. 2, und Mejer a. a. O. S. 196 f. — Es blieb gültig auch für das im Jare 1805 errichtete Königreich Italien.

Das sogenannte Konkordat von Fontainebleau oder zweite Konkordat Napoleons vom 25. Jan. 1813, welches er persönlich mit dem Papste verhandelte und abschloss, wider dessen Willen am 13. Februar als Reichsgesetz publizirte und am 25. März für Frankreich und das Königreich Italien mit den erforderlichen Ausfürungsverordnungen versah (Desenne, Code général a. a. O. p. 581. 583; Münch, Th. 2, S. 50), ist von Pius VII. als Konkordat niemals anerkannt, sondern stets nur für einen Präliminartraktat erklärt, indes auch als solcher von ihm mittelst eines Handschreibens an Napoleon und einer Erklärung an die damals bereits zu Fontainebleau wider versammelten Kardinäle, am 24. März 1813 zurückgenommen worden. Der Inhalt bezieht sich wesentlich auf die Konfirmation der Bischöfe; einige Bestimmungen, welche geringe Konzessionen zu Gunsten der Kirche enthalten, sind hinzugefügt. Der Vertrag ist jedoch niemals wirklich in Kraft getreten, da die napoleonische Herrschaft aufhörte. Vgl. Pacca, Denkwürdigkeiten, Bd. 3, S. 83—140; Haussonville 5, 199; Mejer a. a. O., S. 363.

Dahingegen versuchte man nach der Restauration, unter Aufhebung des Konkordates von 1801 und der organischen Artikel, ein neus, der Kurie, die doch nicht absolut für die Veränderung war, genehmeres Konkordat abzuschließen, und es ward darüber zu Rom von dem französischen Gesandten Grafen Blaccas d'Aulps mit dem Kardinalstatssekretär Consalvi unterhandelt. Auch kam ein Vertrag vom 11. Juni 1817 zustande, der an Stelle des Konkordates von 1801 und der organischen Artikel das von 1516 widerherstellt, die durch die Bulle vom 29. November 1801 aufgehobenen Bischofssitze zu repristiniren, durch eine neue Circumscription mit den noch bestehenden auszugleichen und die einen wie die andern mit liegenden Gründen und Stasrenten zu dotiren verspricht. Dadurch sollte der Glanz der Kirche wider hergestellt werden, und der König versprach (Art. 10), im Einverständnis mit dem Papste, alle in seiner Macht liegende Mittel anzuwenden, „damit die Unordnungen und Hindernisse aufhören, welche dem Besten der Religion und der Ausfürung der Kirchengesetze im Wege sind". Da durch Aufhebung der organischen Artikel zugleich die Protestanten ihren gesetzlichen Schutz verloren, so schien dieser Passus besonders gegen sie gerichtet zu sein. Die französische Regierung war nicht gemeint, ganz auf die Anschauungen des Konkordates einzugehen, legte es vielmehr in einem abschwächenden und die Stellung des States warenden Gesetzesvorschlag den Kammern vor. Niebuhr meldete am 3. Januar 1819 seiner Regierung, dass man an der Kurie hierüber bis zur Wut ungehalten, „dass es aber den römischen Statsmännern gesund sei zu erfaren, wie ihre antiprotestantischen Träume sich nicht realisiren". Es war in

dem Vertrage ausgemacht, dass nach erfolgter Ratifikation der Papst ihn in eine Bulle fassen werde. Hiezu kam es nicht, vielmehr wurde der Gesetzesvorschlag, als er in den Kammern und außerhalb ihrer den heftigsten Widerspruch fand (s. das Historische und die Litteratur bei Mejer a. a. O., Th. 2, Abth. 1, S. 148 bis 156), von der Regierung zurückgezogen und nie wider eingebracht. Für einen Teil der Praxis half man sich mit einem Wege, der die Kammern umging, und wartete im übrigen ab. In diesem provisorischen Zustande fristete das Konkordat ein Scheinleben bis zur Revolution von 1830; dann war von seiner Durchfürung nicht mehr die Rede und bislang ist es noch durch kein neues ersetzt worden; vielmehr gilt in Frankreich das von 1801. Gedruckt ist das Konkordat von 1817 bei Münch, Th. 2, S. 54 und verschiedenes andere darauf bezügliche daselbst S. 90 ff.

Zugleich mit dem letzterwänten französischen Konkordate wurde zu Rom der erste änliche Vertrag mit einer deutschen Regierung, der bayerischen, abgeschlossen und damit, jedoch — weil die Präcedentien nicht ganz dieselben gewesen waren — in etwas anderer Weise, auch hier derselbe Schritt getan, welcher in Frankreich schon 1801 geschehen war.

Der durch die Fürstenkonkordate und das Winer Konkordat begründete Zustand, wiewol in einer Praxis, welche die ersteren über das letztere bald vergessen hatte, war in Deutschland durch die Reformation und den Augsburger sowol wie Osnabrücker Frieden (1555, 1648) zwar modifizirt, aber nicht umgestoßen worden. Erst als im Frieden von Luneville die Grundsätze der Revolution über Säkularisirung des Kirchenguts vom deutschen Reiche adoptirt und im Reichsdeputationshauptschlusse vom 25. Februar 1803 in Anwendung gebracht wurden, zerfiel die alte katholische Kirche Deutschlands. Der 62. Artikel dieses Reichsgesetzes stellte eine neue auf reichsgesetzliche Art zu treffende Einteilung und Einrichtung des durch die französische Circumscriptionsbulle vom 29. November 1801 onehin schon geschmälerten und desorganisirten Gebietes der deutschen Diözesen in Aussicht, für welche der 35. Artikel eine „feste und bleibende Ausstattung der Domkirchen“ statsseitig zusagte. Bis dahin sollten „die erz- und bischöflichen Diözesen in ihrem bisherigen Zustande verbleiben“, die erzbischöfliche Würde von Mainz aber (Art. 25) auf die Kathedrale von Regensburg übertragen und als ihre Provinz alles dasjenige betrachtet werden, was von den alten erzbischöflichen Sprengeln Mainz, Trier und Köln seit dem Luneviller Frieden beim Reiche geblieben war, samt dem bayerischen Theile der Provinz Salzburg, also überhaupt das zu Preußen und Österreich nicht gehörige katholische Deutschland; denn diese beiden Staten wurden eximirt und wärend für Österreich von Alters her gesorgt war, sollten die preußischen Diözesen zunächst unter keinem Erzbischofe stehen. Diesen das neue Erzbistum Regensburg angehenden Teil des Reichsdeputationshauptschlusses erkannte der Papst indirekt an, indem er in einem Breve vom 1. Februar 1805 (Münch 2, 212) ebendasselbe verordnete. Es geschah wesentlich zu Gunsten des unter seinem nachherigen Titel Fürst-Primas bekannten Herrn von Dalberg. Mejer, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage, Th. 1 (1871), S. 141—152. 214 f.

Zuerst hoffte Pius VII. bei Rekonstruktion der katholischen Kirche in Deutschland auf ein Reichskonkordat, das lange erwogen wurde (Mejer a. a. O., S. 201 f., 221. 236 f., 329 f., 345) und dabei auf Napoleons Hilfe; als er sich hierin getäuscht fand und andererseits der Preßburger Friede, der Abschluss des Rheinbundes und die Niederlegung der deutschen Kaiserkrone auf Einigung mit dem Reiche als solchem die Aussicht verschloss, knüpfte er durch einen außerordentlichen Nuntius, Kardinal della Genga, den nachherigen Papst Leo XII., Unterhandlungen mit mehreren deutschen Einzelstaten an, um innerhalb ihrer Grenzen die katholische Kirchenverfassung durch Partikular-Verträge zu reorganisiren; von Juli 1806 bis September 1807 unterhandelte er mit Bayern (Mejer a. a. O. S. 242 f., 253 f., 316 f., 258. 320. 367. 375.; v. Sicherer, Stat und Kirche in Bayern 1799—1821 (1874), 112 f.), und als er hier zu keinem Resultate kam, vom 8. Sept. 1807 bis Ende Oktober mit Württemberg und Baden (Mejer

a. a. O., S. 264. 272 f., 384), und wenigstens mit Württemberg würde ein Konkordat abgeschlossen worden sein, in welchem dem Könige die Nomination der Bischöfe eingeräumt werden sollte, wenn nicht Napoleon Ende Oktober 1807 den Abbruch der Verhandlungen und della Gengas Übersiedelung nach Paris verlangt hätte, wo ein Gesamt-Konkordat mit den Rheinbundesstaten unter seinen Augen verhandelt und abgeschlossen werden sollte (Mejer a. a. O., S. 278 f. vgl. 233 f. 311. 315 f., 330 f. 370). Im Winter 1807—1808 wurde der Plan auch verfolgt, man kam aber nicht einmal bis zu einem Entwurfe; vielleicht weil Napoleon schon mit einem Gedanken umging, den er später durch den Fürsten-Primas in dessen Schrift „Von dem Frieden der Kirche in den Staaten der Rheinischen Konföderation“ 1810 in Anregung bringen ließ (Mejer a. a. O., S. 332. 343 f.) und durch welchen sein intendirter katholischer Einfluss auf Deutschland allerdings am besten gesichert gewesen wäre: nämlich der Erstreckung des französischen Konkordates von 1801 auf die Rheinbundstaten (Mejer a. a. O., 220. 236 f., 313. 331. 335. 347). Er selbst dehnte es auf die Niederlande, auf Cleve-Berg (Mejer a. a. O., 395 f.) und auf den Teil von Norddeutschland aus, den er am 13. Dez. 1810 mit Frankreich vereinigte, und gab dabei Aussicht, in Bremen und Hamburg Bistümer stiften zu wollen (a. a. O. 398); diese Veränderung ist aber kirchlich nur de facto ausgefürt, da sie die päpstliche Sanktion wegen des damals bereits eingetretenen Bruches zwischen Pius VII. und Napoleon nicht erhielt. Auch die durch Dalberg ausgesprochene Idee blieb unausgefürt und die Jare 1813 und 1815 fanden die katholische Kirche in Deutschland noch, wie das Jar 1803 sie gelassen hatte.

Nun waren neue Bischöfe nirgends, als etwa in Österreich, kreirt und der alte Episkopat zusammengeschmolzen; zur Zeit des Wiener Kongresses lebten (seit 7. November 1814) nur noch fünf Inhaber deutscher Bischofssitze und vier von ihnen mehr als siebenzigjärig: es war, wie der nachherige Erzbischof von Köln, Graf Spiegel, sagt, in der deutschen katholischen Kirche fast nichts mehr als die Glaubenslehre übrig: alles andere mußte „gleichsam von neuem aufgerichtet, wie aus Trümmern hervorgezogen und neu geordnet werden“. Die Kurie nun beabsichtigte keine neue Ordnung, sondern möglichst die Herstellung der alten. Sie forderte Restitution des status quo ante bellum, und für Deutschland insbesondere Herausgabe der seit 1801 und 1803 verloren gegangenen kirchlichen Güter und Einkünfte, namentlich auch der geistlichen Fürstentümer, sowie auch Redintegration des heil. römischen Reiches deutscher Nation und seines statskirchenrechtlichen Verhältnisses zu ihr. Nur darin unterschieden sich ihre durch Consalvi geltend gemachten Postulate von denen der Abgeordneten deutscher Domkapitel, welche unter dem Namen von „Oratoren der deutschen Kirche“ in Wien auftraten, dass diese Widerherstellung schlechthin forderten, die Kurie aber zu einer Neuumgrenzung und dabei Neugestaltung der Bistümer bereit war. Als sie mit ihren Forderungen nicht durchdrang, reservirte sie sich durch feierliche Protestation des päpstlichen Legaten vom 14. Juli 1815 alle ihre Rechte, was Pius VII. in einer Allokution vom 4. September desselben Jares bestätigend widerholte, zugleich die Hoffnung auf eine im römischen Sinne gedeihliche Unterhandlung mit dem Bunde aussprechend. Eine Idee, die man dann in Rom bis in das Jar 1816 festgehalten hat. Mejer a. a. O., S. 446 f. und II. 1. S. 25. 30. 35.

Indes schon im Februar des genannten Jares erklärte sich die Kurie bereit, mit Bayern doch auf Separatverhandlungen einzugehen. Die bayerische Regierung hatte den Gedanken eines Sonderkonkordates schon seit dem Frieden von Luneville und dem RDH.-Schluss von 1803 gehegt, war deswegen dem Reichskonkordate und auf dem Wiener Kongress dem von Wessenberg geplanten Bundeskonkordate entgegen gewesen, hatte in diesem Interesse im Sommer 1815 die diplomatische Verbindung mit dem Papste wider aufgenommen und ihrem Gesandten von Häffelin, einem ehedem liberalen Geistlichen, dem sie Vertrauen schenken zu können meinte, angewiesen, an der Hand eines schon im Sommer 1814 formulirten Konkordatsentwurfes, der an die nicht zustande gekommenen

Verhandlungen von 1806 folg., bei denen gleichfalls Häffelin tätig gewesen war, anknüpfte und deren ganz territorialistisches Gepräge festhielt, die Negoziation zu füren. Gemäß seiner desfallsigen Instruktion, die er im August 1816 erhalten hatte, entwarf H. alsbald eine Punktation: die Kurie aber antwortete mit einem von völlig entgegengesetzten Gesichtspunkten gearbeiteten Gegenentwurfe, in welchem sie die absolute Souverainetät der Kirche, ihr ausschließliches Recht, die Grenzen ihres so beherrschten Gebietes zu bestimmen und die unbedingte Pflicht des States, ihr ebensoweit gehorsam zu sein, zum Ausdrucke brachte. Wenn er hinzufügte, dieser Inhalt solle als Statsgesetz publizirt werden, so war das keine Konzession, sondern nur die Forderung der formellsten Anerkennung durch den Stat. Häffelin ließ sich in längeren römischen Verhandlungen bestimmen, diesen Entwurf befürwortend nach München zu senden (Dezbr.), mit dem Vorgeben: im wesentlichen genehmige er die Propositionen des States. Die Antwort erfolgte im Februar 1817, nachdem im Januar der Minister Montgelas gestürzt und das nach F. Wrede benannte Ministerium an die Stelle getreten war. Sie behauptete noch, wenigstens im allgemeinen, die bisherige statliche Haltung. Als aber der mindestens sehr ungeschickt operirende Gesandte im April einen neuen römischen Gegenentwurf befürwortete, der, wenn auch in Einzelheiten teils nachgiebiger, teils vorsichtiger, doch im wesentlichen dem Dezemberentwurfe gleichkam, ging man in München unter Fürung des Grafen Rechberg und v. Thürheim schon weiter in den Zugeständnissen als bisher; war insbesondere zufrieden, dass in Betreff der Privilegien, die der römischen Kirche in Bayern eingeräumt werden sollten, einfach auf das kanonische Recht Bezug genommen ward. Allerdings wollte man eine Reihe von Einzelheiten nicht einräumen, welche hiervon die Konsequenz waren, und in Bezug auf sie überschritt Häffelin seine vom 10. Mai datirte Instruktion positiv, als er am 5. Juni das Konkordat zu Rom wesentlich auf den römischen Grundlagen dennoch abschloss: aber immerhin war es keineswegs one allen Grund, wenn er behauptete, er habe sich an die erteilten Weisungen gehalten; denn bei ihren Widersprüchen kam es darauf an, auf welche Seite er trat. In München erkannte man jetzt erst, wohin man gelangt war. Den ganzen Sommer durch wurde über die Bedingungen, unter denen die Ratifikation erteilt werden könne, verhandelt. Anfangs schien mehr und mehr die Meinung siegen zu sollen, man müsse ausdrücklich die statlichen Majestätsrechte vorbehalten. Zuletzt siegte doch die auch von Häffelin vertretene Gegenmeinung des auswärtigen Ministers Grafen Rechberg, dass dieser Vorbehalt als selbstverständlich zu behandeln sei und nur in einer Reihe von Spezialpunkten dem State günstigere Bestimmungen verlangt werden müssen. Formell überließ die Regierung immer noch Häffelin den Abschluss, der Sache nach fürte sie diese letzten Verhandlungen (seit Sept. 1817) von einem one diplomatischen Charakter nach Rom gesendeten Bruder des Grafen Rechberg, der den alten Gesandten gegen den Versuch einer erneuten Überrumpelung auch glücklich schützte und den Endabschluss anfangs Oktober zustande brachte, wobei das Datum des Konkordates der 5. Juni geblieben ist. Am 24. Oktober ratihabirte der König, am 15. November publizirte der Papst mittelst einer Allokution die Konfirmationsbulle. Die Sprache der Konvention ist lateinisch, die Form der oben berürten französischen nachgebildet. Abdrücke s. bei Münch 2, 217 ff.; Nussi p. 146; Walter S. 204. Der stillschweigende Vorbehalt des States fand seinen Ausdruck, als, wie es ausgemacht worden war, das Konkordat als Statsgesetz publicirt wurde. Dies geschah erst mit dem „Edikte über die äußeren Rechtsverhältnisse des Königreichs in Beziehung auf Religion und kirchliche Gesellschaften“ (Beilage 2 zu Tit. 4, § 9 der Verfassungsurkunde) vom 26. Mai 1818, in welchem die Konkordatsbestimmungen nicht als für das Königreich, sondern bloß als für die Katholiken des Königreichs und bloß hinsichtlich der inneren Verhältnisse ihrer Kirchengemeinschaft gültig behandelt wurden. Diese organischen Artikel konnten der Kurie nicht unerwartet sein; dennoch gab man sich den Anschein, das zu meinen, und es entspann sich über dieselben ein dem französischen änlicher, bis heute nicht geschlichteter Streit zwischen der bayerischen Statsregierung und dem päpstlichen

Hofe über die eigentliche Bedeutung des Konkordates. S. dessen Geschichte jetzt in der angefürten Schrift von v. Sicherer, welche aus den Akten gearbeitet ist und alle wesentlichen Dokumente mitteilt. Meine um zwei Jare ältere (a. a. O. Th. 2, Abth. 1, 1872), one Benützung dieser Akten verfaßste Darstellung ist durch dieselben in allen wesentlichen Punkten bestätigt worden. Über den Inhalt des bayerischen Konkordates s. sogleich.

In Österreich blieben die älteren Zustände zunächst unverändert. Ebenso im Königreiche Sachsen. Mit den übrigen — sämtlich protestantischen — Staten Deutschlands wünschte die Kurie Konkordate zu schließen, um die der katholischen Kirche daselbst teils zu erhaltenden, teils wider zu gewinnenden Rechte in einer den Stat möglichst fest bindenden Rechtsform sicherzustellen. Es ist nicht richtig, was zuweilen behauptet worden ist, daſs sie ihrerseits Bedenken dagegen gehabt habe: s. darüber Mejer a. a. O., 1, 266. 273; 2. Abth. 2, 244. Auch die protestantischen Staten beabsichtigten anfangs den Abschluſs von „Konkordaten“. Hannover begann im April 1817 durch den Gesandten von Ompteda am römischen Hofe darüber zu unterhandeln, schon im Juli 1816 war als preußischer Gesandter mit der gleichen Bestimmung Niebuhr nach Rom gegangen, wiewol er die nächsten vier Jare noch one die nötigen Instruktionen zum wirklichen Beginn der Verhandlung blieb. Und auch die übrigen Bundesstaten, als sie in ihrer Mehrheit im März 1818 zu Frankfurter Konferenzen zusammentraten, beabsichtigten mit Rom über den demnächstigen Abschluſs eines „Konkordates“ zu beraten. Späterhin gab Preußen, noch ehe es seine Negoziationen begann, den Gedanken eines Konkordates auf und verlangte bloß eine Circumscriptionsbulle, worin Hannover ihm folgte. In beiden Fällen ging die römische Kurie von der Form des Konkordates ungern ab, gab aber nach. Dahingegen sie den Staten, welche heutzutage die oberrheinische Kirchenprovinz bilden, eine solche Bulle vielmehr freiwillig angeboten und ausgefertigt hat.

Preußen hatte, änlich wie Bayern, schon seit Sommer 1814 den Gedanken eines Abkommens mit Rom, das bei der Desorganisation der preußischen Diözesen unentbehrlich erschien, ins Auge gefaſst; auf dem Wiener Kongresse waren dann Hardenberg und Humboldt dem wessenbergischen Gedanken des Bundeskonkordates unter der Bedingung nahe getreten, daſs auch der evangelischen Kirche ihre Verfassung garantirt werde; nachher hatte der wider ausbrechende Krieg diese Gedanken in den Hintergrund gedrängt, aber schon im Juli 1815 von Paris aus wurde Niebuhr vom Statskanzler benachrichtigt, er solle, um ein Abkommen zu negoziiren, nach Rom gehen. Im Ministerium des Innern, zu welchem damals der Kultus gehörte, wurde die Angelegenheit durch Minister von Schuckmann persönlich und durch den Referenten für katholische Kirchensachen, Schmedding, im auswärtigen Ministerium, wo Niebuhrs Instruktion formell festzustellen war, durch den alten Geheimenrat von Raumer bearbeitet. Sie machten zu dem von Niebuhr zu verhandelnden „Konkordate“ einen Entwurf, bei welchem vielfach ein Memoire benutzt wird, welches Humboldt, jetzt Bundestagsgesandter, sich in Frankfurt von Wessenberg hatte geben lassen: ihre Idee war aber, daſs nur das Materielle des Abkommens in Rom festgestellt, dann aber Punkt für Punkt durch ebensoviele Statsgesetze zu gültigem Recht erhoben werden solle; denn nur innerhalb der landrechtlichen Gesichtspunkte möge man vorgehen. Schon hatten die beiden Ministerien sich zu dem gemeinschaftlichen Berichte vereinigt, mit dem der Entwurf an den Statskanzler gehen sollte, als (3. November 1817) ein besonderes Kultusministerium von dem des Inneren abgezweigt und dadurch mit der Sache an Schuckmanns Stelle Altenstein betraut ward. Nicht lange vorher war das neue französische Konkordat bekannt geworden, und eben als Altenstein sich über die preußisch-römische Frage zu orientiren angefangen hatte, wurde auch das bayerische Konkordat in Deutschland bekannt. Beide erregten Bedenken wider dergleichen allgemeine Übereinkommen und brachten Altenstein, der in weitläuftigen „Betrachtungen“ vom 30. März 1818 seinen Standpunkt entwickelte (und zwar einen bedenklich unklaren Standpunkt, denn er wollte zwar völlige kirchliche Befriedigung der katholischen Preußen, aber nicht durch eine relativ

selbständige Kirche, sondern durch den die Kirche absorbirenden Stat), auf die an und für sich gesunde Idee, überhaupt kein Konkordat zu negoziiren, sondern nur eine die preußischen Bistümer neu umgrenzende und zugleich über Dotation und Besetzung derselben und ihrer Kapitel das Nötige enthaltende Circumscriptionsbulle. Der Gedanke, dass auch eine solche Bulle genüge, war in jener Zeit mehrfach, z. B. in dem erwänten wessenbergischen Memoire, berürt worden und wurde eben damals (1817—1818) von Rußland ausgefürt; es ist indes nicht ersichtlich, inwieweit eine oder die andere dieser Anregungen auf Altenstein gewirkt hat. Schmedding, dem ein Konkordat wesentlich lieber gewesen wäre, musste sich fügen; das auswärtige Ministerium trat bei, und so beantragten am 5. Mai 1818 beide Ministerien beim Statskanzler in ausfürlichen Vorlagen die Verhandlung einer solchen Bulle: und wenn der päpstliche Hof es positiv wünsche, könne auch ein Konkordat geschlossen werden, für welchen Fall die vorher entworfene Instruktion im wesentlichen beibehalten war. — Der Statskanzler Hardenberg ließ die Angelegenheit volle zwei Jare lang in seinem Kabinette liegen: offenbar nicht aus Nachlässigkeit, sondern weil bei der ihm bekannt gewordenen Stimmung sowol der altpreußischen Männer friedericianischer Schule, wie der rheinischen Ultramontanen, die von dem römischen Abkommen beiderseits etwas anderes verlangten, als was zu leisten möglich war, bei dem Aufsehen, welches die ultramontan geratenen Konkordate Frankreichs und Bayerns machten, und dem Widerstande, den sie hervorriefen, bei der Bedeutung, welche der unlängst one Erfolg beendeten Romreise Wessenbergs und ihren Folgen vielfach beigelegt ward, bei dem Gewicht, das die wortfürenden Liberalen dem Resultate der eben sich abschließenden Frankfurter Konferenzen beilegten, und bei ihrer Hoffnung, durch den weiteren Gang dieser Verhandlung das bayerische Konkordat noch wider umzustürzen und ein einheitliches deutsches anzubanen, — Hardenberg guten Grund hatte, die weitere Entwickelung verschiedener Vorgänge zunächst abzuwarten, um demnächst sich demgemäß auch preußischerseits etwa noch anders entschließen zu können. Wie ungeduldig unterdes Niebuhr war, ist bekannt; dennoch war seine Zeit in Rom auch für die Sache nicht verloren: denn durch seine Berichte wurde die Regierung ungleich besser und vollständiger, als sie es vorher gewesen war, orientirt. Eine Veränderung der Vorlagen von 1818 ist indes so wenig durch sie wie durch den Verlauf der vorhin berürten Vorgänge veranlasst worden: am 23. Mai 1820 wurden jene Vorlagen ganz, wie sie ehemals entworfen waren, unterzeichnet. Niebuhr erhielt sie Mitte Juli 1820. Er fasste den Inhalt in eine Note an den Kardinalstatssekretär zusammen, in welcher er den Erlass einer päpstlichen Konstitution dieses bestimmten Inhaltes erbat; am 4. August hatte er seinen Vorschlag bereits mündlich näher erörtert und war mit Consalvi im wesentlichen einig, dessen offizielle Antwortsnote indes erst nach Vernehmung verschiedener Gutachten und erfolgter Entscheidung des Papstes am 6. Oktober 1820 erfolgte. Sie sagte die verlangte Bulle im allgemeinen zu, wollte aber einzelne Punkte derselben anders gefasst wissen. Über diese wurde nun, nach eingeholter Instruktion, in weiteren Noten verhandelt. Den letzten, aber bloß noch formellen Abschluss besorgte der vom Kongresse von Laibach im März 1821 nach Rom gekommene Statskanzler (20. — 25. März) persönlich. Ende April und im Anfange des Mai ward diese Bulle von einem damit beauftragten Geistlichen, Monsign. Mazio, formulirt: was Niebuhr Wort für Wort beaufsichtigte. Schließlich gelangte sie zur Abschrift an die Datarie und ging, mit den Anfangsworten De salute animarum, am 16. Juli 1821 fertig aus derselben hervor. Sie ist ad perpetuam rei memoriam, d. h. one bestimmte Adresse, wurde in Preußen mittelst Kabinets-Ordre vom 23. August, kraft welcher königlichen Bewilligung „diese Verfügungen als bindendes Statut der katholischen Kirche des States von allen, die es angeht, zu beobachten sind", jedoch mit Vorbehalt aller Majestätsrechte, nach ihrem wesentlichen Inhalte sanktionirt und durch Einrückung in die Gesetzsammlung publizirt. Gedruckt ist sie bei Münch, 2, 250; Nussi, p. 188; Walter S. 239 u. ö. Über die Geschichte der Verhandlung s. die aus den Akten gearbeitete Darstellung von Mejer, Zur Gesch. der römisch-

deutschen Frage, Th. 2, Abth. 2, S. 3—116. 265—300, Th. 3, Abth. 1, S. 88 bis 184.

Hannover. Die Verhandlungen über das von Hannover beantragte Konkordat begannen mit Konferenzen eines Mitgliedes der Gesandtschaft und des päpstlichen Kommissars Monsign. Mazio, in denen die einzelnen Punkte der zu schließenden Konvention festgestellt werden sollten. Sie hatte zur Grundlage von der hannover'schen Regierung ausgegangene Propositionen, welchen römischerseits mit speziellen Gegenforderungen geantwortet ward, dauerten durch den Sommer 1817 und liefen in eine Note Omptedas vom 28. Juni und einer sehr unumwundenen Antwort Consalvis vom 2. September (gedruckt bei Mejer a. a. O., Th. 2, S. 301 f.) aus, in welchen die Verschiedenheit der beiderseitigen Standpunkte stark hervortrat. Hierüber erbat die Gesandtschaft Instruktion. Indes befand sich die Unterhandlung damit nur in den ersten Stadien; denn nach Erreichung eines Resultates der Konferenzen sollte über dasselbe das Gutachten einer zu diesem Zwecke zu kreirenden Kardinalskongregation vernommen und dann erst die Sache dem Papste vorgelegt werden. Die Differenzen wurden nach Eingang neuer Instruktion für die Gesandtschaft zwar geringer, da aber das Geschäft doch im wesentlichen nicht vorwärts rückte, so nahmen endlich der Gesandte und der Kardinalstatssekretär, one den Fortgang der Konferenz zu stören, die Sache insgeheim auch ihrerseits in die Hand (August 1818) und es entstand ein im Statssekretariate entworfenes Projekt, das, von Herrn von Ompteda befürwortet, nach London abging (gedruckt a. a. O. S. 246 f. Note) und daselbst zwar nicht angenommen, aber doch die Basis weiterer Verhandlungen wurde. Dieselben stockten widerholt und standen, nachdem an Stelle des in Rom verstorbenen v. Ompteda ein anderer Gesandter (v. Reden) eingetreten war, Mitte 1820 so, daſs die hannoversche Regierung ihre Einwilligung zum Konkordate von der Einräumung vier bestimmter Punkte — unbedingtes Recusationsrecht der anzustellenden Kleriker, Aufsicht auf das Kirchengut, Beibehaltung gewisser Behörden und Abhängigkeit der rechtlichen Geltung neuer Stiftungen von einer Regierungsbestätigung — abhängig machte, die Kurie aber diese Einräumungen ebenso bestimmt verweigerte. Im September 1820 erfolgte das hannoversche Ultimatum, im März 1821 die Antwort darauf, und der Bruch schien unvermeidlich, als endlich — März 1822 — nachdem sie die preußische Verhandlung rasch beendet sah, die hannoversche Regierung durch ihren Gesandten erklären ließ, daſs, statt eines Konkordates, sie gleichfalls eine bloße Circumscriptionsbulle wünsche. So ungern man hierauf einging, so glaubte Consalvi doch nachgeben zu müssen. Im Jare 1822 und den ersten Monaten 1823 wurde daher ein Konventionsprojekt ausgearbeitet, das, seitens der hannoverschen Regierung im wesentlichen angenommen, wenige Tage vor dem Tode Papst Pius VII. in Rom ankam, sodaſs nur durch die besondere Gefälligkeit Consalvis in einer vom 13. August 1823 datirten Note auch die römische Acceptation noch ausgesprochen ward. Anfangs 1824 geschah hannoverscherseits die absolute Ratihabition und demzufolge ward, nach einem desfalls ergangenen Konsistorialdekrete, die Bulle Impensa am 25. März 1824 vom Papste erlassen. Sie ist gedruckt bei Münch, 2, 302, bei Nussi p. 222, Walter S. 265 f. Ihre Form ist der preußischen änlich und ihre Bestätigung und Publikation als hannoversches Landesgesetz geschah in der Gesetzsammlung am 20. Mai 1824. Über die Geschichte der hannoverschen Verhandlung s. Mejer a. a. O., Th. 2, Abth. 2, S. 117—164; S. 241—264, Th. 3, Abth. 1, S. 62 bis 87. Desselben: Die Propaganda &c., S. 423 f. Die an letzterer Stelle reproduzirte Darstellung von Bunsen entspricht dem Inhalte der hannoverschen Akten nicht völlig, wärend die sonstige von mir gegegebene Geschichtserzälung auf diesen Akten beruht.

Staten der oberrheinischen Kirchenprovinz. Auf Anregung Württembergs traten am 24. März 1818 Abgeordnete von Württemberg, Baden, beiden Hessen, Nassau, den sächsischen Herzogtümern, Mecklenburg-Schwerin, Oldenburg, Lübeck und Bremen zusammen, um unter Vorsitz des württembergischen ehemaligen Kultusministers, nunmehrigen Bundestagsgesandten, v. Wangenheim, über

den Abschluſs eines gemeinsamen Konkordates mit Rom zu beraten. Späterhin haben sich auch Frankfurt, Lippe und Waldeck an den Beratungen und die beiden Hohenzollern an ihrem Resultate beteiligt. Den Anlaſs zu diesen Konferenzen hatte eine von Österreich ausgegangene Manung, die Zusagen des Reichsdeputationshauptschlusses (vgl. oben) auszufüren, gegeben; und man ward in siebenzehn Sitzungen, bis zum 30. April, sowol über den Inhalt des abzuschließenden Vertrags, wie auch über die Form seiner Ausfürung einig, indem man beschloſs, — wie späterhin auch ausgefürt ward — ein Statsgesetz über die Verhältnisse der katholischen Kirche dieser Territorien in Form einer Deklaration zu formuliren, dem Papste vorzulegen und dabei die „Erwartung" auszusprechen, daſs er es anerkennen, billigen und genehmigen werde. Auf diese Art sollte ihm alle Gelegenheit zu Geltendmachung kurialer Gesichtspunkte abgeschnitten und das Ganze von vornherein zu einem Ultimatum gestempelt werden, das man, falls es der Papst nicht unverändert annehme, auch one ihn landesgesetzlich durchfüren zu können meinte. Nach eingeholter Instruktion, die nur von beiden Hessen, Nassau, Baden, Württemberg und Frankfurt völlig beistimmig ausfiel, wärend die übrigen Teilnehmer der Beratung an den weiteren Schritten entweder nur bedingten Anteil nahmen oder sich allmählich zurückzogen, wurde im Juli 1818 die lateinisch abgefaſste Deklaration festgestellt und gleichzeitig ein „Organisches Statut" im wesentlichen den französischen organischen Artikeln gleichend, sowie die Instruktion einer Gesandtschaft entworfen, welche mit der Deklaration nach Rom gehen sollte. In einem Vertrage vom 7. Oktober 1818, an dem, außer den letztgenannten sechs Regierungen, unter Restriktionen auch die meisten andern vorhin aufgefürten noch teilnahmen, vereinigte man sich auf diese Prinzipien und Intentionen. Hierauf gingen (Februar 1819) die Herren von Türkheim und von Schmitz-Grollenburg, ersterer Protestant, letzterer Katholik, als Gesandte der vereinigten Staten nach Rom, übergaben am 23. März ihre Anträge, und hatten am 21. Mai, nicht früher, ihre erste Konferenz darüber mit Consalvi, der ihnen vorschlug, die Angelegenheit durch konfidentielle Noten und Besprechungen zu treiben, die jedoch bloß vorbereitend und für beide Teile one Verbindlichkeit sein sollten, sich für die Form eines Konkordates aussprach, materielle Ausstellungen machte und die Deklaration als bloßes Projekt behandelte. Die Gesandtschaft lehnte zwar nicht jede Modifikation derselben — die wenigstens v. Türkheim für notwendig hielt, wärend der ehemals zum Priester erzogene Herr v. Schmitz-Grollenburg durch rücksichtsloses Vorgehen imponiren zu können meinte — aber doch alle Präliminarverhandlungen ab und verlangte eine Konferenz, in der sie sogleich die amtliche Meinung des Papstes und seiner Räte erfaren möchte. Infolge ihrer Berichte erhielt sie Instruktion (17. Juni und 20. Juli), auf eine authentische Erklärung zu dringen, dieselbe aber über fünf Monate nicht zu erwarten; erfolge sie früher, dann die Deklaration in allen wesentlichen Punkten für eine unabänderliche Magna Charta libertatis Ecclesiae Catholico-Romanae zu erklären, und nur auf gewissen bestimmten Punkten Redaktionsveränderungen zuzulassen. Eine bloße Circumscriptionsbulle sollte nicht beantragt, indes auch nicht abgewiesen werden. — Die Gesandten waren, nach langem Warten, schon abzureisen im Begriff, als am 10. August 1819 Consalvi die unter dem Namen der Esposizione dei sentimenti di sua Santità bekannte ausfürliche Note an sie erließ (gedruckt in deutscher Übersetzung bei Münch, 2, 378 f.), in welcher die zu verlangenden Modifikationen der sog. Deklaration, durch welche sie allerdings zu etwas absolut anderem geworden wäre, hervorgehoben werden und schließlich der Vorschlag geschieht, vorläufig die darin proponirte neue Circumscription, mittelst einer desfallsigen Bulle, allein in Vollzug zu setzen, damit man „in gutem Einverständnisse" diese Bistümer alsdann mit Hirten versehen könne. Auf diese Eventualität ging, da jene Modifikationen zu bewilligen wider die Instruktion gewesen wäre, die Gesandtschaft ein, verlangte und erhielt nähere Auskunft über die Natur einer Circumscriptionsbulle und diejenigen Punkte, die, um sie erlassen zu können, der römische Hof wissen müsse, reiste so (anfangs Oktober 1819) ab und fand ihre Kommittenten sehr geneigt, auf die Idee der bloßen Circumscrip-

tion einzugehen, welche, was man gewollt hatte, zu gewären und für alle andern Intentionen Raum zu lassen schien. Es wurden daher die faktischen Notizen, deren der römische Hof zu bedürfen erklärt hatte, gesammelt und mit einer Note, in der das eventuelle Anerbieten des Papstes acceptirt und einiges Speziellere hinzugefügt ward, im März 1821 an Consalvi abgegeben. Man erwartete hierauf eine weitere Verhandlung über den Inhalt der zu erlassenden Konstitution, und sah sich getäuscht, als one weiteres diese selbst erschien — die Bulle Provida sollersque vom 16. August 1821 —, begleitet von einer Note des Kardinalstatssekretärs vom 20. August, in welcher er das minder Wünschenswerte und das Unzureichende der nun ergriffenen Maßregel ausdrückte und auf die notwendig bleibenden Ergänzungen hinwies. Daſs die Kurie sich zu derselben dennoch beinahe mehr als bereit hatte finden lassen, war in ihrer teilweis auch erreichten Absicht begründet, bei dieser Gelegenheit die Bestimmungen des westfälischen Friedens über Ausschluſs der bischöflichen Regierungsrechte aus gewissen protestantischen Landesteilen aufgehoben zu sehen. Denn die Bulle untergibt den Landesbistümern, welche sie einrichtet, nicht bloß die Katholiken, sondern sämtliche Christen der betreffenden Lande, und sollte außerdem, wie im Eingange ausdrücklich bemerkt wird, auch für die mittel- und norddeutschen Teilnehmer der Unterhandlungen, welche auf halbem Wege stehen geblieben waren, mitbestimmt und nur noch eine genauere Festsetzung über die Diözesen vorbehalten sein, zu denen die Territorien derselben geschlagen werden möchten. Im übrigen spricht sie, neben der Circumscription, nur von der Kapitelzusammensetzung und Dotation der fünf Kathedralen: der Bischofs- und Domherrn w a l e n hingegen erwänt sie nicht. — In Frankfurt ward sie von der Mitte Okt. 1821 daselbst wider zusammengetretenen Konferenz geprüft und annehmbar gefunden, was man Ende November dem römischen Hofe anzeigte. Alle Teile aber der Deklaration von ehemals, die in der Bulle nicht berürt waren, hatte man unterdes in das beabsichtigte organische Statut herübergenommen und mit demselben zu einer sog. „Kirchenpragmatik“ verarbeitet, die in allen beteiligten Staten mit der Bulle zugleich publizirt werden sollte und daher, als sie bekannt ward, den lebhaften Widerspruch des römischen Stules hervorrief. Diese ward in einem an den Vertrag vom 7. Oktober 1818 sich anlehnenden neuen Statsvertrag der verbundenen Regierungen vom 8. Februar 1822 nunmehr formell zurückgenommen, dahingegen eine Form der Sanktions- und Publikationsverordnungen für die Bulle beschlossen, durch welche solche in ihr enthaltene Gegenstände, die in den dem römischen Hofe gemachten Anträgen nicht enthalten gewesen seien, als n i c h t genehmigt bezeichnet werden sollten; und außerdem über die Einrichtung der vorzunehmenden Ernennungen und besondern Verpflichtungen der neuen Bischöfe Abkunft und Einleitung getroffen. Am 6. Mai 1823 proponirte man dem Papste die dergestalt nominirten Bischöfe, der jedoch (13. Juni 1823) die Bestätigung versagte, reelle Zurücknahme der Kirchenpragmatik verlangte und, infolge weiterer schriftlich gefürter Verhandlungen, mittelst einer Note vom 16. Juni 1825 ein Ultimatum erließ, welches zu Widereröffnung der Frankfurter Konferenzen (Januar 1826) Anlaſs gab. Hier beschloſs man (4. August 1826) eine gemeinsame Note, in der von den im Ultimatum aufgestellten sechs Punkten die ersten vier unter der Bedingung eines an die Bischöfe und Domkapitel zu erlassenden Breve, in welchem sie angewiesen werden, zu Bischöfen und Domkapitularen personas minus gratas nicht zu wälen, angenommen, rücksichtlich der beiden letzten hingegen die landesherrlichen Souveränetätsrechte vorbehalten wurden, worauf am 11. April 1827 die Bulle Ad dominici gregis custodiam erschien und in den ersten vier Artikeln, unter der von den Regierungen verlangten Modifikation, über die Bischofs- und Kapitelwalen Verordnung traf, in Art. 5 und 6 aber dem Ultimatum gemäß und one Rücksicht auf die Erwiderung der Regierungen vorschrieb, daſs in jeder Diözese ein den Tridentiner Schlüssen entsprechendes Seminar bestehen, und daſs die Ordinarien samt dem Erzbischofe, neben freiem Verkehr mit dem Papste, alle ihnen nach den jetzt geltenden Kirchengesetzen und der vigens Ecclesiae Disciplina zukommenden Jurisdiktionsrechte besitzen sollen. — In den

landesgesetzlichen Bestätigungen und Publikationen der beiden Bullen, die nunmehr, nach nochmaliger Beratung der vereinten Staten und einer am 8. Oktober 1827 abgeschlossenen Ergänzung ihres Statsvertrags von 1818 und 1822 erfolgten (in Nassau den 9., in Baden den 16., in Württemberg den 24. Oktober 1827, in Kurhessen den 31. August, im Großherzogtum Hessen den 16. Oktober 1829) wurde die Bulle Ad dominici, zum Teil mit Hinweglassung der beiden letzten Artikel, ausdrücklicher Warung der Hoheitsrechte u. dgl. m. in die Landesgesetzgebungen aufgenommen; außerdem aber in allen betreffenden Staten eine gleichlautende Verordnung in Betreff des landesherrlichen Schutz- und Aufsichtsrechtes über „die katholische Kirche" am 30. Januar 1830 erlassen, in welcher die ehemalige „Kirchenpragmatik" in allen wesentlichen Punkten wörtlich widerholt war, so daſs Papst Pius VIII., indem er den Erlaſs als vertragswidrig ansah, durch ein an sämtliche Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz gerichtetes Breve vom 30. Juni 1830 dagegen protestirte, die Verordnung verwarf und die Bischöfe aufforderte, das Recht der Kirche zu waren. — S. die Aktenstücke bei Münch, 2, 309—417; Nussi p. 209. 239; Walter S. 392 ff. und über die Geschichte dieser Verhandlung Mejer a. a. O. Th. 2, Abth. 2, S. 165—240; Th. 3, Abth. 1, S. 7—61, 185—229; Ders., Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht, Th. 2 (Göttingen 1853), S. 418 f. und die daselbst angefürte Litteratur.

Vergleicht man den Inhalt des bayerischen Konkordates und der genannten Circumscriptionsbullen, so zeigt sich, daſs in letzteren, die untereinander nicht wesentlich differiren, kein einziger Punkt enthalten ist, der in dem Konkordate nicht gleichfalls berürt wäre. Nur die Abgrenzung der einzelnen Diözesen und erzbischöflichen Provinzen ist in jenen Bullen, deren Hauptinhalt es bildet, genauer als im Konkordate verzeichnet, das, wie erwänt, noch durch eine besondere Circumscriptionsbulle vervollständigt worden ist. Fernere gemeinsame Teile des Inhaltes sind: zuerst die Zusammensetzung der Domkapitel; für Bayern, Preußen und die oberrheinische Kirchenprovinz wird, wovon in der hannoverschen Bulle nicht die Rede ist, vorgesehen, daſs ein Pönitenziar und ein Theolog im Kapitel sein sollen. Daſs die Kapitulare zum Chordienst verpflichtet und dem Bischofe a consiliis sind, sagt das Konkordat und die oberrheinische Bulle, — daſs sie in den Grenzen des kanonischen Rechtes Statute machen dürfen, diese und die preußische allein. Sodann ist gemeinsam die Zusage einer jedesmal genauer bestimmten Dotation der Bischöfe und Kapitel, die in Bayern, Hannover und der oberrheinischen Kirchenprovinz bonis fundisque stabilibus, in Hannover auch in Zehnten und Realzinsen, in der oberrheinischen Kirchenprovinz auch in andern mittelst Spezialhypothek gesicherten Einkünften, in Preußen überhaupt bloß in Grundzinsen, die auf Statswaldungen radizirt seien, und nur eventuell in Grundeigentum bestehen soll. Die freie Verwaltung ist den Bischöfen in Bayern und der oberrheinischen Kirchenprovinz, die Erhaltung des Vermögens der einzelnen Kirchen in Bayern, Preußen und Hannover ausdrücklich garantirt. Ferner, daſs jede Diözese ihr dotirtes Seminar haben und die geistliche Erziehung darin nach der Norm des Tridentinums geschehen soll, sagt das Konkordat und alle Bullen; daſs der Bischof es frei leite und verwalte, sagt, außer dem erstern, bloß die oberrheinische Bulle, in der aber eben dieser Artikel, wie wir gesehen haben, statsseitig bestritten wurde. Die Stiftung eines Emeriten- und Demeritenklosters ist nur in Bayern und Preußen vorgesehen. — Nicht minder ist die Ernennung der Bischöfe und Domherren in dem Konkordate sowol als in den Bullen ausdrücklich festgestellt. Die Annaten und die Kanzleitage sind für Preußen und Hannover fixirt, für die oberrheinische Provinz nicht erwänt, und für Bayern neu festzustellen versprochen. — Die Rechte der Bischöfe betreffend, so sind sie für Bayern einzeln aufgezält, wärend die preußische Bulle dem Episkopate allgemeiner omnia et singula jura, praeeminentiae, praerogativae et privilegia aliis illarum partium Archiepiscopis et Episcopis legitime competentes zusagt, und die oberrheinische Bulle, die, neben dem bayerischen Konkordate, auch allein

die Freiheit des Verkehrs mit Rom ausdrücklich garantirt, in dem oben erwänten Art. 6 der Bulle Ad dominici die volle Episkopalgewalt juxta canones nunc vigentes et praesentem Ecclesiae disciplinam ihm sichert. — Endlich werden in allen Bullen, gleichmäßig mit dem Konkordate, geschäftliche Anordnungen über die Ausfürung getroffen.

Folgende Artikel hingegen finden sich allein in dem Konkordate berürt: Zuerst, wärend in den verschieden gefaßsten Eingängen der Bullen stets ausgedrückt ist, wie der Papst erhalten wolle, was unter den obwaltenden Umständen zu erhalten sei, und dadurch zu besonderen Konzessionen sich veranlaßst sehe, beginnt das bayerische Konkordat mit dem Satze, daßs die katholische Religion im Königreiche in allen nach göttlichem und nach kanonischem Rechte ihr gebürenden Rechten und Prärogativen werde geschützt werden. Sodann wird der Unveräußerlichkeit und Unveränderlichkeit des Kirchengutes ausdrücklich gedacht, die Schulaufsicht (fidei et morum doctrinae invigilare), sowie der Kirche die Stiftung und Dotation einiger Klöster für Unterricht, Pfarraushilfe und Krankenpflege, das päpstliche Dispensationsrecht zur Benefizienkumulation und ein bestimmender Einfluſs auf die Bücherpolizei gesichert. Die Hauptsache ist eine garantirende Aufzälung der bischöflichen Rechte, zu denen auch das der freien Kollation (bei welcher erweisliches Patronat geschützt werden soll) gehört, und die damit verbundene ganz allgemeine Versicherung (Art. 14) des Schutzes und der Ehrfurcht für die Kirche und ihre Diener: worin, im Zusammenhalt mit dem Anfangsartikel, das Verhältnis zwischen Stat und Kirche als solcher und zwar in einer Weise festgestellt ist, die den im Beginn dieser Erörterung dargestellten Anschauungen der Dekretalen, die noch heute die kurialen Anschauungen sind, wesentlich entspricht. Dabei ist, in vollkommener Konsequenz, weder ein königliches Placet, noch irgend ein Teil des Inspektionsrechtes anerkannt. Denn die Feststellung des von den Bischöfen zu leistenden Huldigungseides (Art. 15), die änlich auch den protestantischen Staten gegenüber durch Einzelverträge geschehen ist, enthält dergleichen nicht.

Durch diese Vergleichung wird also dasjenige bestätigt, was über den Unterschied zwischen den mit Preußen, Hannover und den Staten der oberrheinischen Kirchenprovinz verhandelten Circumscriptionsbullen einerseits und den modernen Konkordaten andererseits oben im Eingange bemerkt worden ist.

Diejenigen deutschen Regierungen, welche in Frankfurt mit beraten hatten, one durch die Circumscription der Bulle provida sollersque zunächst ergriffen zu sein, schlossen sich später teilweise dem preußischen, teilweise dem oberrheinischen Diözesanverbande, Braunschweig aber dem hannoverschen, vermöge eines von der dortigen Regierung extrahirten päpstlichen Breves von 1834, an. Über diese accedirenden Staten s. meine Schrift über die Propaganda, Th. 2, S. 500 bis 504. Zur oberrheinischen Kirchenprovinz gehören demnach Hohenzollern, Homburg und Weimar, zu den preußischen Diözesen Gotha, Meisenheim (homburgisch), Lippe, beide Schwarzburg, Waldeck, Oldenburg und Mecklenburg-Strelitz. Die übrigen kleineren deutschen Territorien gehören zu verschiedenen apostolischen Vikariaten.

Bis zu den politischen Bewegungen von 1848 blieb es hierauf bei den dargestellten Abkommen; obwol dieselben, wie zum Teil oben erwänt ist, zu mancherlei Streitigkeiten Anlaſs gaben.

Der an erster Stelle von den Jesuiten, an zweiter von der römischen Kurie geleiteten ultramontanen Partei, welche von lange her gestrebt hatte, die souveräne Unabhängigkeit der katholisch-kirchlichen Genossenschaft vom State und die genossenschaftliche Befugnis der Bestimmung, wie weit diese Unabhängigkeit und die entsprechende Verfügung über statliche Mittel zu kirchlichen Zwecken auszudehnen sei, also im wesentlichen die oben im Eingange entwickelte mittelalterliche Anschauung, widerum anerkannt zu sehen, waren jene Bewegungen der Jare 1848 und 1849 günstig. Denn schon das war ihr ein Gewinn, daſs die Statsregierungen, gegen deren von ihr in Abrede genommene Kirchenhoheitsrechte sie ge-

stritten hatte, sich in Bedrängnis befanden und vielfach sich schwach darin zeigten; ein größerer Vorteil aber waren ihr die in Deutschland jetzt zu voller Entfaltung gelangenden konstitutionellen Verfassungsprinzipien. Der absolute Polizeistat hatte noch nicht gewußt, sich von der Gesellschaft zu unterscheiden, hatte daher selbständige sociale Interessen neben den statlichen nicht statuirt, auch nicht kirchliche; war vielmehr in Betreff der Kirche territorialistisch gewesen. Der konstitutionelle Statsgedanke hingegen erkennt die Selbständigkeit jener Interessen und die Freiheit der entsprechenden socialen Bewegung, sonach auch die der römisch-katholischen, an, indem er ihr zugleich nicht weniger als anderen gestattet, sich zu ihren Zwecken der Pressfreiheit und des Vereinsrechtes zu bedienen, und ein Maß des Schutzes für Person und Eigentum hinzufügt, das nicht nur die Erwerbung großer pekuniärer Mittel für jene Zwecke gestattet, sondern auch dem Einzelnen, der für sie kämpft, eine fast völlig gedeckte Stellung gegen die Statsregierung einräumt. Hierzu kommt die Wirkung des in den konstitutionellen Verfassungen angenommenen Repräsentativsystemes. Denn dasselbe verleihet, wie den übrigen Interessenverbänden, so auch der katholischen Kirche das Recht, bei den Repräsentantenwalen für Gemeinde, Kreis, Provinz, Land, Reich durch ihren socialen Einfluss Betreiber ihrer genossenschaftlichen Interessen in die entsprechenden Vertretungen wälen zu lassen, und durch dieselben in einem Maße, in welchem ihre sociale Macht zum Ausdruck kommt, bestimmend einzuwirken, wie auf das Selbstregiment der partikulären Kreise, so auf die Gesamtleitung des States. Diese Einwirkung kann um so erfolgreicher gehandhabt werden, je mehr die kirchliche Genossenschaft in sich centralisirt und geschlossen ist. Bedürfnis und Übung der politischen Aktion konnten daher nicht anders, als auch innerhalb der Kirche je länger desto mehr die jesuitisch-kuriale Anschauung zu fördern, von welcher diese geschlossene Centralisation von jeher für der Natur der Kirche entsprechend erklärt worden war, und hatten in solcher Weise schon vor 1848 gewirkt, wie die konstitutionelle Statsentwicklung sich schon damals teils vollzog, teils vorbereitete. — Noch schneller aber als der zur Herrschaft gelangende Konstitutionalismus wirkte im Jare 1848 das Autoritätsbedürfnis der Regierungen, die, indem sie ihr bisheriges Ansehen wanken sahen und erinnert wurden an die Wichtigkeit der Religion für die Volkserziehung, wärend die katholische Kirche der Autorität anscheinend sicherer als vorher war, induzirt wurden zu glauben, diese Kirche werde, wenn man ihr die Freiheit lasse, die sie verlange, die Massen auch der statlichen Autorität wider unterwerfen helfen. Namentlich herrschte eine derartige Stimmung bei der österreichischen Regierung vor, der, indem sie „die sittlichen Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung erneuern" wollte, allerdings eine wesentlich katholische Bevölkerung gegenüberstand.

Sie hatte bis dahin, wenn auch von etwa 1840 an mit einiger Moderation, ihren seit Fürst Kaunitz überlieferten josephinischen Territorialismus festgehalten; schon in der deutsch-österreichischen Verfassung vom 25. April 1848 aber und widerholt in der Gesamtverfassung vom 4. März 1849 denselben aufgegeben und die sociale Freiheit der Kirche — in einem kaiserlichen Patente von demselben Datum — mit der aus den Frankfurter Grundrechten stammenden damals üblichen Formel erklärt, dass die Kirche ihre Angelegenheiten „selbständig ordne und verwalte". Schon 1848 nun waren allerhand Eingaben österreichischer Bischöfe bekannt geworden, in welchen sie in dieser Richtung kirchliche Einzelforderungen formulirten, wärend sie sich an der zu solchem Zwecke gehaltenen Zusammenkunft der deutschen Bischöfe in Würzburg (Oktob. 1848) nicht beteiligt hatten, jetzt wurden sie von der Regierung selbst zu einer änlichen Zusammenkunft nach Wien berufen, die vom 31. April bis 7. Juni 1849 dauerte, stellten dort ausfürliche Desiderien auf, und sahen dieselben (9. Juli) vom Papste bestätigt. S. die Aktenstücke bei M. Brühl, Acta ecclesiastica, Mainz 1853. Die Regierung antwortete durch die Dekrete vom 18. und 23. April 1850 und das Patent vom 31. Dez. 1851 (Brühl a. a. O. und Walter, Fontes, p. 276 sq.), die aber nur gelten sollten, bis durch eine gleichzeitig (April 1850) ins Auge gefasste Konkordatsunterhandlung mit Rom das Verhältnis zwischen dem öster-

reichischen State und der römisch-katholischen Kirche abschließend werde geordnet sein. Die Negociation, welche 1853 begann, ward zu Wien päpstlicherseits durch einen dahin gesendeten Nuntius, Viale Prela, statlicherseits durch einen österreichischen Erzbischof, Kardinal Rauscher, zu Rom durch diesen und den Kardinal Santucci gefürt, begegnete bei der die Regierung beseelenden Gesinnung keinerlei erheblichen Schwierigkeiten, und kam 18. August 1855 zu formellem Abschluss, worauf das Konkordat sowol vom Papste, wie durch kaiserliches Patent (vom 5. Nov. 1855) als Gesetz publizirt wurde. S. den Text bei Nussi S. 310 und bei Walter S. 280, der auch einige der mehreren integrirende Teile des Konkordates bildenden Einzelbestimmungen mitteilt. Vollständiger und mit den Ausfürungserlassen s. dieselben in v. Moy und Verings Archiv für kathol. Kirchenrecht. Daselbst N. F. 12, 449 ff. auch die geheimen Artikel. Das Konkordat beginnt mit wörtlich derselben Zusicherung, mit welcher auch das bayerische anfängt, dass die katholische Religion in Österreich „alle Befugnisse und Prärogativen" haben solle, die ihr „nach der Anordnung Gottes und den kanonischen Ordnungen" zustehen; wärend die durch das Religionsedikt in Bayern hinzugefügte Limitation hier nicht hinzugefügt wurde. Überhaupt klingt das bayerische Konkordat mehrfach an; aber die nähere Vergleichung zeigt, wie viel günstiger in Österreich die Kirche gestellt wird. In den Schlussartikeln (34. 35) werden sämtliche dem Konkordate und der „Lehre der Kirche oder ihrer vom heiligen Stule gebilligten gegenwärtigen Praxis" widersprechende österreichische Statsgesetze aufgehoben; in den Artikeln 5 ff. 10 ff. der Kirche die Schule, die Überwachung der Litteratur, die Ehe überlassen, ihr auch ausdrücklich, unter Aufhebung des Placet und des Rekurses, volle Freiheit ihrer Bewegung zugesichert; sodass ihr dies Konkordat die von den Ultramontanen geforderte kirchlich-genossenschaftliche Souveränetät nebst der Unterordnung des States unter dieselbe in sämtlichen wesentlichen Beziehungen einräumt. Litteratur über das österreichische Konkordat s. nachgewiesen bei Schulte, Kirchenrecht, 1, 459 und Lehrbuch des Kirchenrechts (1873) S. 175 in den Noten. Außerdem: Friedberg, Die Grenzen zwischen Staat und Kirche (1872) S. 403 ff.

Es war ein überaus großer Erfolg, einen Stat von der politischen Machtstellung, wie Österreich sie seit dem Tage von Olmütz in Deutschland einnahm, sich in solchem Maße der Kirche hingeben zu sehen, und die kurialistisch-jesuitische Partei fasste den Gedanken, welchen damals am deutlichsten v. Ketteler (Recht und Rechtsschutz der kathol. Kirche in Deutschland, Mainz 1854) ausgesprochen hat, das alte der Kurie dienstpflichtige deutsche Reich in österr. Hand wider aufzurichten. Wie viel Österreich selbst hierfür und vielleicht schon in dem Konkordate getan hat, ist bis jetzt nicht aufgeklärt; jedenfalls war es mit den Ultramontanen durch die gemeinsame Gegnerschaft gegen Preußen verbunden, hat sich als Schutzmacht der katholischen Kirche Deutschlands in den zum Konkordate gehörigen Aktenstücken ausdrücklich bekannt, und hat namentlich in Baden den Kampf unterstützt, welchen der Episkopat im genossenschaftlichen Interesse gegen den Stat seit 1850 in die Hand nahm.

Dieser Episkopat hatte, nachdem die Forderung der „Kirchenfreiheit" unter die sogenannten Volksforderungen von 1848 vielfach eingereiht worden, die Frankfurter Nationalversammlung aber dabei geblieben war, die Kirchen als den Statsgesetzen unterworfene Genossenschaften zu bezeichnen, sich im Oktober jenes Jares in Würzburg zu gemeinsamen Verabredungen versammelt, und zwar den Vorschlag noch abgelehnt, alle der vollen genossenschaftlichen Selbständigkeit seiner Kirche im Wege stehenden Statsgesetze, mit denen er zeither mannigfach in Konflikt gewesen war, one weiteres als nichtige zu behandeln. Aber er hatte sich zu dem nachher in einer Reihe von Denkschriften, die je von den einzelnen Landesepiskopaten ausgingen, ausgesprochenen Verlangen an die Statsregierungen vereinigt, dass diese eine Unabhängigkeit der Kirchengenossenschaft anerkennen sollten, die in allem dem keinerlei statshoheitlicher Beschränkung oder Beaufsichtigung mehr unterworfen sei, was die Genossenschaft ihrerseits für Kirchensache erklären werde. Dies war die geforderte Kirchenfreiheit. Die um jene Zeit vielbewegte

Idee einer Trennung der Kirche vom State nach nordamerikanisch-belgischem Muster nahm der Episkopat hingegen nicht an, sondern wollte den Stat bei der bischöflicher Meinung nach der Kirche jure divino geschuldeten Schutzpflicht festhalten (Protokolle des Würzburger Tages in Moy und Verings Archiv für kathol. Kirchenr. 21, 108 f., 22, 214 f., 373 f. Die Denkschriften s. näher nachgewiesen in meinem Lehrb. des Kirchenrechtes, S. 360 f. in den Noten).

Als hierauf dem Verlangen dieser Denkschriften keine deutsche Regierung entsprach, ließen die Leiter der Bewegung zunächst in Baden, wo eine Majorität katholischer Untertanen einem protestantischen Regierhause gegenüberstand, den Kampf beginnen, behandelten in dem dortigen sog. Schulstreite die ihnen widerwärtigen Statsgesetze in der Tat als Mangels statlicher Kompetenz nicht bindende, und riefen allmählich Zustände hervor, durch welche die benachbarten Regierungen von Hessen-Darmstadt und von Württemberg, und zuletzt auch die badische, sich dahin drängen ließen, unter österreichischer Handweisung die Abhilfe bei der kirchlichen Genossenschaft selbst zu suchen. Mittels dessfallsiger konkordatsartiger Konventionen erkannten sie, änlich wie es Österreich getan hatte, die Nichtkompetenz des States auf dem Gebiete kirchenrechtlicher Gesetzgebung insoweit an, als sie von der Kurie die Einrichtung der ihnen nötig scheinenden Ordnungen als socialer nachsuchten. Dagegen gewärleisteten sie die „Kirchenfreiheit". Gelobungen, wie die der ersten Artikel des bayerischen und österreichischen Konkordates, konnten protestantische Regierungen zwar nicht aussprechen; aber sie gelobten wenigstens die Vollentfaltung des bischöflichen Regimentes nach kanonischrechtlicher Bestimmung zu schützen, one Ausnahme der Protestanten, one ausdrückliche Reservirung von Hoheitsrechten über die Kirche. Das war genau genommen ebensoviel. Dass man auch in der Fassung sich an das österreichische Konkordat anschloss, ist an nicht wenigen Stellen offenbar. Die Konvention der Darmstädter Regierung war zuerst (23. Aug. 1854, Text bei Walter, Fontes, p. 359) mit dem Bischofe v. Ketteler geschlossen: genügte aber der Kurie nicht (Animadversiones etc. in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht 8, 348 ff.), und erhielt (1856) die von ihr verlangten Zusätze. Die württembergische und badische Konvention sind unmittelbar mit der Kurie geschlossen, erstere 8. April 1857, letztere 28. Juni 1859. S. dieselben bei Nussi S. 321. 330 und bei Walter p. 363 sq., 376 sq., hier auch die Beilagen. Litteratur bei Schulte, Kirchenrecht 1, 502 f., Not. 24. 26, Lehrb. S. 176, Not. 12 und Friedberg, Grenzen zwischen Staat und Kirche (1872) S. 440—471, wo auch über die versuchte änliche nassauische Konvention sich Nachweis findet, ferner Golther, Der Staat und die kathol. Kirche im Königreich Württemberg, Stuttg. 1874. Die Konvention von Darmstadt ist erst später bekannt geworden, die württembergische wurde vom Papste 22. Juli, vom Könige 21. Dez. 1857 publizirt, jetzt allerdings unter Warung der statlichen Hoheitsrechte; auch die ständische Zustimmung zu den Punkten, durch welche die Landesgesetzgebung modifizirt worden war, wie schon beim Abschlusse vorbehalten. Mit denselben Klauseln wurde die badische, vom Papste 22. Sept. publizirte Konvention von der dortigen Regierung 5. Dez. 1859 veröffentlicht.

Allein zuerst in Baden, dann auch in Württemberg versagte sich die ständische Zustimmung. Beide Regierungen sahen sich gezwungen, der Kurie zu erklären, dass sie nicht in der Lage seien, ihre Konventionen auszufüren, dieselben vielmehr fallen lassen müssten, worauf zuerst in Baden durch mehrere Gesetze vom 9. Okt. 1860, dann auch in Württemberg durch Gesetze vom 31. Dez. 1861, 23. u. 30. Jan. 1862 das Verhältnis der katholischen Kirchengenossenschaft im Staate einseitig geordnet worden ist (s. die oben angefürte Litteratur). Dasselbe ist dann später auch in Hessen-Darmstadt geschehen. Auch Österreich hatte bald erkannt, dass es die Zusagen seines Konkordates nicht zu halten vermöge, und machte schon seit 1860, bzw. 1863 Versuche, es modifizirt zu sehen. Dieselben waren jedoch vergeblich. Als daher durch den Ausgang zuerst des Frankfurter Fürstentages von 1863, dann des Krieges von 1866 die deutschen Pläne Österreichs für jetzt beseitigt waren, und es sich der Reorganisation seiner inneren Verhältnisse zuwandte, erklärte es in dem dritten der Statsgrundgesetze vom 21. Dez. 1867 —

„über die allgemeinen Rechte der Statsbürger" § 15 — diesmal mit der Formel der ersten Lesung der Frankfurter Grundrechte von 1848, daſs „jede gesetzlich anerkannte Kirche und Religionsgesellschaft" zwar „ihre inneren Angelegenheiten selbständig ordne und verwalte", aber „wie jede Gesellschaft den allgemeinen Statsgesetzen unterworfen" sei, und ging demgemäß einseitig vom Konkordate ab, zunächst durch ein Ehegesetz, ein Gesetz über die Schulen und ein Gesetz über interkonfessionelle Verhältnisse, alle drei vom 25. Mai 1868, sowie einige spätere gesetzliche Erlasse (s. diese Gesetze in Doves Zeitschr. f. Kirchenrecht 8, 139 ff., 342 ff., 495 ff., 9, 145 ff. 310 und ebenso in v. Moy's Archiv). Der Papst, welcher seit 1859 — der Wendepunkt liegt in denselben Tagen, in welchen er die Konvention mit Baden schloſs — die Statsregierungen mehr und mehr ungünstig der kirchlichen Souveränetät fand, suchte dem dadurch entgegenzuwirken, daſs er die Doktrin von derselben immer entschiedener und immer ausfürlicher aussprach, um die Genossenschaft in demselben Maße mit diesem Gedanken stärker zu durchdringen und zu um so intensiverem socialen Widerstande aufzurufen. In die Reihe dieser Schritte gehört, daſs er (Allokution v. 22. Juni 1868 b. Moy, Archiv 20, 170 ff.) die genannten österreichischen Verfassungsgesetze als one desfallsige Kompetenz erlassene und „verabscheuungswerte" für null und nichtig erklärte; den Schluſs bildete das von ihm berufene und seit 8. Dez. 1869 gehaltene, dann unterbrochene vatikanische Konzil, auf welchem er vom Episkopat die, wenn auch nicht one formelle Mängel gegebene Erklärung erreichte, daſs päpstliche über dogmata und mores ex cathedra erfolgte Lehrentscheidungen infallibel und daſs die Bischöfe nichts als päpstliche Bevollmächtigte seien, was beides er hierauf in päpstlichen Konstitutionen zum Gesetze erhob (c. Pastor aeternus vom 18. Juli 1870). Hiedurch war der Kurialismus, welcher bis dahin eine Parteiansicht in der Kirche ausgemacht hatte, zur Kirchenlehre geworden, die Reihe der Meinungsäußerungen mittelalterlicher Päpste über das Verhältnis zwischen Kirche und Stat, wenn nicht als Ex-Kathedra-Entscheidungen anerkannt, so doch in die Stellung gebracht, jeden Augenblick als solche erklärt und benutzt werden zu können, endlich der Episkopat in dem Maße zu einem bloßen Instrumente des päpstlichen Willens gemacht, daſs die kirchliche Genossenschaft als in wesentlichen Punkten fortentwickelt und verändert erschien. Eben aus diesem ausdrücklich dabei in Bezug genommenen Grunde kündigte nunmehr die österreichische Regierung alsbald (30. Juli) das Konkordat formell auf (Friedberg, Samml. der Aktenst. zum Vatikan. Concil, S. 155, Anm. 185 und die betr. Urkunden, S. 626 f. 630 f.), indem sie erklärte, daſs es „hinfällig geworden sei und daſs die kaiserliche Regierung es für aufgehoben" achte; ferner in der betreffenden Depesche: daſs sie sich gezwungen gesehen habe, „in ihre volle Aktionsfreiheit zurückzutreten, um gegen die eventuelle Einrichtung der Kirchengewalt, wie sie durch die Dekrete des vatikanischen Konzils konstruirt werde, gerüstet zu sein". — Was die Regierung hierauf in der von der badischen und württembergischen schon früher eingeschlagenen Richtung Positives zu verordnen nötig gefunden hat, kann hier unerwänt bleiben: das Konkordat von 1855 ist seit 1870 definitiv beseitigt.

Erst nach dem bisherigen Überblicke über die Entwickelung derjenigen Konkordate, welche für Deutschland näheres Interesse haben, kann schließlich die Kontroverse über die rechtliche Natur der Konkordate in Betracht gezogen werden. Sie bezieht sich auf die den Circumscriptionsbullen zugrunde liegenden konkordatsartigen Konventionen und ebenso auf die außerdeutschen Konkordate, deren wir, aus früher angegebenem Grunde, nicht weiter gedenken, mit; denn unzweifelhaft kommt ihnen derselbe rechtliche Charakter wie den deutschen Konkordaten zu. Dabei handelt es sich praktisch nur um die modernen derartigen Übereinkommen, welche in Vertragsform, bezw. in der Form des konsenserklärenden Depeschenwechsels, einerseits von einem Inhaber der Statsgewalt, andererseits vom Papste geschlossen sind; und die Frage ist, ob diese Übereinkommen mit der Form des Vertrages auch die rechtliche Vertragsnatur, oder aber ob sie eine andere rechtliche Natur besitzen.

Man ist einverstanden, daſs jene Vertragsnatur nicht die von privatrecht-

lichen Verträgen sei — was schon dadurch ausgeschlossen ist, dass die vertragschließenden Teile kein über ihnen beiden stehendes Gericht anerkennen —; vielmehr wird, wenn von rechtlicher Vertragsnatur die Rede ist, nur die der völkerrechtlichen Verträge gemeint. Zwar derartige Verträge werden an und für sich nur zwischen Staten geschlossen, und die katholische Kirchengenossenschaft ist kein Stat. Aber immerhin ist sie eine statsartig organisirte, durch Statsgrenzen nicht abgeschlossene, vielmehr einheitliche und mit ihrer Organisation in jeden Einzelstat nur hineinragende sociale Macht, welche über ihre socialen Machtmittel ebenso unabhängig gebietet, wie der Stat über seine statlichen, auch — unter Aufkündigung des statsbürgerlichen Gehorsams für ihre betreffenden Mitglieder — mit diesen ihren Machtmitteln einen socialen Krieg gegen den Stat zu füren nicht bloß vermag, sondern widerholt einen solchen gefürt hat, bezw. jetzt fürt. Ihre Regierung steht dabei als eine tatsächlich gleichwertige Gewalthaberin der Statsregierung gegenüber. Anders würde es sein, wenn bei solchen Gelegenheiten die letztere es bloß mit dem innerhalb des Statsgebietes lebenden Teile der kirchlichen Genossenschaft zu tun hätte. Da ihr aber vielmehr allemal die gesamte, in Leitung sowol wie in Mehrzal ihrer Mitglieder außerstatliche Genossenschaft gegenübersteht, so ist an jener Nebenordnung der beiden Gewalten kein Zweifel. Demgemäß ist die Anwendung, oder wenn man will Ausdehnung der Kategorie des völkerrechtlichen Vertrages auf das Konkordat, obwol in demselben nicht Stat und Stat, sondern Stat und Gesellschaft kontrahiren, unbedenklich; wenn Herrmann lieber neben der völkerrechtlichen eine eigene Kategorie für die Konkordatsverträge formiren will, so hat das, da sie sich, von der hervorgehobenen Modifikation abgesehen, innerlich nicht von einander unterscheiden, keinen Zweck. Vielmehr teilen die Konkordate, sobald man sie überhaupt als Übereinkommen, die ihrer juristischen Natur nach Verträge darstellen, fasst, alle Charakterzüge der völkerrechtlichen Verträge, insbesondere auch die bekannte rechtliche Unvollkommenheit, dass sie selbstverständlich mit der Klausel rebus sic stantibus geschlossen werden, sonach für jeden Teilnehmer das Recht des Rücktrittes, im Falle veränderter Umstände, reserviren, und dieses zwar eine verstärkte moralische Haftung zur Folge hat, aber keine vollkommen juristische. Es hat sich oben gezeigt, dass von dieser Natur der Konkordate Frankreich, Baden, Württemberg, Österreich Gebrauch gemacht haben. Ebenso lehren auch die Schriftsteller der kathol. Kirche, von welchen die Vertragsnatur der Konkordate vertreten wird (s. dieselben verzeichnet bei Fink, De concordatis diss. canon., Lovan. 1879, vgl. Hübler in Dove's Zeitschr. 3, 429), ausnahmslos, der Papst könne vom Konkordat zurücktreten, sobald es, veränderten Umständen nach, ihm für das Wol der Kirche notwendig erscheint: Verumtamen auctorum catholicorum nemo non protestatur, sagt Fink l. c. p. 157, der selbst ein Verteidiger der Kontraktstheorie ist, concordata non esse contractus alienationis, neque contractus inter aequales, ac proin non esse contractibus synallagmaticis in sensu regalistarum sumptis, neque internationalibus (?) accensenda; Romanum vero Pontificem obligatione non obstringi, quando necessitas Ecclesiae exigit, ut a concordato recedatur; quo in casu, si amice res inter contrahentes componi nequeat, Romano Pontifici etiam sine consensu gubernii a concordato recedendi esse potestatem.

Die Erfüllung dieses sonach im weiteren Sinne völkerrechtlich zu nennenden Vertrages liegt, wie sich gezeigt hat, darin, dass jeder der beiden kontrahirenden Teile ein dem Vertrage inhaltlich entsprechendes Gesetz — der Papst ein kirchliches, die Statsgewalt ein Statsgesetz — erlasse, und ferner den beiderseits dadurch begründeten Zustand nicht verändere, one Einwilligung des anderen Teils, bzw. falls nicht durch veränderte Umstände die Veränderung ex clausula rebus sic stantibus notwendig wird. Eine Anerkennung der päpstlicherseits in Anspruch genommenen Souveränetät der Kirche liegt in der Statshandlung, welche einen solchen Vertrag abschließt, jedenfalls nicht, weil diese Handlung sich genügend motivirt aus der Anerkennung der social freien Selbstbestimmung der Kirchengenossenschaft, wie das neuere statliche Verfassungsrecht sie in verschiedenen Beziehungen auch sonst ausspricht. Andererseits ist für den Charakter der Konkordate die ehe-

malige päpstliche Souveränetät über den Kirchenstat gleichgültig; denn sie wurden und werden geschlossen mit dem Oberhaupte nicht irgend eines States, sondern der katholisch-kirchlichen Genossenschaft.

Von dieser hier in ihren Grundzügen, denn auf die Modifikationen kommt es nicht an, dargelegten sogenannten Vertragstheorie, welche noch immer die am meisten verbreitete ist, weichen zwei andere Theorieen über die rechtliche Natur der Konkordate ab: die sog. Privilegientheorie und die sog. legale.

Die Privilegientheorie, deren Vertreter Hübler a. a. O. S. 410 ff. und Fink l. c. p. 147 sq. aufzälen, ergibt sich aus der Konsequenz des im obigen widerholt berürten Gedankens der jetzt sog. kirchlichen Souveränetät, welcher gegenüber dem State in allen solchen Dingen die lediglich Pflicht des Gehorsams und der dienenden Hilfe obliege. In dem Konkordate, nimmt sie an, könne der Stat demgemäß nichts, wozu er nicht auch one Versprechen göttlich verpflichtet sei, geloben, und die Kirche erteile unter der Form von Gegenzusagen sonach in der Tat nur Privilegien (Indulte). Necessarium fuit, sagt Fink l. c. p. 97, ut Ecclesia, quo efficacius jura sua et libertates in tuto collocaret, gubernia per gratias et privilegia benigne iis concessa novo ligamine sibi devinciret, ut promptiore animo Ecclesiae jam jure naturali et divino debita praestarent. Jedes Konkordat zerfällt nach dieser Ansicht in zwei rechtlich einander nicht bedingende Elemente: statsseitige Anerkennung onehin vorhandener Pflichten und kirchliches im Interesse der Zweckmäßigkeit erteiltes Indult, woraus folgt, dass die beiden Elemente auch getrennt werden können, und der Stat nach etwaiger Zurücknahme eines solchen seiner Natur nach widerruflichen Indultes ebenso verpflichtet aus dem Konkordate bleibt, wie vorher. Seit Beginn des großen modernen Aufschwunges der katholischen Kirche wurde die dem mittelalterigen Systeme Gregors VII. gleichalterige Privilegientheorie zuerst wider in Erinnerung gebracht durch eine von M. Brühl 1853 aus dem Italienischen übersetzte anonyme Schrift: „Über den Charakter und die wesentlichen Eigenschaften der Concordate", deren Verfasser nach Fink S. 155, Not. 8 (er beruft sich dafür auf de la Fuente) der 1797 geborene Bischof von Sinigaglia Kardinal Cagiano de Azevedo ist. Ein zweiter Verteidiger war der Jesuit Cam. Tarquini (Institut. jur. eccles. publ. Romae 1862, 4. Ausg. 1875), der bei Vorbereitung des Vaticanums Konsultor der Kommission pro disciplina ecclesiastica war und 1874 kurz nach seiner Ernennung zum Kardinalate starb. Ein dritter Verteidiger ist ein französischer Richter Mor. v. Bonald in einer zu Genf 1871 erschienenen Schrift: Deux questions sur le concordat de 1801. Er war dadurch wichtiger als andere, die wir nicht nennen, dass Papst Pius IX. in einem Breve vom 19. Juni 1872 (v. Moy u. Vering, Archiv 27, 169 f.) ihn belobt hat, und dabei die Konkordate pacta seu indulta ausdrücklich nennt, sonach Bonald beitritt. Dies Breve kam den deutschen Bischöfen ungelegen, welche soeben (in Fulda konzertirte Hirtenbriefe vom 30. Mai 1871 über die Infallibilität) die Vertragstheorie als die der römischen Kurie vorgetragen und dabei sogar behauptet hatten, was auch nach der Vertragstheorie selbst nicht richtig ist, dass „der h. Stul", wo er ein Konkordat geschlossen, „sich des Rechtes begeben habe, den mit einem solchen Vertrage geschaffenen Rechtszustand einseitig zu ändern". Nur dass dem State der einseitige Rücktritt nicht gestattet sei, hatte die Kurie immer vertreten und vertrat es auch in dem Augenblicke Österreich gegenüber wider. Da es aber nicht zeitgemäß war, den Unterschied, welchen sie zwischen sich und dem State macht, deutlich werden zu lassen, so bemühete man sich (namentlich hat das Vering zuerst in der Germania von 1872, dann in einer längeren Ausfürung in seinem Lehrb. S. 416 ff. Note, die manches litterar. Brauchbare enthält, getan), das päpstliche Breve umzudeuten und die Meinungsäußerungen von Tarquini, Bonald, de Angelis, Labis u. a. durch Interpretation zu modifiziren. Es ist auch richtig, dass die Grenzen der Vertrags- und der Privilegientheorie bei mehr als Einem ihrer beiderseitigen Vertreter ineinanderfließen. Denn selbst die Männer der Privilegientheorie erkennen an, dass ein Vertrag im Konkordate liege; nicht bloß formell, sondern auch, sofern der Stat darin verspricht, auf den betreffenden

Punkten seine Schuldigkeit zu tun, und die Kirche dies acceptirt, materiell; nur statuiren sie nicht, daſs auch die Kirche verpflichtet werde. Andererseits lehren ebenso die Männer der Vertragstheorie, daſs die Kirche unter veränderten Umständen durch den Konkordatsvertrag nicht gebunden sei, und insoweit sie dabei der ultramontanen Meinung sind, daſs der Stat in kirchlichen Dingen Untertan der Kirche und daſs er beim Konkordate allerdings in der Lage gewesen sei, nur onehin schon geschuldete Dinge zu versprechen, erkennen nicht selten auch sie die gleiche Nichtgebundenheit für den Stat nicht an. In der angefürten Darstellung von Vering und in dem von ihm in Bezug genommenen, in seinem Archive 38, 56 ff. abgedruckten Briefwechsel zwischen den obengenannten vier Kanonisten tritt dies Ineinander-Übergehen der beiden Theorien anschaulich hervor.

Wenn dergestalt die Privilegientheorie den vertragsmäßigen Charakter des Konkordates hinter dem in seiner Folge erlassenen privilegirenden Kirchengesetze zurücktreten läſst, so läſst die Legaltheorie ihn in gleicher Art zurücktreten hinter dem in seiner Folge erlassenen Statsgesetze. Nicht daſs sie nicht die Verabredungen des Konkordates als solche anerkennte; aber sie sieht darin nichts als rechtlich unverbindliche Vorbereitungsschritte, mittels deren das Material zu jenem Statsgesetze zusammengebracht, gesichtet, bezw. redigirt wird. Das rechtlich Bedeutsame hingegen sei ausschließlich das aus diesem Material mittels einseitiger Statshandlung hervorgegangene Gesetz des States; derselbe werde durch ein solches nicht mehr als durch jedes andere Statsgesetz gebunden, könne es insbesondere, wie jeden Akt der Statsgesetzgebung, durch einen neuen legislativen Akt einseitig ändern. Diese Meinung ist in neuerer Zeit zuerst, gelegentlich der oben berürten württembergisch-badischen Konkordatsstreitigkeiten, von Sarwey in Doves Zeitschr. 2, 437 ff. und besonders 3, 267 ff. (1862/3) geltend gemacht und es sind derselben besonders Hinschius, Die Stellung der deutschen Statsregierungen gegenüber den Beschlüssen des Vatican. Conciliums (1871) S. 76 ff. und Thudichum, Deutsches Kirchenrecht des 19. Jarhunderts 1, 8 ff. (1877) beigetreten. — Mit der alten territorialistischen Anschauung, mit der von Hübler a. a. O. (S. 416 ff.) diese Theorie identifizirt wird, hat sie zwar das gemein, daſs auch territorialistisch die Konkordate bloß als rechtlich nicht relevirende Vorbereitung der Statslegislation erscheinen; denn da der Territorialismus selbständige sociale Interessen der Kirche neben den statlichen nicht anerkennt, vielmehr die Kirche selbst bloß als Funktion des States versteht, so ist jenes ausschließliche Gewichtlegen auf das Statsgesetz hievon die notwendige Folge. Die Legaltheorie kann also allerdings territorialistisch sein. Allein sie braucht es nicht. Denn es ist vollkommen denkbar, daſs auch eine selbständige Freiheit der Gesellschaft überhaupt und der katholischen Kirchengenossenschaft insbesondere in modern-konstitutioneller Weise anerkannt, dieser selbständig und frei sich gestaltenden und bewegenden Genossenschaft aber dennoch die Fähigkeit nicht eingeräumt werde, den Stat in quasi-völkerrechtlicher Weise zu verpflichten. Lediglich auf dem Mehr oder Minder dessen, was in dieser Richtung zugestanden wird, nicht auf dem Gegensatze von Territorialismus und Kollegialismus, beruht der heutige Unterschied zwischen der Vertragstheorie und der legalen.

Litteratur über die rechtliche Natur der Konkordate findet sich außer in den schon genannten Aufsätzen von Sarwey und Hübler am besten nachgewiesen bei Richter-Dove, Kirchenrecht, Afl. 8, § 88, die ultramontane bei Vering, Kirchenr. § 50 und in der oben benützten, dem Erzb. Melchers dedizirten umfänglichen Löwener Dissertation von Wilh. Fink, De concordatis 1879. **Mejer.**

Konkordienformel, formula concordiae, heißt die letzte unter den Bekenntnisschriften der evang.-lutherischen Kirche, mit welcher nach schweren, die Einheit dieser Kirche bedrohenden Lehrstreitigkeiten die Herstellung der Eintracht versucht und im großen und ganzen auch erreicht ward. Von den früheren Bekenntnisschriften der luth. Kirche unterscheidet sie sich vor allem durch die ihrem historischen Anlaſs entsprechende Tendenz, nicht sowol anderen Kirchengemeinschaften gegenüber Stellung zu nehmen, als vielmehr die im eigenen Lager hervorgetre-

tenen Lehrdifferenzen gemäß dem ursprünglichen Glaubensbewusstsein der durch Luther erneuerten Kirche zu entscheiden. Vgl. darüber die praefatio der Solida Declaratio, sodann den Abschnitt de regula atque norma fidei (Sol. Decl. § 19 u. 20), und ganz besonders de aliis haereticis et sectariis (Sol. Decl. § 1—6).

Um das Unternehmen der Konkordienformel zunächst geschichtlich zu verstehen, muss an zwei Tatsachen erinnert werden, zuerst, dass die evangel.-luther. Kirche von Anfang an den Schwerpunkt und das Band ihrer Einheit in der Lehre, nämlich der kirchlich zu verkündigenden, im gemeinsamen Glauben festzuhaltenden Heilslehre gefunden hatte, sodann, dass infolge der Lehrstreitigkeiten unter den Theologen dieser Kirche, besonders seit den interimistischen Bewegungen, diese Lehreinheit, folglich die Einheit und der Bestand der Kirche überhaupt, auf das Äußerste gefärdet war.

Es kann sich hier nicht darum handeln, die Berechtigung des ersteren Punktes zu prüfen; jedenfalls hat auch bis auf die Gegenwart hin irgend eine andere Grundlage der Einheit und des Zusammenschlusses, etwa die der gleichen Verfassung, als geschichtlich und sachlich berechtigt sich nicht erweisen lassen. Die Frage aber, welche man allerdings erheben darf, ob nicht die Einheit in der Lehre ihrer Natur nach eine Grenze haben müsse — in necessariis unitas, in dubiis libertas — legte sich zwar auch schon bei Abfassung des Bekenntnisses nahe, indem man zwischen unnötigem und nötigem Streit unterscheidend die Forderung der Glaubens- und Bekenntniseinheit auf „die Artikel des Glaubens oder die fürnehmen Hauptstücke der christlichen Lehre" beschränkte (S. D. de regula atque norma fidei 15), ist aber nicht absolut, ein für allemal, sondern nur relativ, in Beziehung auf die jeweilige historische Entwicklung der Kirche, entscheidbar. Offene Fragen, die es bleiben dürfen und sollen zur einen Zeit, hören auf dies zu sein in einer andern; und man wird, one das Wesen der Kirche zu schädigen, nicht bestreiten können, dass es eine ihrer Aufgaben sei, in der erkenntnismäßigen Reproduktion der in ihr niedergelegten Heilswarheit zu wachsen.

Was den zweiten Punkt, die der Abfassung des Bekenntnisses vorangegangenen Lehrstreitigkeiten, betrifft, deren geschichtliche Einzeldarstellung ebenfalls nicht dieses Ortes ist, so gewinnt man den vollen Eindruck von der zeitgeschichtlichen Notwendigkeit des Versuches, jene Streitigkeiten durch ein neues Bekenntnis zu schlichten, erst wenn man sie im einzelnen nach einander durchgearbeitet und durchlebt hat. Von diesem Gesichtspunkte aus haben selbst Theologen, die sonst mit dem Inhalte der Konkordienformel gar nicht einverstanden sind, wie z. B. Schenkel (in seinem Artikel über die F. C. in der 1. Aufl. dieses W.) und Niedner (in seiner K.G.) die Unabweisbarkeit, die geschichtliche Notwendigkeit des Bekenntnisabschlusses zugestanden. Die Sachlage war um deswillen eine so schwierige und peinliche, weil man in einer Reihe wichtiger Lehrpunkte gerade unter der Fürung Melanchthons, zu dem fast ausnahmslos die jüngeren evangelischen Theologen als zu ihrem Lehrer in einem Pietätsverhältnis standen und dessen eminentes Verdienst um die erneuerte Kirche allgemein anerkannt wurde, zumeist one es zu wollen und zu wissen, von dem ursprünglich lutherischen, auch von Melanchthon geteilten, Standpunkte abgekommen war. War doch im Laufe der Zeiten insofern tatsächlich eine Frontveränderung in der Lehre der evang.-luth. Kirche eingetreten, als die Tendenz der augsburgischen Konfession, die Übereinstimmung mit dem bisherigen Kirchenwesen tunlichst festzuhalten und aufzuzeigen, so dass man z. B. im Hinblick auf das allein Wesentliche der realen Gegenwart und des realen Empfanges von Leib und Blut Christi im Abendmale die Differenz hinsichtlich der Transsubstantiation zurücktreten ließ, der späteren Stellung zur römisch-katholischen Kirche selbstverständlich nicht mehr entsprach und Melanchthon nun unwillkürlich bei den späteren Bearbeitungen und Erweiterungen der Konfession von jener ursprünglichen Tendenz sich entfernte. Indem er aber dieses tat, schob sich ihm, ebenfalls zunächst unwillkürlich, die Lehrfassung unter, zu welcher er inzwischen, teils durch anderweite Gegensätze wider die bisher von ihm vertretene Lehre, teils durch die theologischen Schwierigkeiten der letzteren selbst veranlasst, fortgeschritten war. Wenn es im Anfange der Reformation,

wo der Gegensatz gegen den römisch-katholischen Pelagianismus und Synergismus im Vordergrunde stand, die entsprechende Position war, die Alleinwirksamkeit Gottes zum Heil, mit Ausschluss der menschlichen Tätigkeit oder Mittätigkeit zu betonen, so zwar, dass man doch schon in der augsb. Konfession das Missverständnis ablehnte, als wenn Gott causa peccati sei, so genügte diese Position nicht mehr, nachdem infolge anderweiter historischer Gegensätze die Gebundenheit der göttlichen Heilswirkung an die sinnenfälligen Gnadenmittel unbeschadet der vor Augen liegenden Ungleichartigkeit dieser Wirkung zum Bewusstsein gekommen war. Hier drängte sich, und zwar um so mehr, je bestimmter man, one von der gratia sola abzukommen, sie als universalis festzuhalten gelernt hatte, ganz von selbst und mit vollkommener sachlicher Berechtigung die Notwendigkeit auf, die Ursache für die tatsächliche Verschiedenheit der göttlichen Heilswirkung in dem Objekt derselben, dem Menschen, zu suchen: dicimus aliquam in accipiente causam esse. Dies war die Quelle für jenen Synergismus, wie ihn Melanchthon in seiner späteren theologischen Entwicklung um so mehr behaupten zu sollen meinte, je mehr ihn die Schroffheiten der Prädestinationslehre, diese Stoica deliramenta, abstießen, und jener Synergismus machte sich nun selbstverständlich in verschiedener Weise geltend, je nachdem es sich um den Beginn des Heilswerkes in dem Menschen oder um den weiteren Vollzug desselben handelte, bei der Frage nach dem liberum arbitrium und nach der Notwendigkeit der guten Werke. Hinzugenommen aber muss werden, dass Melanchthon diese Lehrentwickelung, in welcher ihm Luther so nicht folgte, nicht bloß für sich selbst vollzog, sondern sie auch als Sprecher der Reformation bei öffentlichen Akten betätigte und insbesondere die große Menge seiner Schüler darin nach sich zog. Es ist historische Tatsache, dass auch solche Theologen, welche nachmals dem lutherischen Lehrtypus gegenüber der melanchthonischen Abweichung anhingen und an der Abfassung der Konkordienformel mehr oder weniger beteiligt waren, wie z. B. Selneccer, Chemnitz, sogar Flacius, vordem so oder anders auf die Wege Melanchthons mit eingetreten waren und nur allmählich davon loskamen.

Wärend nun bei Luthers Lebzeiten, wo Melanchthon onedies eine gewisse Zurückhaltung sich auflegte, diese Lehrentwickelung in ihrer Differenz von der ursprünglich reformatorischen nur wenigen zum Bewusstsein kam, so musste die bedenkliche Stellung Melanchthons bei Gelegenheit der interimistischen Wirren auch in weiteren Kreisen den Blick für die Abweichungen seiner Lehrweise schärfen — denn sie hing mit dieser Stellung wesentlich zusammen, und nicht war es in erster Linie die „Friedensliebe“ Melanchthons, die ihn damals so nachgiebig machte. Hier musste es an den Tag kommen, dass der Synergismus Melanchthons die ursprünglich reformatorische Stellung zu der römisch-katholischen Kirche in dem Hauptpunkte der Lehre verrückt hatte, und es ist daher bedeutsam, dass in der K.-F. (de regula atque norma fidei 19) gerade die interimistischen Streitigkeiten namentlich angefürt werden unter denjenigen, welche zu der schlüsslichen Feststellung des Bekenntnisses Anlass gegeben.

Wie es in solchen Fällen zu gehen pflegt, wurden diejenigen Theologen, welche zuerst über die bedenklichen Abweichungen Melanchthons und seiner Schule von der genuin lutherischen Lehre zur Klarheit kamen, die Amsdorf, Flacius u. a., ins andere Extrem geworfen, wogegen die auf Melanchthons Seite Verharrenden mit der notwendigen Konsequenz dieses Weges zugleich das bedenkliche Ziel desselben an den Tag brachten. Und dieses Ziel war bedenklich nach zwei Seiten hin. Zuerst hinsichtlich der reformatorischen Grundlehre von dem Heil aus Gnaden durch den Glauben allein, wo eine Annäherung an den römisch-katholischen Synergismus in der Konsequenz jenes Weges lag und damit das unterste Fundament der Reformation bedrohte. Zum andern hinsichtlich des Verhältnisses zur reformirten Konfession, mit deren Sakramentslehre und Christologie in ihrer früheren besonders durch Zwingli bedingten Gestaltung sich bereits Luther auseinandergesetzt hatte und welcher nun in ihrer von Calvin modifizirten Form die melanchthonische Lehrweise insofern sich verwandt zeigte, als in derselben weder auf die manducatio oralis noch auf die manducatio indignorum Gewicht gelegt

und damit zugleich der Anlass zu der eigentümlich lutherischen Auffassung der Christologie beseitigt ward.

Nichts wirft auf die verwickelte Sachlage, die man kennen und würdigen muss, um die Notwendigkeit und Schwierigkeit eines letzten entscheidenden Bekenntnisses zu verstehen, ein deutlicheres Licht als die Verhandlungen des Naumburger Fürstentages von 1561, wo man angesichts der katholischerseits erhobenen Anklage auf Abweichung von der ursprünglichen augsb. Konfession sich zu der Edition derselben vom J. 1531 mit dem ausdrücklichen Bemerken bekannte, man sei gar nicht gemeint, durch diese Widerholung und Subskription der obgemeldeten ersten abgedruckten Konfession von obberührter anderweit Anno 1540 übergebenen und erklärten Konfession mit dem Wenigsten abzuweichen: diese sei bei Gelegenheit von Unterredungen und Disputationen mit den Gegnern in etlichen Artikeln desto ausfürlicher derhalben gestellt worden, damit die göttliche Warheit desto mehr an den Tag komme u. s. w., und man könne daher ebenso wenig von dieser wie von der ersten Konfession abweichen.

In der Tat stand es so (wie dem neuerdings Calinich in seiner Schrift über den Naumburger Fürstentag VIII. u. a. Ausdruck gegeben), dass man in der weitaus größten Mehrzal der von der sächsischen Reformation kirchlich bestimmten Territorien „von einem Melanchthonismus neben der Lehre Luthers erstlich überhaupt nichts wusste und nachher nichts davon wissen wollte". Man war in die von der ursprünglichen Richtung dieser Reformation abweichende Ban hineingekomm enin dem guten Glauben, noch in dem anfänglichen Geleise derselben sich zu bewegen; Luthers Auktorität stand hier überall unangetastet, und es bedurfte nur der allmählich sich durchsetzenden Erkenntnis, dass man sich in Spannung mit dieser Auktorität befinde, um in die ursprüngliche Ban wider zurückzulenken. Aber eben die Übertreibungen und Schroffheiten der Flacianischen Partei, in welcher diese Erkenntnis zuerst Ausdruck gefunden, machte den Vollzug jenes Prozesses doppelt schwierig, da es sich hier darum handelte, die sittlich gebotene Pietät gegen den praeceptor Germaniae mit dem sittlich gebotenen Bekenntnis der evangelischen Warheit zu vereinigen. Zudem fehlte es unter den Lebenden an einer Persönlichkeit, deren Auktorität allgemein anerkannt gewesen wäre, und die produktive Periode des Reformationszeitalters, der allein die Fähigkeit einer Bekenntnisbildung zustand, war im Begriffe vorüberzugehen. Dennoch drängte der tiefempfundene Jammer der Zerrissenheit, in welche zugleich menschlich-unreine Leidenschaft der Streitenden, und zwar nachweisbar auf beiden Seiten, sich einmischte, zu dem Versuche, zu dem trotz anfänglichen Fehlschlagens und von allen Seiten sich auftürmender Schwierigkeiten erneuerten Versuche, ob es nicht möglich wäre, durch eine mit den ursprünglichen Prinzipien und Bekenntnissen der Reformation übereinstimmende Entscheidung der Lehrstreitigkeiten der zerspaltenen Kirche den ersehnten Frieden wider zu gewären. Denn völlig fern lag dabei den Theologen jener Tage der Gedanke, durch allgemeine, unbestimmte, mehrdeutige Formeln die Streitenden mit einander aussönen oder wenigstens die äußere Eintracht herstellen zu wollen. Auch wer gegenwärtig einen solchen Weg der Ausgleichung für sittlich zulässig und sachlich zum Ziele fürend ansieht, wird doch angesichts der damaligen Sachlage zugestehen müssen, dass derselbe zu jener Zeit schlechthin ungangbar gewesen sein würde; es handelte sich damals lediglich um die Alternative, entweder die Spaltung und Verwirrung bestehen zu lassen oder aber durch wirkliche, zwar nicht theologische, aber bekenntnismäßige Entscheidung der Lehrdifferenzen sie zu schlichten.

Der erste Versuch, durch eine kurze Lehrformel die unter den Theologen der augsb. Konfession eingerissene Spaltung zu beseitigen, datirt vom Jare 1567. Zur Entwerfung einer solchen Formel wurde infolge einer auf jene Lehrdifferenzen bezüglichen Unterredung des Landgrafen Wilhelm IV. von Hessen-Kassel und des Herzogs Christof von Württemberg im Juni 1567 von letzterem der Tübinger Propst und Kanzler D. Jakob Andreä beauftragt. Die Bekenntnisformel, welche derselbe noch in demselben Jare aufsetzte, trug den Titel: „Bekenntnis und kurze Erklärung etlicher zwiespaltiger Artikel, nach welcher eine

christliche Einigkeit in den Kirchen, der Augsb. Konfession zugethan, getroffen und die ärgerliche langwierige Spaltung hingelegt werden möchte". Entsprechend ihrem Anlaſs bezog sie sich, absichtlich von allen Persönlichkeiten absehend, kurz und rein sachlich gehalten, auf die fünf Artikel von der Rechtfertigung des Glaubens, von den guten Werken, vom freien Willen, von den Mitteldingen, von dem h. Abendmal. Abgesehen von den oben erwänten Lehrdifferenzen, welche zur Herstellung einer übereinstimmenden Lehrform hindrängten, war hier in dem ersten Artikel auf den osiandrischen Streit Rücksicht genommen, dem gegenüber es um so leichter war, zu einem festen Ausdruck der kirchlichen Lehre zu gelangen, als in der Beurteilung der abweichenden Auffassung Jak. Osianders die beiden sonst einander gegenüberstehenden Parteien der Philippisten und der Lutheraner wesentlich einverstanden waren.

Aber noch waren die Verhältnisse nicht dazu angetan, um eine Verständigung gelingen zu lassen. Auf der einen Seite war es verhängnisvoll, daſs der Herzog Christof, von welchem der Gedanke des Konkordienwerkes zunächst ins Werk gesetzt worden war, am 28. Dezember 1568 starb und der Landgraf Wilhelm von Hessen-Kassel, auf welchen Andreä infolge dessen sich angewiesen sah, den nach Lage der Dinge unausfürbaren Gedanken faſste, die beabsichtigte Einigung nicht bloß auf alle Elemente des deutschen Protestantismus, sondern auch auf die reformirten Kirchengemeinschaften außerhalb Deutschlands auszudehnen. Auf der anderen Seite war auf eine Einigung so lange nicht zu hoffen, als in Kursachsen der Philippismus in ungebrochener Geltung stand und ihm gegenüber die herzoglich sächsischen Theologen, wie dies eben damals bei dem vergeblichen Altenburger Kolloquium 1568—69 zu Tage trat, in unbeugsamer Weise, nicht one Übertreibung, die lutherische Position verfochten. War Andreä den Lutheranern darin zu Willen, daſs er zu dem Artikel vom Abendmal, bei welchem er in gemäßigter Weise dem lutherischen Lehrtypus Ausdruck gegeben, one des Zusammenhangs mit der Christologie zu gedenken, eine „Erklärung" hinzufügte, worin die Konsequenz dieser Lehre für die Person Christi gezogen ward, so fand er damit, wie begreiflich, bei den Philippisten den entschiedensten Widerspruch; Miſstrauen verfolgte den Friedensvermittler von beiden einander schroff gegenüberstehenden Parteien, und der Landgraf von Hessen wurde bei seiner von Anfang an melanchthonischen Richtung ihm in dem Maße mehr entfremdet, als Andreä von seiner lutherischen Überzeugung namentlich auch in der christologischen Frage kein Hehl machte.

Der im Jare 1567 gemachte erste Versuch des Konkordienwerkes erwies sich je länger je mehr, und endgültig im Jare 1571, als unausfürbar.

Mehr Aussicht auf Erfolg muſsten die Friedensbestrebungen des Tübinger Kanzlers gewinnen, als in den Jaren 1573 und 1574 die Parteiverhältnisse in Sachsen, welche bis dahin am meisten dem Konkordienwerke entgegengestanden, sich wesentlich änderten. Die entschieden lutherische Partei in dem herzoglichen Sachsen, die in Jena ihren Mittelpunkt hatte, wurde zersprengt, als nach dem Tode des Herzogs Johann Wilhelm der Kurfürst August vormundschaftlich die Regierung der thüringischen Fürstentümer übernahm und mit Gewalt die wittenbergische Lehrform in ihnen einfürte (1573). Die philippistische Partei in Kursachsen, bisher geschützt von dem theologisch unverständigen Kurfürsten August, welcher trotz seines Eifers gegen die Flacianer niemals anders als „gut lutherisch" sein wollte und bisher keine Anung davon gehabt hatte, daſs die in seinem Lande herrschende philippistische Lehrform von der lutherischen abweiche, wurde gestürzt, als die Philippisten, durch jenen momentanen Sieg dreist gemacht, offener in der Verfolgung ihrer Pläne vorgingen und die bisherige Täuschung des Kurfürsten über die Abweichung ihrer Lehre von der lutherischen nicht mehr aufrecht erhalten konnten (1574). Nichts ist mehr geeignet, die innere historische Notwendigkeit des lutherischen Bekenntnisabschlusses zu erweisen, als gerade jene zeitweilige Herrschaft des Philippismus in Kursachsen, die nur unter der Firma des Luthertums möglich in dem Momente zusammenbrach, als jener zuletzt unehrlicherweise festgehaltene Schein dahinsank.

Bereits im Jare 1573, ehe noch die Katastrophe in Kursachsen eintrat, veröffentlichte Andreä, angeregt durch eine vertrauensvolle Dedikation der institutio religionis christianae des braunschweigischen Superintendenten Nikolaus Selnecker, welcher sich allmählich von den melanchthonischen Lehrabweichungen zur lutherischen Position durcharbeitete, an den Herzog Ludwig von Württemberg, sechs Predigten „von den Spaltungen, so sich zwischen den Theologen Augsburgischer Konfession von anno 1548 bis auf dies 1573. Jahr nach und nach erhoben, wie sich ein einfältiger Pfarrer und gemeiner christlicher Laie, so dadurch möcht verärgert sein worden, aus seinem Katechismo darein schicken soll“. Gegenüber dem Verdacht und Unglimpf, der infolge seiner früheren konziliatorischen Tätigkeit von seiten beider extremen Parteien auf ihn geworfen worden war, lag Andreä daran, in klarer und bestimmter Weise seine Stellung zu den vorgefallenen Kontroversen zu präzisiren und insbesondere zu zeigen, dass er nicht gemeint sei, wie ihm von den Lutheranern vorgeworfen worden war, die Verfälschungen der reinen Lehre in irgend einem Artikel „zu beschönigen, zu verschmieren oder zu bemänteln“. Hatte er in seinem früheren, dem Inhalt nach wesentlich lutherischen „Bekenntnis“ ursprünglich die Kontroverse von der Person Christi übergangen und die Gegenlehre nicht ausdrücklich verworfen, so beseitigte er hier diese Anstöße und fügte außerdem noch eine Reihe von Erörterungen hinzu, welche das Verhältnis des Gesetzes zum Evangelium, die Notwendigkeit der Gesetzespredigt bei den Christen und den dritten Brauch des Gesetzes betrafen. Die sechs Predigten handelten nämlich 1) von der Gerechtigkeit des Glaubens und der wesentlichen einwonenden Gerechtigkeit Gottes, 2) von der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit, 3) von der Erbsünde, was sie sei, 4) vom freien Willen des Menschen in göttlichen Sachen, 5) von Kirchen-Ceremonien, so man Adiaphora nennet, 6) vom Gesetz Gottes, ob man dasselbige auch bei den Christen predigen soll, 7) vom Unterschied des Gesetzes und Evangelii und was Evangelium eigentlich heiße und sei, 8) vom dritten Brauch des Gesetzes, ob er auch die Gläubigen angehe, 9) ob die guten Werk nötig oder frei seien und wie sie von den Gläubigen geschehen, 10) von der Person und Majestät Christi und Mariä Son.

Es war ein vollkommen richtiger Gedanke, dem Andreä in diesen Predigten Ausdruck gab, dass alle jene Kontroversen von dem gemeinen evangelischen Christenbewusstsein aus, wie es in dem Katechismus vorlag — also nicht mittelst wissenschaftlich theologischer Untersuchungen — für die Kirche ihre Lösung finden müssten. Und es zeigte nicht bloß seine gut lutherische Gesinnung, sondern auch seinen Scharfblick, wenn er die Wittenberger Theologen, um deren Zustimmung er sich früher vergeblich beworben, außer Betracht ließ, in der Erwartung, dass Gott ihrem Herrn dem Kurfürsten seiner Zeit die Augen über sie öffnen und ihnen hernach durch diesen schon ein Ziel setzen werde.

Die Aufnahme, welche die Predigten unter Vermittelung der theologischen Fakultät in Tübingen, die Andreä darum gebeten, in Norddeutschland, bei Martin Chemnitz in Braunschweig, bei Joachim Westphal in Hamburg, bei der theologischen Fakultät und deren Fürer David Chyträus in Rostock fanden, war im allgemeinen keine ungünstige. Aber bei dem allenthalben bestehenden Misstrauen, dem auch Andreä gerade als der Urheber des Projektes nicht entging, fehlte viel daran, dass man sofort jene Predigten unterzeichnet hätte. Jedenfalls hatte Chemnitz recht, wenn er Andreä darauf aufmerksam machte, dass die Predigtform für den beregten Zweck eine ungeeignete sei, und dass das Konkordienwerk mehr Aussicht auf Erfolg haben werde, wenn der Inhalt der Predigten, unter Beihilfe auch anderer angesehener Theologen, in die Form von Artikeln gebracht würde.

Andreä ging sofort auf diesen Gedanken ein und arbeitete die Predigten in die schwäbische Konkordie um, welche nun, sowol was die Zal wie was die Form der Artikel betrifft, mit der nachmaligen Konkordienformel schon eine größere Änlichkeit aufzeigt. Sie handelt der Reihe nach 1) von der Erbsünde, 2) vom freien Willen, 3) von der Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott, 4) von guten Werken, 5) vom Gesetz und Evangelio, 6) vom dritten Brauch des Gesetzes

Gottes, 7) von Kirchengebräuchen, so man Adiaphora nennt, 8) vom Abendmal, 9) von der Person Christi, 10) von der ewigen Vorsehung und Wal Gottes, 11) von den andern Rotten und Sekten, so sich niemals zur augsburgischen Konfession bekennet. Es waren demnach, verglichen mit den Predigten, der achte, zehnte und elfte Artikel neu hinzugefügt, letzterer zu dem Zwecke, damit nicht die Irrtümer jener Rotten und Sekten stillschweigend den Evangelischen zugemessen würden.

Dieser neue Entwurf, von den Theologen in Tübingen und den Mitgliedern des Konsistoriums in Stuttgart unterschrieben, wurde von Andreä im März des Jares 1574 an den Herzog Julius von Braunschweig und an Chemnitz mit der Bitte übersandt, denselben streng zu prüfen und Unterhandlungen darüber mit den niedersächsischen Kirchen einzuleiten. Diesmal nun kam dem Projekt die bereits erwänte Katastrophe in Kursachsen zu statten, wo nach der Veröffentlichung der Exegesis perspicua controversiae de coena sacra (von dem schlesischen Arzt Joachim Curäus verfasst, in Wittenberg, aber zur Abwendung alles Verdachtes auf französischem Papier und mit französischen Lettern gedruckt) der letzte Schein beseitigt ward, als sei die von den dortigen Theologen vertretene Lehre mit der lutherischen vereinbar. Um die Kontinuität der in der evangelisch-lutherischen Kirche geltenden Lehre, in deren ursprünglichen Tenor man wider einlenkte, gleich von vornherein zum Ausdruck zu bringen, hatte bereits Andreä den 11 Artikeln der schwäbischen Konkordie einen Abschnitt „von einem gewissen und einhelligen gemeinen öffentlichen Corpore doctrinae“ vorangeschickt, um so notwendiger, als in den einzelnen evangelischen Landeskirchen normgebende Lehrschriften zur Geltung gekommen waren, welche den Charakter der Abweichung von jener Kontinuität an sich trugen. Als normativ wurden daher unter Voranstellung der heil. Schrift, als der einigen warhaftigen Richtschnur, nach der alle Altväter und Lehre zu richten und zu urteilen seien, das apostolische, nicänische und athanasianische Symbol, die Augustana von 1530, die Apologie, die schmalkaldischen Artikel und die beiden Katechismen Luthers bezeichnet. Die Kritik und Umarbeitung aber, welche die schwäbische Konkordie unter der Fürung von Chemnitz in Norddeutschland erfur und welche namentlich die Artikel vom freien Willen und vom Abendmal betraf, ging in derselben Richtung noch konsequenter vor, und insbesondere gelang es, die Bedenken der Hamburger und Lüneburger Geistlichkeit, zumeist hinsichtlich der Lehre von der communicatio idiomatum, zu beseitigen.

Andreä sprach sich nach Empfang der schwäbisch-sächsischen Konkordie dahin aus, daſs die reine Lehre des Wortes Gottes darinnen verfasset, die Spaltungen in den streitigen Artikeln mit sonderem Fleiß erkläret und was der reinen Lehre zuwider ausgesetzt sei; er könne mit Warheit vermelden, daſs die schwäbischen Kirchen, so viel die substantiam und Lehre an ihr selbsten belanget, in thesi und antithesi, durchaus mit denen sächsischen Kirchen, so sich zu dieser Schrift bekennen, einig. Was er daran, und zwar mit vollem Recht, auszusetzen hatte, bezog sich meist auf die formellen Mängel der Schrift, den ungleichen Stil und die lästigen Widerholungen infolge des Hineinarbeitens verschiedener Theologen, die lateinischen Schultermini, die in ein Werk nicht paſsten, welches den Laien sowol wie den Gelehrten gestellt, die bald lobenden, bald abweisenden Anfürungen von Stellen aus Melanchthons Schriften, die zu neuem Streite Veranlassung geben würden u. s. w. Hinsichtlich dieses letzteren schwierigen Punktes waren die württembergischen Theologen der Meinung, man erkenne zwar mit dankbarem Gemüte an, daſs Melanchthon mit seinen Schriften den Kirchen Gottes höchlich und sehr nützlich gedienet, aber da sie in Anbetracht seiner späteren Abweichungen sehr ungleich, so müſste man, wollte man etwa die früheren billigen, notwendig etliche seiner späteren umstoßen, welches ihm zu keiner Ehre gereichen und zu guter Richtigkeit in diesem Werke wenig dienstlich sein würde. Daher sei es ratsamer, sich auf Anfürungen aus Luthers Schriften zu beschränken, nicht als wolle man diese Schriften also kanonisiren, daſs man sie der heil. göttlichen Schrift gleichachte; vielmehr da etwas in scriptis Lutheri, Philippi und anderer

Theologen gefunden, welches gedachter normae zuwider, soll billig solches von niemand verteidigt werden.

Der Wunsch, durch eine allerseits anerkannte Lehrformel die für die evangelische Kirche so unheilvollen Kontroversen beseitigt zu sehen, wurde, nachdem inzwischen der Philippismus in Kursachsen gestürzt worden war, von dem Kurfürsten August daselbst um so lebhafter geteilt, je weniger ihm die letzten Ereignisse in seinem Lande zur Klarheit über die Sache verholfen hatten. Da er diesen Wunsch namentlich bei einer Begegnung mit dem Grafen Georg Ernst von Henneberg geäußert hatte, so veranlasste dieser den Herzog Ludwig von Württemberg, sowie den Markgrafen Karl von Baden (im November 1575) zu dem gemeinsamen Auftrag an Lukas Osiander, württembergischen Hofprediger, Balthasar Bidembach, Propst zu Stuttgart, Abel Scherdinger, hennebergischen Hofprediger, nebst mehreren badischen Theologen, zu einem Gutachten über die Frage, welchergestalt eine Schrift möchte zu verfertigen sein, dadurch ein Anfang zu rechter christlicher Konkordie zwischen den Kirchen augsburgischer Konfession gemacht werden möchte. Entsprechend diesem von den Fürsten approbirten Gutachten wurde von den beiden erstgenannten Theologen eine Formel aufgesetzt und nach gemeinsamer Prüfung mit einigen hennebergischen und badischen Theologen im Kloster Maulbronn am 19. Januar 1576 unterzeichnet.

Diese Maulbronner Formel (erst neuerdings von Th. Pressel im Dresdener Archiv wider ausfindig gemacht und in den Jahrbb. für deutsche Theologie 1866 S. 640 ff. veröffentlicht) entsprach inhaltlich der von der schwäbisch-sächsischen Konkordienformel zu grunde gelegten Lehrnorm, indem sie dieselben Symbole wie diese als maßgebend für die Entscheidung der kirchlichen Kontroversen bezeichnete. Im Übrigen aber wich sie formell insofern davon ab, als sie die Ordnung der Artikel in der A. K. einhielt, mit Übergehung aller derjenigen, welche zwischen den Theologen augsburgischer Konfession nicht streitig geworden. Sie handelt daher 1) von der Erbsünde, 2) von der Person Christi, 3) von der Rechtfertigung des Glaubens, 4) von Gesetz und Evangelio, 5) von guten Werken, 6) von Kirchengebräuchen, so man Adiaphora oder Mittelding nennt, 7) vom freien Willen, 8) vom dritten Brauch des Gesetzes Gottes. Diese Anordnung, sachlich wie man sieht weniger geeignet als die in der schwäbisch-sächsischen Formel, war doch insofern zweckentsprechend, als damit der innere Zusammenhang der späteren Lehrentwickelung mit dem Grundbekenntnis, der C. A., deren Aussage jedesmal vorangestellt und durch die oben erwänten normgebenden Lehrschriften, unter Anfürung von Zeugnissen aus der Schrift und aus den Werken Luthers, erläutert ward, an den Tag trat. So war es dem Kurfürsten August und anderen ihm änlichen, welche über die Kontinuität der lutherischen Lehrentwickelung noch im Ungewissen waren, erleichtert, darüber zur Klarheit zu kommen.

Kurz zuvor, ehe die Maulbronner Schrift in die Hände des Kurfürsten August gelangte, war ihm auch die schwäbisch-sächsische Konkordienformel durch den Herzog von Braunschweig übermittelt worden. Er erforderte infolge dessen ein Gutachten von Jakob Andreä darüber, welchem von beiden Bekenntnisentwürfen der Vorzug zu geben wäre. Andreä, dessen Stellung zu der schwäbisch-sächsischen Formel bereits oben gemäß diesem Gutachten dargelegt wurde, gab aus den dort angefürten formellen Gründen der Maulbronner Formel den Vorzug — der Substanz nach sei jene mit dieser durchaus einig; erklärte sich aber auch damit einverstanden, wenn man sich an die schwäbisch-sächsische Formel halten wolle. Es bedürfe nicht mehr viel Disputirens über die Lehre an ihr selbst, „welche diese Jare über also disputirt worden, dass man einander eigentlich wol verstehet und nicht viel Missverstand mehr unterläuft". Der Kurfürst möchte einen Konvent angesehener, unverdächtiger Theologen veranlassen und zu diesem aus Norddeutschland Chemnitz und Chyträus beiziehen, welche in den dortigen Kirchen ein besonderes Ansehen genössen.

Was Andreä gewünscht, kam nach den vorbereitenden Schritten, die Kurfürst August auf dem Konvent seiner Theologen zu Lichtenberg im Febr. 1576

getan, durch den Konvent zu Torgau (vom 28. Mai bis 7. Juni 1576) zustande. Abgesehen von den sächsischen Theologen, unter denen Nikolaus Selnecker eine hervorragende Stellung einnahm, wurden Chemnitz und Chyträus und die beiden kurbrandenburgischen Theologen, der Generalsuperintendent Andreas Musculus und der Professor Christof Körner von Frankfurt a. d. O. eingeladen. One sonderliche Schwierigkeiten gelang es, die noch obwaltenden Meinungsverschiedenheiten zu beseitigen. Wärend Andreä sich bereit erklärte, die schwäbisch-sächsische Formel als Grundlage anzunehmen, ließ man auf der andern Seite seinen formellen Bedenken gegen die bisherige Beschaffenheit dieser Formel Gerechtigkeit widerfaren, beseitigte die Anstöße und nahm, was der Maulbronner Schrift eigentümlich war, in das neue Bekenntnis hinüber. Das Torgische Buch, welches die Frucht dieser Zusammenkunft war, behielt die bisherige Anordnung der schwäbisch-sächsischen Formel bei, fügte aber hinter dem 8. Artikel (von der Person Christi) unter Berücksichtigung des von Äpin in Hamburg veranlaſsten Streites einen weiteren Artikel „von der Höllenfart Christi“ ein, sodaſs nun die Bekenntnisschrift aus 12 Artikeln bestand.

Mit der Herstellung des Torgischen Buchs war ein bedeutender Schritt zur Einigung getan, und Kurfürst August ließ es sich sofort angelegen sein, das Werk seiner weiteren Vollendung entgegenzufüren. Auf seine Veranlassung wurden Abschriften der Formel an die meisten evangelischen Stände Deutschlands gesandt, mit der Bitte, von den dortigen Theologen dieselbe prüfen zu lassen und das Ergebnis dieser Prüfung nach Dresden mitzuteilen. Die eingehenden Censuren, welche zum größeren Teile zustimmend sich äußerten, boten widerum ein charakteristisches Spiegelbild der kirchlichen Lage dar. Noch gab es auf der einen Seite lutherische Eiferer, wie Tilemann Heshusius und Johann Wigand in Preußen, denen es schwer wurde, ihr anfängliches Mistrauen gegen das Vermitlungswerk und dessen Haupturheber Andreä faren zu lassen, und die allen Ernstes die Namen der Häretiker, Melanchthon voran, in dem Buche angefürt wissen wollten. Und noch gab es auf der andern Seite Landeskirchen, wie z. B. die pommersche und die holsteinische, für welche die anderwärts aufgeklärte Sachlage über die in der evangel. Kirche eingetretene Spannung der Lehre nicht ebenso zum Bewuſstsein gekommen war und welche daher ihr Befremden darüber äußerten, daſs man nicht Melanchthons Auktorität neben jener Luthers in jener Schrift ausdrücklich anerkenne. Von Luthers Auktorität abzuweichen, kam ihnen dabei jetzt wie früher gar nicht in den Sinn. Dieselben pommerschen Theologen, welche sich in solcher Weise Melanchthons annahmen, erklärten sich mit den Artikeln des Torgischen Buches über das Abendmal und über die Person Christi einverstanden; und dieselben holsteinischen Theologen, welche die Notwendigkeit eines neuen Bekenntnisses beanstandeten und an der neuen Fassung der Christologie Anstoß nahmen, sprachen sich dafür aus, daſs alles, was in dem von ihnen beliebten Corpore doctrinae (einschließlich der schmalkaldischen Artikel) künftig in Disputation gezogen werden möchte, „nebst der hl. Schrift aus Luthers Schriften entschieden werden sollte“.

Da hie und da, wie von dem Landgrafen Wilhelm von Hessen und anderen, die Ausfürlichkeit des Torgischen Buches gerügt worden war, so entschloſs sich Andreä in Übereinstimmung mit dem Kurfürsten August, einen Auszug (die Epitome der K.-F.) aus dem Torgischen Buch herzustellen: „Kurzer summarischer Auszug der Artikel, so zwischen den Theologen augsburgischer Konfession viele Jare streitig, zu Torgau durch die daselbst versammelten und unterschriebenen Theologen im Monat Junio 1576 christlich verglichen worden“, in dessen kurzen und präzisen Sätzen Andreä nicht bloß seine allmählich über den Stoff gewonnene Meisterschaft, sondern auch jene in der Form bekundete. Freilich, da der Landgraf von Hessen, der mit dem Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz, dem entschiedensten Gegner des Torgischen Buches, in naher Beziehung stand, den wesentlichen Inhalt dieser Formel — selbstverständlich — hier widerfand, so konnte die Epitome sein ungünstiges Urteil über jene Bekenntnisformel nicht ändern. Nachdem bis Ende Februar 1577 die meisten der erbetenen Censuren über das Torgische

Buch in Dresden eingelaufen waren, traten im Auftrag des Kurfürsten August zunächst am 1. März 1577 die drei Theologen Jakob Andreä, Martin Chemnitz und Nikolaus Selnecker in dem Kloster Bergen bei Magdeburg zusammen, um sich über die schlüssliche Redaktion des Bekenntnisses zu verständigen. Später wurden noch die kurbrandenburgischen Theologen Andreas Musculus und Christof Körner, sowie von Rostock David Chyträus beigezogen. Da selbstverständlich nur diejenigen Censuren berücksichtigt werden konnten, welche sich nicht von vornherein ablehnend gegen das Projekt verhielten, da es sich demnach bloß noch um Beseitigung einzelner Missverständnisse, um genauere, jede Zweideutigkeit ausschließende Fassung der einzelnen Lehren handeln konnte, so kam man mit der Redaktion ziemlich bald zu Ende und konnte das nun zu stande gebrachte „Bergische Buch" am 28. Mai 1577 den Kurfürsten vorlegen. Es ist dieses die Solida Declaratio der Konkordienformel, als deren Titel man diesen feststellte: „Allgemeine, lautere, richtige und endliche Widerholung und Erklärung etlicher Artikel augsburgischer Konfession, in welchen eine zeitlang unter etlichen Theologen, derselbigen zugetan, Streit vorgefallen, nach Anleitung Gottes Worts und summarischem Inhalt unserer christlichen Lehre beigelegt und verglichen". Daneben wurde auch der Auszug Andreäs aus dem Torgischen Buch (die Epitome) sorgfältig von Artikel zu Artikel durchgegangen und approbirt.

Von dem anfänglichen Gedanken, das Bergische Buch einem Generalkonvent der evangelischen Stände behufs seiner Bestätigung vorzulegen, kam man in Erwägung der Gefaren, welche ein solches Vorgehen für das soweit glücklich vollbrachte Einigungswerk mit sich füren würde, bald zurück. Vielmehr übernahmen es die beiden Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg, Exemplare des Bergischen Buches zunächst denjenigen Ständen, behufs der Approbation und Unterzeichnung, zuzusenden, deren Zustimmung zu dem Projekt man als sicher ansehen durfte. Dass das Bekenntnis nicht allenthalben mit gleicher Willigkeit aufgenommen wurde, dass diejenigen Kirchen, welche eine andere Entwickelung des Bekenntnisprozesses gehabt und insbesondere an Melanchthons spätere Lehrweise zu dem Zwecke sich angeschlossen hatte, um das Band mit der calvinisch-reformirten Kirche festzuhalten, das Bergische Bekenntnis von sich wiesen und dadurch noch mehr zu der reformirten Konfession hinübergedrängt wurden, ist so natürlich, dass man sich nur darüber verwundern müsste, wenn es anders wäre. Denn von Anfang an war es die Absicht bei Feststellung des Bekenntnisses gewesen, die vorhandenen Kontroversen nach Maßgabe der ursprünglichen lutherisch-melanchthonischen Reformation zu entscheiden; und dass nun auch kirchliche Scheidungen eintreten mussten, wo man in der Lehre uneinig blieb, stand nicht zu ändern. Auch das ist vollkommen begreiflich, dass die K.-F. allen denen ein Stein des Anstoßes sein und bleiben musste, welche bei einmal vorhandenen Lehrdifferenzen die Zudeckung und Indifferenzirung derselben für den richtigen Weg zur Herstellung des kirchlichen Friedens erachteten. Im Übrigen mag hier bemerkt werden, dass es doch auch vereinzelte Lutheraner gab, welche sich der Unterschrift des Bekenntnisses, weil es ihnen nicht streng genug war, weigerten: die preußische Geistlichkeit, an ihrer Spitze den Bischof Wigand, unterzeichnete zwar nach einiger Deliberation, „obgleich die widrigen Lehrer nicht, wie man es begehret hat, mit Namen benannt und widerleget sind", aber die Professoren der Universität Königsberg unterzeichneten nicht.

Die Bestrebungen der Königin Elisabeth von England, durch Einwirkung auf die der reformirten Konfession günstigen Stände in Deutschland im letzten Augenblick den Abschluss des Bekenntnisses, durch welches ja allerdings die Scheidung der beiden aus der Reformation des 16. Jarh.'s hervorgegangenen Konfessionen besiegelt war, zu hindern, beruhten viel zu sehr auf Unkenntnis der historischen Sachlage, als dass sie irgend einen Erfolg hätten haben können. Dagegen versuchte man lutherischerseits allerdings, was irgend unter den gegebenen Umständen möglich war, um die noch schwankenden Reichsstände, wie den Kurfürsten Ludwig von der Pfalz, den Landgrafen Wilhelm von Hessen, den Fürsten Joachim Ernst von Anhalt nebst andern, mit dem Konkordienwerk zu befreun-

den. Da eine Abänderung des Textes selbst schon aus dem Grunde nicht mehr tunlich war, weil das Bergische Buch bereits die Unterschriften einer großen Zal evangelischer Landeskirchen trug, da sichs überdem nicht mehr um eine Modifikation der bekenntnismäßigen Lehre, sondern nur um Beseitigung von Missverständnissen und daraus hervorgegangenen Anstößen handeln konnte, so griff man nach Vorberatungen und Verhandlungen zu Langensalza, Zerbst und Schmalkalden (1578) zu dem Auskunftsmittel einer *Präfation*, welche, von Andreä entworfen, die erhobenen Bedenken tunlichst berücksichtigte und endgültig zu Bergen bei Magdeburg (Februar 1580) festgestellt wurde. Und in der Tat gelang es auf diesem Wege, den Kurfürsten Ludwig von der Pfalz für das Konkordienwerk vollständig zu gewinnen. Dass die Präfation von denjenigen Reichsständen, welche schon dem Bergischen Buche ablehnend oder feindlich gegenüberstanden, zurückgewiesen wurde, bedarf kaum der Bemerkung.

Die Publikation des Konkordienbuchs, dessen Druck bereits 1578 begonnen hatte, fand am 25. Juni 1850, als am 50. Jarestag der Übergabe der augsburgischen Konfession, zu Dresden statt. Diese sowie die nächstfolgenden Ausgaben enthielten vorerst nur den deutschen Text. Die ersten Übersetzungen ins Lateinische von Lucas Osiander 1580 und Selnecker 1582 waren teilweise mangelhaft, und erst die auf einem Konvent zu Quedlinburg unter Chemnitz festgestellte lateinische Bearbeitung, welche 1584 unter amtlicher Auktorität in Leipzig erschien, wurde fortan als der dem deutschen Original entsprechende lateinische Text des Bekenntnisses anerkannt.

Eine Reihe von Gegenschriften, welche sofort nach Veröffentlichung des Konkordienbuches aus den verschiedenen Lagern der Gegner, auch der römischen, erschienen und unter denen als hervorragend die *Admonitio* der Theologen in der *fürstlichen Pfalz bei Rhein*, Neustadt a. d. H. 1581, der *anhaltinischen Theologen Bedenken*, Neustadt a. d. H. 1581, die *Verantwortung der Prediger zu Bremen*, daselbst 1581, und als wenigstens bemerkenswert des Flacianischen Hofpredigers zu Weimar Christof *Irenäus' Examen des Artikels von der Erbsünde* genannt werden mögen, gaben den Lutheranern Anlass zu Verteidigungen des Bekenntnisses, unter denen die im J. 1584 zu Dresden auf Veranstaltung der drei Kurfürsten von Sachsen, von der Pfalz und von Brandenburg erschienene, insbesondere von den Theologen Timoth. Kirchner, Selnecker und Chemnitz bearbeitete *Apologia oder Verantwortung des christlichen Konkordienbuches* die bedeutendste, zum Verständnis der K.-F. förderlichste ist.

Das Bekenntnis wurde gleich anfangs (1577 und 1578) von 3 Kurfürsten, 20 Fürsten, 24 Grafen, 4 Freiherren, 38 Reichsstädten und gegen 8000 im Lehramt Stehenden unterzeichnet. Andere Landeskirchen, wie die lauenburgische, schwedische, holsteinische, pommersche haben sich später angeschlossen. Ein vollständiges Verzeichnis der zustimmenden und dissentirenden kirchlichen Territorien hier zu geben, würde den Raum unverhältnismäßig in Anspruch nehmen; den Überblick darüber kann man sich onehin leicht anderwärts her, z. B. aus der Einleitung zu der jetzt wol verbreitetsten Ausgabe der symb. BB. von Müller, verschaffen, der auch in der *ersten* Auflage sämtliche Unterschriften hat abdrucken lassen. Ebendarauf mögen der Kürze wegen diejenigen verwiesen sein, welche sich über die Frage, ob und inwieweit bei der Unterzeichnung des Bekenntnisses Zwang angewendet worden sei, informiren wollen.

Der Anhang des Catalogus testimoniorum, Zeugnisse aus der heil. Schrift und den Kirchenvätern für die Christologie der K.-F., von Andreä und Chemnitz herrürend, ist, wiewol mehrfach mitabgedruckt, kein Bestandteil des Bekenntnisses.

Das Urteil über den Wert dieses letzten lutherischen Bekenntnisses wird zunächst davon abhängen, ob und inwieweit man die Glaubensgrundlagen desselben teilt, zum andern davon, ob man darin die konsequente Lehrentwickelung der säch-

fischen Reformation zu erkennen vermag, endlich davon, ob man zwischen den Anforderungen, welche an ein kirchliches Bekenntnis, und jenen, welche an eine kirchliche Dogmatik zu stellen sind, zu unterscheiden vermag. Hat man sich den letzteren Unterschied klar gemacht, so wird man es dem Bekenntnis eher zum Ruhme als zum Mangel anrechnen, dass es, über das damalige Maß des kirchlichen Verständnisses nicht hinausgehend, die Glaubensaussagen, zu denen man sich auf Grund der bisherigen Glaubenserfarung gedrungen sah, als solche präzis hinstellte, one ihre theologisch-dogmatische Vermittelung zu versuchen. Eine lutherische Dogmatik, welche bei den Aussagen der K.-F. einfach stehen bleiben wollte, ist in der Gegenwart unvollziehbar; die Meinung aber, es müsse um deswillen eine solche Dogmatik das Bekenntnis umstoßen, beruht auf einem Missverständnis.

Ausgaben des Konkordienbuchs s. bei Müller, Die symbolischen Bücher der evang.-luth. Kirche, deutsch und lateinisch, 4. Aufl., Gütersloh 1876, Einleitung, S. 1 ff.

Litteratur: Leonh. Hutteri Concordia concors, Wittenb. 1614 u. ö., die bedeutendste Gegenschrift gegen Rud. Hospinians Concordia discors, Tiguri 1607. Unter den Kommentaren aus der älteren Zeit: Leonh. Hutter, Explic. libri chr. Concordiae, Wittenb., 1608 u. ö.; Joh. Musaeus, Praelectiones in Epitomen F. C., Jenae 1701. Historisch: Val. Löscher, Historia motuum, Lips. 1723, Tom. III; J. H. Balthasar, Historie des Torg. Buchs, Greifswald u. Leipzig 1741 ff.; Joh. Nic. Anton, Gesch. d. C.-F., Leipzig 1779; G. J. Planck, Gesch. d. prot. Lehrbegriffs, 2. Aufl., Leipzig 1791 ff., 8 Bde.; Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555—1581, Marburg 1852 ff., 4 Bde.; Derselbe: der Text der Berg. C.-F., verglichen mit dem Text der schwäb. Conc., der schwäb.-sächs. Conc. und des Torg. Buches, Marburg 1857; Göschel, Die Concordienformel nach ihrer Gesch. 2c., Leipzig 1858. Historisch-dogmatisch: Thomasius, Das Bekenntnis der evang.-luth. Kirche in der Consequenz seines Prinzips, Nürnberg 1848; F. H. R. Frank, Die Theologie der C.-F., historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet, Erlangen 1858—1865, 4 Theile.

Dr. F. Frank.

Konkubinat war bei den Römern die zwischen zwei Personen verschiedenen Geschlechtes auf die Dauer berechnete Geschlechtsverbindung, welche sich von der Ehe darin unterschied, dass sie nicht mit der affectio maritalis eingegangen war, also die Frau nicht dem Manne gleichstehende Lebensgenossin wurde, vielmehr in ihrem bisherigen Stande verblieb. Er stand wol faktisch, aber nicht rechtlich der Ehe gleich. Eingegangen konnte er nur werden mit einer Freigelassenen oder Freigeborenen vom niedrigsten Stande, wärend eine honesta femina allein durch ausdrückliche testatio zur Konkubine gemacht werden konnte und one eine solche die Verbindung als stuprum galt. In der faktischen Änlichkeit mit der Ehe lag es, dass weder ein doppelter Konkubinat noch ein solcher wärend bestehender Ehe möglich war, andererseits aber, dass die Fortdauer des Verhältnisses auf dem fortgesetzten Willen beider Parteien beruhte, Digest lib. XXV. tit. 7 de concubinis; Pauli recept. sentent. lib. II, tit. 20. Von rechtlicher Bedeutung war der Konkubinat insofern, als diejenigen, welche in einem solchen Verhältnis lebten, nicht von den für die caelibes und die orbi durch die lex Julia de maritandis ordinibus (v. J. 757 d. Stadt) und die lex Papia et Poppaea (v. J. 762) festgesetzten privatrechtlichen und öffentlich rechtlichen Nachteilen betroffen wurden. Ursprünglich standen die im Konkubinat erzeugten Kinder den unehelichen (spurii) gleich, in der späteren Kaiserzeit haben sie aber — schon seit Konstantin ist für sie die Bezeichnung liberi naturales gebräuchlich geworden — ein Recht auf Alimentation gegen den Vater und die legitimen Kinder desselben, sowie in Ermangelung solcher und einer rechtmäßigen Ehefrau auch ein Intestaterbrecht an seinen Nachlass, zusammen auf den sechsten Teil, an welchem jedoch ihre Mutter zu einem Kopfteil partizipirte, erlangt, falls sie im Hause des natürlichen Vaters aufgezogen waren; auch erhielten sie durch nachfolgende Ehe des letztern

mit ihrer Mutter die Rechte ehelicher Kinder (legitimatio per subsequens matrimonium), vgl. Justiniani Nov. XVIII. c. 5; LXXXIX. 8. c. 12, §§ 4. 6. c. 13. Erst im 9. Jarhundert ist der Konkubinat im oströmischen Reich durch Kaiser Leo den Philosophen, Nov. XCI, verboten worden.

Auch die germanischen Völkerschaften kannten neben der Ehe den Konkubinat als eine rechtmäßige Verbindung vornehmer Männer mit freien Frauen geringen Standes oder gar Unfreien, und wie bei den Fürsten in älterer Zeit die Vielweiberei nicht ausgeschlossen gewesen ist, so war auch die Haltung einer Konkubine neben der rechten Ehefrau nicht unstatthaft; Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, Göttingen 1828, S. 438. 440.

Bis zum 5. Jarhundert ist kirchlicherseits der Bestand des Konkubinats nicht angefochten worden, c. 4. Dict. XXXIV (c. 17. Tolet. I. v. 400): „Is qui non habet uxorem et pro uxore concubinam habet, a communione non repellatur: tamen, ut unius mulieris, aut uxoris aut concubinae, sit coniunctione contentus“, vgl. c. 5. ibid. u. c. 6 (Augustin.) C. XXXII. qu. 2. Seit jener Zeit hat aber die Kirche den Konkubinat gemissbilligt, indem sie auf die Ehe als die allein sittlich gerechtfertigte Geschlechtsverbindung hinwies, c. 11. 12. (Leo I. v. 458) C. XXXII. qu. 1, one allerdings den Konkubinat direkt zu verbieten. So blieb derselbe zunächst im römischen und in den germanischen Reichen fortbestehen, und selbst das Mainzer Nationalkonzil von 851, c. 12. 15; Pertz, Leges 1, 414. 415, hat nur in Widerholung der citirten Stellen Leos I. und des I. Toletaner Konzils das Halten einer Konkubine neben der rechtmäßigen Ehefrau untersagt. Ja, abgesehen von den Verboten gegen Geistliche, welche zuwider ihrer Pflicht zum keuschen Leben und zuwider dem Cölibatsgesetz im Konkubinat lebten (s. den Art. Cölibat Bd. III, S. 299 und P. Hinschius, Kirchenrecht, Bd. 1, S. 131. 148 ff., 155 ff.), hat die kirchliche Gesetzgebung bis zum 16. Jarh. den Konkubinat der Laien nicht geradezu mit Strafen bedroht. Dies erklärt sich wol daraus, dass es bei dem kanonischen Grundsatz der Formlosigkeit der Eheschließung schwer war, im einzelnen Falle zwischen der Ehe und dem Konkubinate zu unterscheiden und dass andererseits die Kirche alle nicht aus einer Ehe entsprossenen Kinder als illegitim behandelte, Tit. X. qui filii IV. 17. Dazu kam, dass sich inzwischen für Männer des hohen und niederen Adels, welche mit Frauen niederen Standes eine Ehe eingehen wollten, im germanischen Rechte an Stelle des Konkubinats die Ehe zur linken Hand (matrimonium ad morganaticam oder lege Salica) entwickelt hatte, und diese, wenngleich auch Frau und Kinder weder in den Stand noch in die Familie des Vaters eintraten, doch, was die Ausschließlichkeit und die Dauer des Verhältnisses betraf, der rechten Ehe völlig gleichstand, lib. Feudor. II. 29 u. 26. § 16; Walter, Deutsche Rechtsgeschichte. § 473; v. Schulte, Deutsche Reichs- und Rechtsgeschichte, § 174. Erst Leo X. hat auf dem Laterankonzil v. 1516 (s. c. 1 de concubinariis in VII) das Einschreiten mit kanonischem Zucht- und Strafmitteln gegen die Konkubinate der Laien angeordnet und demnächst hat das Trientiner Konzil, Sess. XXIV. c. 8 de ref. matrimonii, welches erst durch Einfürung einer besonderen Form der Eheschließung (s. Bd. 4, S. 73) eine sichere Unterscheidung des Konkubinats und der Ehe ermöglichte, jede andere Geschlechtsverbindung als die letztere nicht nur für strafbar erklärt, sondern auch bestimmt, dass nach fruchtlos ergangener dreimaliger Ermanung zur Entlassung der Konkubine der Bann über beide schuldige Teile ausgesprochen, sowie wenn nach Verlauf eines Jares eine Trennung noch nicht erfolgt wäre, ein Strafverfahren eingeleitet und die Konkubine nötigenfalls mit Beihilfe des weltlichen Arms ausgewiesen werden sollte. Gleichzeitig verbot auch die deutsche Reichsgesetzgebung, Reichspolizei-Ordnung von 1530, tit. XXXIII, von 1548 tit. XXV und von 1577 tit. XXVI den Konkubinat, welcher sich nunmehr als die fortdauernde, sei es auf Lebenszeit, sei es auch nur auf längere Dauer eingegangene Geschlechtsverbindung one Vollziehung der erforderlichen Eheschließungsform charakterisirte, und bedrohte ihn mit willkürlicher Strafe.

In der evangelischen Kirche ist die sittliche Verwerflichkeit des Konkubinates

nie zweifelhaft gewesen, ebensowenig, dass gegen ihn mit kirchlichen Zuchtmitteln eingeschritten werden kann.

Wie schon namentlich in späterer Zeit in den Ländern des gemeinen Strafrechts der Gerichtsgebrauch vielfach von einer Bestrafung des Konkubinates, falls nicht ein anderes Delikt, wie z. B. Ehebruch, Incest, mit ihm konkurrirte, abgesehen hat, so haben auch die deutschen Partikularstrafgesetzbücher dieses Jarhunderts denselben nicht mehr als kriminalrechtlich strafbar behandelt (v. Feuerbach, Lehrbuch des peinlichen Rechts, 14. Aufl. v. Mittermaier, Gießen 1847, §§ 457—458). Denselben Standpunkt hat auch das jetzt geltende Reichsstrafgesetzbuch eingenommen. Partikularrechtlich ist dagegen vielfach die Befugnis der Polizeibehörden anerkannt, das außereheliche Zusammenleben von Personen verschiedenen Geschlechts zu hindern und die Aufhebung desselben durch Exekutivstrafen zu bewirken, meistens allerdings beschränkt auf die Fälle, dass dadurch ein öffentliches Ärgernis erregt wird oder dass der Ehe der betreffenden Personen ein öffentliches trennendes Eheverbot entgegensteht.

In civilrechtlicher Beziehung endlich hat der Konkubinat heute gar keine Bedeutung. Er gilt in keiner Hinsicht als ein Verhältnis, welches als solches civilrechtliche Wirkungen hervorbringt, vielmehr wird er nicht anders als jede außereheliche vorübergehende Geschlechtsverbindung behandelt, insbesondere was die Ansprüche der Konkubinen aus der außerehelichen Schwängerung, die Alimentations- und Erbrechte der Kinder der Konkubine gegen den Zuhalter der letzteren anlangt. **P. Hinschius.**

Konon, Papst (686—687), von Geburt ein Thracier, in Sicilien erzogen. Sein kurzes Pontifikat ist durch nichts ausgezeichnet. Die Nachricht, er habe dem hl. Kilian die Erlaubnis zur Mission in Ostfranken gegeben, ist unhistorisch. S. den Artikel Kilian Bd. VII, S. 670.

Kononiten, Anhänger des Konon, Bischof von Tarsus in Cilicien im 6. Jarhundert, der selbst Anhänger des Johannes Philoponus oder des sogen. Tritheismus war. S. den Art. Joh. Philoponus. Nach der Zeit des Kaisers Justinian II. verschwinden alle Spuren der Partei.

Konrad von Marburg, deutscher Kreuzprediger und Ketzermeister des 13. Jarhunderts, Beichtvater der hl. Elisabeth, — einer der verrufensten Namen der deutschen Kirchengeschichte. — Von seiner Herkunft und früheren Lebensverhältnissen ist nichts sicheres bekannt. Geboren ist er in der zweiten Hälfte des 12. Jarhunderts in oder bei Marburg an der Lahn, vielleicht aus einem adeligen Geschlecht der Milites de Marpurg. Ob er auf irgend einer hohen Schule in Deutschland, Italien oder Frankreich studirt oder gar promovirt, ist zweifelhaft: der Titel Magister oder „Meister", den er fürt, beweist nichts. Auch ist nicht sicher, ob er Weltpriester gewesen oder einem Mönchsorden angehört: dass er Franziskaner gewesen (und zwar wie Henke vermutet, S. 43, Tertiarier des Franz.-Ordens), ist ebensowenig zu beweisen, wie die früher gewönliche (von Trithem., Estor, Ripoll rc. ausgesprochene) Meinung, dass er dem Dominikaner-Orden angehört habe. Nicht zu verwechseln ist er mit einem andern gleichzeitigen Conradus, der Scholaster in Mainz, Dekan in Speier, Capellanus und Poenitentiarius unter Papst Honorius III. war und zuletzt Bischof von Hildesheim wurde (s. Henke S. 12. 46 f. gegen Höfler). Dass er irgend einmal in Rom gewesen, möchte Henke aus seinem nahen Verhältnis zu den drei Päpsten Innocenz III., Honorius III. und besonders zu Gregor IX. (1227 ff.), vermuten; doch fehlt es auch hiefür an jedem Zeugnis. Schon unter Innocenz III. (c. 1214) scheint K. seine öffentliche Wirksamkeit begonnen zu haben, und zwar als Kreuzprediger in Niederdeutschland (nach Chron. Sampetr. Erfurt. a. a. 1214 und Chron. Ursp. a. a. 1217). Wärend aber die älteren Quellen diese erste Predigttätigkeit Konrads ausdrücklich als Aufforderung zum iter Hierosolymitanum bezeichnen: so läßt Trithemius um dieselbe Zeit auch schon seine Beteiligung an der Ketzerverfolgung beginnen (eodem anno 1214 coepit in Alemannia praedicare frater

Conradus de M. — et per annos ferme 19 continuavit etc. oder wie die zweite erweiterte Ausgabe sagt: coepit praedicare et haereticos inquirere ex Albigensium faecibus pullulantes apud Teutones etc.); ja auch schon bei einer 1212 in Straßburg vorgekommenen Ketzerverbrennung soll nach Trith.'s freilich wenig glaubwürdiger Angabe Konrad von M. mitgewirkt haben. Ebenso ungewiss ist Konrads Beteiligung bei dem Ketzerprozess des Propstes Heinrich Minnecke in Goslar, der 1220 von Bischof Konrad von Hildesheim zum Feuertode gebracht wurde (Chron. Sampetr. a. a. 1220: a Conrado episcopo et Conrado praedicatore de Margburg examinatus ac saepius commonitus seculari judicio pro haeresi est crematus; andere Quellen wissen von Konrads von M. Mitwirkung nichts). — Bestimmtere Kunde von Konrads Wirksamkeit erhalten wir erst seit der Zeit, als er in die Umgebung seines Landesherrn, des Landgrafen Ludwig IV. von Thüringen und Hessen (1216—1227) eintrat und hier teils als dessen geistlicher Ratgeber, teils als Beichtvater (confessor) und Gewissensrat seiner Gemalin, der (1207 geborenen, 1211 verlobten, 1221 verheirateten, 1227 verwitweten, 1231 verstorbenen) Landgräfin Elisabeth eine höchst einflussreiche Stellung bekleidete. Wann Konrad in diese Stellung kam, ob erst im J. 1225 (nach Wegele, vgl. Bd. IV, S. 181) oder gleich nach Ludwigs Regierungsantritt, also c. 1216, wissen wir nicht. Immerhin aber mag es richtig sein (nach Henke), dass diese Zeit, wo Konrad unter zwei milden Herren, dem Papst Honorius III. (1216—1227) und dem Landgrafen Ludwig, an einer friedlichen und aufbauenden Wirksamkeit in seinem Heimatlande genug hatte, die beste im Leben Konrads gewesen. Auf diese Zeit bezieht sich denn auch die überaus günstige Schilderung, welche ein Zeitgenosse, der thüringische Kaplan Berthold (Annales Reinhardsbr. ed. Wegele S. 191 ff.) von Magister Konrads Charakter und Wirksamkeit entwirft. Der Landgraf habe Konrad in solchen Ehren gehalten, dass er ihm alle Pfründen, über die er das Patronatrecht besaß, in seinem eigenen Namen wie in dem seiner Brüder Heinrich und Konrad zu verleihen gestattete. Denn „Meister K. glänzte damals wie ein heller Stern in ganz Deutschland; er war gelehrt, rein in Wort und Leben, ein Eiferer für den katholischen Glauben, ein gewaltiger Bekämpfer häretischer Bosheit. Reichtum, weltlichen Besitz oder kirchliche Benefizien mochte er nicht haben; er war zufrieden mit dem einfachen Gewand eines demütigen Klerikers, ernst und fest in seinen Sitten, streng von Ansehen, gütig, dankbar und freundlich gegen gute Christen, aber gerecht im Gericht über die schlechten, treulosen und ungläubigen (malis et perfidis). Durch ganz Deutschland predigte er mit apostolischer Auktorität, und eine Masse von Klerikern und Volk zogen ihm nach; denn alle hielten ihn für einen heiligen und gerechten Mann, die einen mit Liebe, die andern mit Zittern". Man hört diese, wenn auch allzu panegyrische Schilderung des Mannes um so lieber, je widerwärtiger der Eindruck ist, den die Berichte über die letzten fünf Jare seines Lebens — nach dem fast gleichzeitigen Tod des Landgrafen und des Papstes Honorius (Ludwig gest. 11. September, Honorius gest. 18. März 1227) auf uns machen — und zwar sowol sein beichtväterliches Verhältnis zu der verwitweten Landgräfin, als seine Beteiligung an der von Papst Gregor IX. (1227—1241) in Angriff genommenen Ketzerverfolgung. — Halte Konrad bisher schon, wärend der Lebzeiten L. Ludwigs, an seinem fürstlichen Beichtkind und an ihren ancillae eine Disziplin geübt, die auch nach mittelalterlichen Begriffen weder als christlich noch als anständig gelten kann (— usque ad camisiam spoliatae bene sunt verberatae): so verfur er jetzt vollends gegen die junge, von ihren Verwandten schwer bedrängte Witwe, die sich ganz seiner Leitung überließ, mit einer geradezu empörenden Härte und Roheit, indem er sie jeder auch der unschuldigsten Freuden beraubte, ihren Leib wie ihre Seele misshandelte, jeden eigenen Willen in ihr brach und knechtete, um sie so systematisch zur vollendeten Heiligen zu erziehen, und um dann nach ihrem frühen Tode (gest. 1231 im Alter von 24 Jaren) ihre Frömmigkeit, ihr im Gebet stralendes Antlitz, insbesondere ihre bei Lebzeiten wie an ihrem Grabe geübten Wunder an Papst Gregor IX. zu berichten und ihre Kanonisation zu beantragen (siehe die beiden Berichte

1) den früheren u. d. T. relatio authentica miraculorum etc., zuerst gedruckt bei Henke, S. 53 ff., und 2) den zweiten u. d. T. ep. ad papam Gregorium de vita S. Elisabeth, gedruckt bei Leo Allatius, Symmicta, Cöln 1653, 8°, S. 269 ff., und bei Kuchenbecker, Analecta IX, 107 ff.).

Dieselbe Roheit und Leidenschaftlichkeit wie in seinem Benehmen gegen sein fürstliches Beichtkind zeigt K. nun aber auch in noch weit umfangreicherer und greuelvollerer Weise in der von Papst Gregor IX. ihm übertragenen Mission eines kirchlichen Visitators und Inquisitors (s. den Artikel Inquisition Bd. VI, S. 739). Ob und wie Konrad dem Papst Gregor persönlich bekannt geworden, wissen wir nicht. Merkwürdig aber ist, daſs Gregor schon wenige Monate nach seiner Stulbesteigung, unter dem 12. Juni 1227, dem Magistro Conrado de Marburg, praedicatori verbi Dei, die ihm vom Landgrafen Ludwig übertragene Vollmacht der Benefizienverleihung bestätigt (s. Potthast, Reg. Pontif. S. 30), und in einer zweiten Bulle von gleichem Datum ihn belobt wegen Ausrottung der Ketzerei in Deutschland, die zwar noch im Verborgenen schleiche, aber nur um so mehr den Weinberg des Herrn bedrohe, daher er zur Heranziehung von Gehilfen aus dem Volk ermächtigt wird. Ein neues päpstliches Schreiben (vom 20. Juni 1227, s. Potthast Nr. 7946) beauftragt ihn, Priester und andere Geistliche in Deutschland durch kirchliche Censuren zur Entlassung ihrer Konkubinen zu zwingen; und daſs seine Mission auch auf deutsche Klöster sich erstreckt, folgt daraus, daſs er sich selbst am 2. August 1232 als Monasteriorum in Alemannia visitator bezeichnet. Ein neues päpstliches Schreiben vom 11. Oktober 1231 erteilt ihm nicht bloß neue Lobsprüche wegen seines Eifers und seiner Erfolge im Werke der Ketzerverfolgung, sondern überträgt ihm auch zu diesem Zwecke erweiterte Vollmachten: er soll ganz der Aufspürung der in Stadt und Land immer weiter sich ausbreitenden Ketzer sich widmen, sich mit der Untersuchung nicht aufhalten, geeignete Koadjutoren heranziehen, den weltlichen Arm anrufen, über alle, welche die Ketzer aufnehmen oder begünstigen, Bann und Interdikt sprechen, die Abschwörenden absolviren, allen, die ihn gegen die Ketzer unterstützen oder auch nur seine Predigten anhören, Ablässe verwilligen 2c.; ja er erhält sogar die Vollmacht (10. Juni 1233), Räuber und Mordbrenner zu absolviren, wenn sie das Kreuz nehmen zur Vertilgung der Ketzer. So ist jetzt seine Stellung eine ganz exorbitante: kein Wunder, daſs er, auf des Papstes Autorität gestützt, so frech wurde, daſs er niemand fürchtete „und daſs ihm ein König oder Bischof soviel galt, wie ein armer Laie“ (Gesta Trevirorum S. 318). Nicht bloß die aus Frankreich an den Rhein und nach Mitteldeutschland vorgedrungenen katharischen oder waldensischen Sekten (auf jene scheint die Verehrung des Lucifer, auf diese der Gebrauch von Bibelübersetzungen zu weisen) waren der Gegenstand seiner Verfolgung; auch die im Oldenburgischen wonenden Stedinger oder Staginger, die nichts begangen, als daſs sie dem Bremer Erzbischof den Zehnten verweigerten, denuncirte er beim Papst als Ketzer der gefärlichsten Art und veranlaſste dadurch den päpstlichen Kirchenbann und Kreuzpredigt (s. den Artikel Stedinger). Über ganz Mittel- und Norddeutschland erstreckte sich jetzt seine inquisitorische Tätigkeit: Unzälige Ketzer — sagt die Erfurter Chronik a. a. 1232 — wurden damals von Konrad kraft apostol. Auktorität verhört, von der weltlichen Obrigkeit verurteilt und verbrannt; Ritter und Priester, Männer und Frauen traf dieses Los, und schlimmer als Konrad triebens noch seine Gehilfen, der Dominikaner Konrad Tors oder Dorso und der einäugige Hans, beide früher selbst Ketzer, sowie andere männliche und weibliche Spione, z. B. ein gewisser Amfried, eine vagirende Frau Adelheid (Alaidis) und andere.

Über alle Maßen formlos und willkürlich war die Prozedur: wer reuig bekannte, der wurde geschoren und unter Aufsicht gestellt; wer leugnete, wurde verbrannt und zwar am selben Tage, one Aufschub, one Verteidigung oder Appellation. Die grundlosesten Denunziationen wurden angenommen, Unschuldige bekannten sich schuldig, um Schlimmerem zu entgehen. Auch viele des Herrenstandes wurden geschoren oder verbrannt, niemand war seines Lebens sicher. Endlich berief König Heinrich am 25. Juli 1233 eine große Versammlung von Fürsten

und Bischöfen nach Mainz, um wenigstens ein geordnetes Verfaren herbeizufüren. Hier erschien insbesondere ein Graf Heinrich von Sayn, ein frommer und strenggläubiger Mann, ein vir christianissimus, der nichtsdestoweniger von Konrad vorgefordert, von seinen Helfershelfern bedroht war. Er rechtfertigte sich vor der Versammlung durch vielfaches Zeugnis, dennoch weigerte sich Konrad, ihn loszusprechen. Die deutschen Erzbischöfe manten K. zur Mäßigung; er beantwortete dies damit, dass er unter ihren Augen das Kreuz predigte und bewaffnete Scharen sammelte. Nun wandten sich die Bischöfe nach Rom. Konrad selbst verließ Mainz zur Rückreise nach Marburg: unterwegs, in der Nähe von Marburg, wurde er 30. Juli 1233 mit seinem Begleiter, einem Franziskanerbruder Gerhard, von unbekannter Hand erschlagen. Von seinen Genossen wurde der Dominikaner Dorso später im Elsaß erschlagen, der einäugige Hans zu Friedberg gehängt. Papst Gregor soll (nach den Wormser Annalen) das leidenschaftliche und formlose Verfaren Konrads, auf die Klagen der deutschen Bischöfe hin, in starken Ausdrücken missbilligt, nachher aber, als er von Konrads Tod Kunde erhielt, sein eigenes Schreiben wider zerrissen haben (Chron. Erphord. in Böhmers fontes II. 392). Noch im J. 1233 ergingen denn auch 3 päpstliche Schreiben, das eine vom 21. Oktober an alle Bischöfe, Äbte und Prälaten in Deutschland gerichtet, das sich in den überschwänglichsten Lobsprüchen über den Märtyrer Konrad verbreitet (ecclesiae paranymphum, virum consummatae virtutis, praeconem fidei christianae) und seine Mörder und deren Mitschuldige mit dem Banne belegt; die zwei anderen an B. Siegfried von Mainz, B. Konrad von Hildesheim und einen Dominikanerprovinzial Konrad, sowie an Erzb. Dietrich von Trier mit der Aufforderung &c., das Werk der Ketzerverfolgung im Sinne Konrads fortzusetzen. Aber auch das brachte nur die entgegengesetzte Wirkung hervor. Zwar den Mord Konrads wollte man nicht gutheißen: 6 von den Mördern desselben stellten sich am 30. November den geistlichen und weltlichen Richtern, im Februar 1234 aber hielt Kaiser Heinrich eine feierliche Reichsversammlung in Frankfurt, um über den Mord Konrads und die päpstlichen Forderungen zu beraten. Nur wenige Stimmen erhoben sich hier für den Papst und Konrad: die andern aber, und besonders die von Konrad ungerecht Verfolgten, machten eine solche Schilderung von ihm, dass niemand mehr wagte, ihn zu verteidigen. Der Graf von Sayn wurde von der Anschuldigung der Ketzerei definitiv losgesprochen, ebenso andere Angeklagte und, wie es scheint, auch die Mörder Konrads. Für die Nichtachtung päpstlicher Weisungen erteilte zwar Gregor den Teilnehmern an der Frankfurter Versammlung nachträglich einen strengen Verweis (Juli 1235) und legte den Mördern schwere Bußen, insbesondere einen Kreuzzug nach dem h. Lande auf, beeilte sich auch jetzt, die früher beanstandete Heiligsprechung der hl. Elisabeth zu vollziehen (Juni 1235) und bei der feierlichen Translation ihrer Gebeine (1. Mai 1236), die in Anwesenheit des Kaisers Friedrich II. stattfand, wurden auch Konrads und seines Begleiters Gebeine in der Kapelle der hl. Elisabeth beigesetzt. Die päpstliche Inquisition aber wurde doch nicht wider in Deutschland eingefürt: das Geschäft der Bestrafung der Häretiker verblieb der ordentlichen Jurisdiktion der Diözesanbischöfe, und so haben die Wormser Annalen dennoch Recht, wenn sie zum Tode Konrads von Marburg bemerken: et sic divino auxilio liberata est Teutonia ab isto judicio enormi et inaudito.

Quellen: Gesta Trev. I, 317; Chron. Alberici a. a. 1233; Trithem. Chron. Hirsaug. I, 523; Böhmer's und Potthast's Regesten; s. Winkelmannn a. a. O.

Bearbeitungen: Estor, J. G., Suppl. vitam Conradi de M. illustr. bei Kuchenbecker, Anal. Hass. III, 72; Städtler 1837; Henke 1861; Hausrath 1861, Beck 1871; Cuno 1877; ferner die Litteratur zur Geschichte der hl. Elisabeth, besonders Montalembert, Justi, Wegele, Herzog Bd. IV, S. 181 ff.; Fr. Raumer, Hohenstauf., III, 65; 360 ff.; Winkelmann, Friedrich II., S. 431 ff., und die kirchengesch. Werke, z. B. Cent. Magdeb. t. XIII, pag. 26 sqq.; Baronii Annales; Gieseler II, 2, 596 ff. **Wagenmann.**

Konsekration, s. Messe.

Konsistorien, Konsistorialverfassung. — Konsistorium heißt heute am päpstlichen Hofe die vom Papste gehaltene Versammlung des Kardinalskollegiums, — in der französisch-reformirten Kirche der presbyteriale Gemeindevorstand; vorreformatorisch hieß so die bei jeder bischöflichen Kurie für die Verwaltung der episkopalen streitigen und strafenden Gerichtsbarkeit befindliche richterliche Behörde. S. z. B. die Centum gravamina Nationis Germanicae (1522) § 71, 81, 99 u. ö., wo auch für bürgerliche Gerichte der Ausdruck consistoria civilia vorkommt. An diese vorreformatorische Wortbedeutung schließt sich die in der deutschen evangelischen Kirche übliche an, um welche es sich im Folgenden handelt. Sie findet sich zuerst in einem Antrage, der von dem zu Torgau versammelten großen Ausschusse der Landstände des speziell sogen. Kurfürstentums Sachsen, d. i. der 1422 den Wettinern erworbenen sächsischen Landesteile um Torgau und Wittenberg, am 13. Mai 1537 an den Kurfürsten Johann Friedrich gerichtet wurde und dessen Inhalt in dem landesherrlichen Reskripte, welches in seiner Folge nach Wittenberg erging, dahin zusammengefasst wird: „daß die hohe unvermeidliche Notdurft erfordern wollt, dieweil der Bischöfe und des Bistums geistliche Jurisdiktion . . . . durch ihr Verfolgen der göttlichen Wahrheit . . . . gefallen, daß zu Erhaltung der . . . bekannten göttlichen Lehre, auch christlichen Gehorsams, Zucht und guter Sitten und Ehrbarkeit, anstatt jener Bischöfe und ihrer mißbrauchten Jurisdiction und Obrigkeit, etzliche C o n s i s t o r i e n . . . . möchten aufgerichtet, und gelehrte, gottesfürchtige und fleißige Personen zu Verwaltung derselben . . . . verordnet, und ihnen vom Landesherrn, als der Obrigkeit, Gewalt, Befehl und Commission gegeben werden, in den Sachen, darin die Kirche ein billig Aufsehen haben soll, gütlich und rechtlich zu handeln, Einsehen zu tun, zu büßen, zu strafen, und Anderes, das die Nothdurft dabei erfordern würde, fürzuwenden". Die Stände baten, dass über ihren Antrag, neben dem Kanzler Brück, auch Luther gehört werden möge. — Offenbar stand jener Antrag im Zusammenhang mit einem um wenige Wochen älteren Schluss des Schmalkalder Konventes (A. Sm. tr. de pot. et primatu papae § 77, Rechenb. p. 354 sequent.), der die Verpflichtung der Landesherrschaften betont hatte, „wo die Bischöfe unrecht richten oder nachlässig sind", Kirchengerichte namentlich für Ehesachen herzustellen. Aber der Name der Konsistorien war in Schmalkalden noch nicht gebraucht.

Provisorische Einrichtungen, vermöge deren das Kirchenregiment in landesherrliche Hand genommen war, bestanden in den kursächsischen Landen damals schon volle zehn Jare, hervorgegangen aus der Überzeugung, dass, wie man den Kirchenoberen nicht gehorchen dürfe, wo sie richtige Wort- und Sakramentsverwaltung verbieten, so man die Pflicht und demgemäß die Befugnis habe, eine solche Verwaltung nach dem Maße seiner Kraft zu erhalten, nicht bloß indem man das dafür bestimmte Stiftungsvermögen zusammenhielt, sondern auch indem man für richtig lehrende und lebende Pastoren landesherrlich sorgte (s. d. Art. Kirchenregiment Bd. VII, S. 790). Auf Grund solcher Gedanken hatte der Kurfürst, von Luther widerholt aufgefordert, sobald der speyerische Reichsschluss von 1526 es ihm gestattete, das Land in vier Teile geteilt, von denen der obenerwänte „Kurkreis" einer war, und in jedem derselben durch je eine aus Geistlichen und Nichtgeistlichen zusammengesetzte Kommission Kirchenvisitation halten lassen, die seit 1527 verlaufen war, deren Behörden dann aber nicht aufgelöst wurden, sondern fortbestanden. Die Zusammensetzung aus Nichtgeistlichen, als „die auf die Zinse und Güter", und aus Geistlichen, als „die auf die Lehre und Person verständig" seien, hatte Luther (Br. vom 22. Nov. 1526) vorgeschlagen; sie ergab sich aber aus den verfolgten Zwecken schon von selbst. Instruktionsmäßig hatte dann jede Kommission in dem Bezirke je eines fürstlichen Amtes, in die ihre Visitationssprengel zerfielen, einen Pastor zum Superintendenten ernannt. Diese Superintendenten bildeten mit den Amtleuten zusammen die erste Instanz der provisorischen Kirchenregierung, u. a. auch in Ehesachen; die Ober-Instanz wurde in nicht ganz genauer Regulirung teils durch die fortbestehenden Visitations-

kommissionen, teils durch die landesherrliche Kanzlei gebildet, welche, wo sie theologischer Sachverständiger bedurfte, die Wittenberger Professoren heranzog. Das Examen der Priesteramtskandidaten war bei der dortigen theologischen Fakultät. — Die schwache Seite dieser Einrichtungen, die sich namentlich in Betreff der Ehesachen fülbar machte, war teils die Ungleichmäßigkeit, mit der die verschiedenen Superintendenten verfuren, teils ihr Mangel an Autorität. Denn die fürstlichen Amtleute und die städtischen und gutsherrlichen Beamten, durch welche ihre Entscheidungen exequirt, bezw. ihr Verfaren polizeilich unterstützt werden sollte, wirkten ihnen vielmehr, worüber vielfach geklagt wird, häufiger entgegen. Aus den hiedurch entsprungenen Zuständen ging der Antrag des Ständeausschusses im Kurkreise hervor. Er intendirte vier Konsistorien: eines für jeden Visitationssprengel.

Zunächst wurde er der Wittenberger theologischen und juristischen Fakultät überwiesen, um zu erachten, wie er auszufüren sei. Dies Erachten wurde im Laufe des Jares 1538 erstattet (gedr. bei Richter in Reyscher und Wilda's Zeitschrift f. Deutsches Recht, 4, 62, und in seiner Gesch. der evangel. Kirchenverfassung S. 82 f.), und erörtert das Bedürfnis nach Konsistorien, welches es vollständig anerkennt, ferner die ihnen zuzuweisende Kompetenz, welche es auf „alle Fälle und Kasus“ ausgedehnt zu sehen wünscht, „die vor Alters zur jurisdictio ecclesiastica gehört haben“, und endlich die Exekutivmittel, mit denen sie ausgestattet werden müssen. Es sei notwendig, daß der Landesherr ihnen eine in seinem Namen und Auftrage selbständig zu handhabende Exekution übertrage, durch die sie von dem guten oder nicht guten Willen der sonstigen Beamten unabhängig werden; als Exekutivmittel seien Bann (d. i. großer Bann, als weltliche Strafe gedacht, nach A. Sm. p. 3. a. 9, Roch. 330), Leibesstrafe, Geld und Gefängnis angemessen. — Neben diesen drei Hauptpunkten bespricht das Erachten an zweiter Stelle einige eventuelle oder sekundäre Konsistorialgeschäfte, die Besoldung der Konsistorialen und ihre Beaufsichtigung. Es denkt dabei die Konsistorialen nicht als Mitglieder eines Kollegiums, sondern jedes der vier Konsistorien soll nach Art der Einrichtung der bischöflichen Behörden in vorreformatorischer Zeit bestehen aus einem Einzelrichter — „oberster Judex“, „Archidiakonus“ — welcher bloß „Notarien oder Schreiber“ neben sich hat. Allein dieser Einzelbeamte soll doch nichts sein, als ein landesherrlicher „Kommissarius“, so ist sein ständig gebrauchter Name; und wenn man, wie z. B. Jacobson in der ersten Ausgabe dieser Encyklopädie es tat, versucht hat, die ältesten Konsistorien als Behörden nicht der Landesherren, oder, wie wir heute sagen, des States, sondern der kirchlichen Genossenschaft aufzufassen, ist das mit den Quellen nicht im Einklange.

Die Gedanken des Wittenberger Erachtens auszufüren, insbesondere die selbständige Exekutive und namentlich den Bann zu bewilligen, trugen vielleicht schon Luther und Brück, denen das Obererachten reservirt war, jedenfalls aber der Kurfürst Bedenken, und anscheinend aus Brücks Initiative ging daher zunächst die bloße Probeeinrichtung eines Konsistoriums nur für den Kurkreis hervor, das zu Anfang Februar 1539 in Wittenberg eingesetzt wurde: mit beschränkterer Kompetenz, denn es war allein Ehe- und Disziplinargericht; mit andersartiger Verfassung, denn es bestand nicht aus einem Einzelrichter, sondern nach Weise der Visitations-Kommissionen aus einem durch zwei Theologen und zwei Juristen gebildeten Kollegium landesherrlicher „Kommissarien“, die man aus den jüngeren Mitgliedern des akademischen Lehrerkollegiums nahm; endlich noch one die verlangte Exekutive und vorläufig auch one nähere Instruktion, die vielmehr erst nachkommen sollte. Statt ihrer hatte in schwierigen Fällen das Konsistorium Luthers „und der andern Theologen und Juristen“ Rat zu gebrauchen. — In solcher Weise trat es in der Tat ins Leben. Hinsichtlich der Instruktion war es (Herbst 1540) angewiesen worden, mit Brück zu verhandeln und demnächst „die Ordnung in Form zu bringen, wie sie von Uns vollzogen, aufgerichtet und ausgeschrieben werden“ möge. Die Arbeit ward Ende 1542 fertig und ist unter dem Titel „Constitution und Artikel des geistlichen Consistorii zu Wittenberg“ schon 1563 von Geo. Buchholtzer edirt worden (Abdruck bei Richter, Kirchen-

ordnungen 1, 367 f.). Auch sie jedoch, welche die vom Kurfürsten beanstandeten Punkte als unentbehrliche verteidigte und festhielt, blieb bloßer Entwurf, und so lange Wittenberg der Ernestinischen Linie gehörte, hat das dortige Konsistorium eine formelle Konsistorialordnung überhaupt nicht gehabt. — Jener Entwurf ist eine Umarbeitung des „Bedenkens“ von 1538, setzt nicht mehr vier, sondern bloß noch drei Konsistorien voraus, von denen zwei verfaßt sein sollen wie das Wittenberger, eines nach den Plänen des Bedenkens. Ihre Kompetenz soll die Aufrechterhaltung reiner Lehre und richtiger Ceremonieen im Lande überhaupt, die Aufsicht auch auf das Leben der Geistlichen, den „Schutz und Schirm der Pastoren“, die Sorge für Kirchenvermögen und Kirchenbaulast, die Verfolgung öffentlicher Sünder, bei welcher das Kirchenzuchtsmoment und das der Polizeistrafe (sog. casus mixti) ineinanderfließen und die Ehesachen umfassen, und zu den Mitteln, mit denen einer solchen Kompetenz genügt wird, sollen regelmäßige vom Konsistorium zu haltende Kirchenvisitationen gehören. Das Wittenberger Konsistorium selbst aber hatte eine so ausgedehnte Kompetenz auch damals noch nicht, sondern verblieb bis zur Schlacht bei Mühlberg in seinen immerhin unbestimmten Grenzen von 1539. — Seine Geschichte ist mit Benutzung weimarischer Archivalien zum ersten Male eingehend erörtert worden in einem Aufsatze des Unterzeichneten in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht, Bd. 13 (1876), S. 28—123. Auf denselben darf für das Einzelne verwiesen werden.

In dem damals albertinischen Sachsen war durch Herzog Moritz 1543 zu Leipzig, 1544 auch zu Meißen ein Konsistorium (das spätere Dresdener) eingerichtet worden, deren ursprüngliche Verfassung zwar bis jetzt nicht näher bekannt ist, die aber später die Wittenberger Organisation zeigen und sie daher auch wol von Anfang an gehabt haben. Man wird nicht irren, wenn man annimmt, daſs der dortige Konstitutionsentwurf, wie er durch Melanchthon 1543 an den Herzog von Preußen, durch Luther 1545 an den zu diesem Zwecke abgeordneten Boten des Kurfürsten von Brandenburg (Buchholtzer) mitgeteilt wird, so auch dem Herzog Moritz bekannt geworden und als Muster von ihm befolgt worden sei. Was sonst aus dieser ersten Reformationszeit an Behördengestaltungen änlicher Art, wie die Konsistorien, namentlich in den Städten vorkommt, wiewol one den Namen (Mejer, Die Grundlagen des lutherischen Kirchenregimentes, S. 133 f.), erweist sich bei genauerer Betrachtung allemal als Stadtrat oder Deputation desselben, erweitert durch einen oder mehrere geistliche Sachkundige. Interessant ist auch aus dieser Zeit das auch unter dem Namen der Reformatio Wittenbergensis bekannte, nicht selten miſsverstandene Gutachten Melanchthons von 1545. Am Reichstage wurde damals immer noch darüber unterhandelt, unter welchen Bedingungen die Evangelischen sich der römischen Kirche und ihren Bischöfen wider unterwerfen könnten, und dies ist die Frage, welche von Melanchthon erörtert wird, jene Unterwerfung also deren Voraussetzung. Traf sie zu, so behielten die Bischöfe ihre alten Behörden, Konsistorien waren demnach nicht nötig. Aber Melanchthon fürt aus, was man jedenfalls von den Bischöfen fordern müsse, sei die Haltung ordentlicher „Kirchengerichte“ für Verwaltung der Kirchenzucht und des Bannes, namentlich gegen öffentliche Sünder; und da der Bannprozeſs nach Matth. 18 geübt, also das die Ecclesiae dabei gehandhabt werden müsse, so dürfe derselbe nicht bloß in der Hand von Geistlichen, sondern auch der Laienstand müsse in jenen die Ecclesia in dem Falle repräsentirenden Gerichten vertreten sein. Indem Melanchthon hinzufügt, es sei zweckmäßig, diesen bischöflichen Kirchengerichten zugleich die Ehesachen zuzuweisen, indem er ihnen also nicht bloß dieselbe Komposition, sondern zum großen Teile auch dieselbe Kompetenz zudachte, welche das Wittenberger Konsistorium in seinem Konstitutionsentwurfe von 1542 sich wünschte, tritt nach dieser Seite ein Gedankenzusammenhang hervor. Dennoch ist die Grundlage, auf welcher beiderlei Behörden gedacht sind, eine verschiedene; denn das Konsistorium war, wie wir gesehen haben, eine landesherrliche Behörde, das von Melanchthon geforderte Kirchengericht eine Behörde des Bischofs, den das Wittenberger Gutachten vollkommen vorreforma-

torisch als gottgeordneten „Pfarrer“ der Diözese auffaßt. Dennoch ist Melanchthons Gutachten nachher auch für die konsistoriale Entwickelung von Einfluss gewesen.

Nur neun Jare später als diese „Reformation“ ist bereits eine Theorie der Konsistorialverfassung erschienen in dem Buche „Von den Mitteln und Wegen, die rechte und ware Religion, welche uns Gott in diesen letzten und gefärlichen Zeiten widerum geoffenbaret hat, zu befördern und zu erhalten“ (1554), von Erasmus Sarcerius, damals Superintendenten der Grafschaft Mansfeld, persönlichem Schüler der Reformationstheologen, und in der Praxis, die er bespricht, viel bewandert; denn sein Leichenprediger berichtet, er habe in nicht weniger als vierundzwanzig Grafschaften „Kirchenordnungen gestellt“. Indem er (s. Mejer, Grundlagen, S. 124 f.) davon ausgeht, auf Grund der custodia prioris tabulae besitze die Landesobrigkeit das Kirchenregiment, erklärt er, sie sei demgemäß auch Konsistorien zu errichten befugt, als wichtiges Mittel, pflichtmäßig für die ware Kirche zu sorgen. Er faßt dabei die Konsistorien als Kollegien auf, die aus geistlichen und nichtgeistlichen landesherrlichen Beauftragten zusammengesetzt und deren Kompetenzbefugnisse so bemessen seien, wie der Wittenberger Konstitutionsentwurf von 1542 sie bemisst, nur vindizirt er ihnen auch das Examen, die Ordination und Verpflichtung der anzustellenden Geistlichen und — im Anschluss an das vorreformatorische kirchliche Personalforum — alle Klagen gegen Geistliche. — Den Bann zu handhaben weist er nicht den Konsistorien zu, aber der Pastor soll denselben nicht handhaben dürfen, one daß in jedem Einzelfalle das Konsistorium die Sache untersucht und genehmigt hat, wobei das dic Ecclesiae dann als ein „sage es den Ältesten und Vorstehern der Kirche“ erklärt und das Konsistorium als Kirchenrepräsentation in diesem Sinne genommen wird. — Die weltliche Exekutive sei demselben absolut unentbehrlich; doch möge, wenn betreffende Strafen zu erkennen sind, dies den nichtgeistlichen Beisitzern allein übertragen werden. Um endlich dem üblichen Widerstreben der weltlichen Beamten gegen kirchliche Ordnungen zu begegnen, empfiehlt Sarcerius den Landesherren, daß sie sich an ihrem Hofe kleine Oberkonsistorien zu unmittelbarem Vortrage der dahin gelangenden, die Kirche betreffenden Angelegenheiten einrichten mögen.

Aus der weiteren Geschichte der Konsistorien (Mejer, Grundlagen, S. 144 f.), welche in die Partikularhistorie der einzelnen Landeskirchen gehört und für Preußen z. B. vortrefflich dargestellt ist bei Jacobson, Preuß. Evang. Kirchenr., (S. 141 f.), brauchen hier bloß einzelne Momente hervorgehoben zu werden. Nach sächsischem Muster aus Geistlichen und Nichtgeistlichen kollegialistisch komponirt und mit Superintendenten als Unterbeamten (nur in sehr kleinen Territorien pflegt der Superintendent selbst zugleich Mitglied zu sein) verbreiteten sie sich in allen lutherischen Landeskirchen Deutschlands. Sie treten an Stelle der ursprünglichen landesherrlichen Visitationskommissionen, und man kann sie als mindestens mittelbar aus denselben hervorgegangene Fortsetzungen dieser ältesten landeskirchlichen Regimentsbehörden bezeichnen. Als solche sind sie auch nicht lediglich Nachbildungen des sächsischen Vorganges, sondern ergaben sich aus der Handhabung der Idee des landesherrlichen Kirchenregimentes von selbst; denn um das letztere zu üben, bedurfte die Landesherrschaft der Beamten, und solche konnten, da es nicht bloß Schutz des Kirchengutes und der äußeren kirchlichen Ordnung, sondern an erster Stelle die Aufrechthaltung reiner Lehre und richtiger Sakramentsverwaltung galt, nicht bloß Juristen oder Administrativbeamte sein, sondern es mußte auch theologische Sachverständige darunter geben; daher mit unbedeutenden Abweichungen die Verfassung der Konsistorien immer dieselbe bleibt. Wenn dieselben selbständig für sich allein bestehen, heißen sie formirte, wenn sie sich an weltliche Gerichte oder Verwaltungsbehörden in der Art anschließen, daß diese nur ad hoc mit geistlichen Mitgliedern vermehrt das Konsistorium ausmachen, so heißen sie nichtformirte. In kleineren Territorien kam ehedem dergleichen häufig vor, und es hat bis in die fünfziger Jare unseres Jarhunderts selbst ein Forstamt gegeben, das solchergestalt zugleich Consistorium

war. Die Konsistorien, die der Landesherr selbst besetzt, heißen immediate; diejenigen, welche von untergeordneten Obrigkeiten besetzt werden und daher den landesherrlichen als ihren Oberbehörden unterstellt sind, heißen Mediatkonsistorien. In der Reformationszeit entstanden dergleichen Verhältnisse, wo landsässige Städte oder große Grundbesitzer mit relativer Selbständigkeit Einzelrechte der Landeshoheit und so auch kirchenregimentliche innehatten; in neuerer Zeit sind bei den Mediatisirungen von 1806 und 1815 die mediatisirten Konsistorien gelassen worden. — Die konsistoriale Kompetenz ist von Anfang an nicht allenthalben dieselbe. In nicht wenigen Ländern trat sie ganz an Stelle der bischöflichen, in anderen wurde sie, änlich wie die des Wittenberger Konsistoriums von 1539, mehr beschränkt, sodaſs die Konsistorien bald nur kirchliche Gerichte sind — so z. B. ist das mecklenburgische zu Rostock im wesentlichen niemals mehr gewesen —, bald auch die administrativen Kirchenregimentsgeschäfte, die Sarcerius ihnen zudenkt, übertragen erhalten haben. Im ersteren Falle sind dergleichen Administrativsachen bei der landesherrlichen Kanzlei oder Geheimeratsstube, und die nötige geistliche Sachkunde wird durch zugezogene Hofprediger oder Superintendenten vertreten. Die den Konsistorien zu regelmäßiger Handhabung überwiesenen Kirchenregimentsbefugnisse pflegt man jura vicaria, die dem Landesherrn zu persönlicher Entscheidung vorbehaltenen jura reservata zu nennen. Immer aber bleiben die Konsistorien landesherrliche Behörden: daſs eine eventuell auch selbständig handelnde Vertretung der Kirche in ihnen vorhanden sei, ist ein Gedanke, der erst in den Überspannungen der Idee des geistlichen Amtes, wie sie im 16. Jarhundert hervortraten, entsprang. Er hatte seinen praktischen Anlaſs in Bestimmungen des westfälischen Friedens (J. P. O. a. 5. § 31. a. 7. § 1), vermöge deren auch unter einem andersgläubigen Landesherrn konfessionell korrekt besetzte Konsistorien garantirt wurden, seinen theoretischen Anhalt aber an den oben angefürten und an änlichen Äußerungen über den Bannprozeſs. Allein er ließ unbeachtet, daſs in denselben westfälischen Friedensunterhandlungen das Kirchenregiment ausdrücklich als Teil der Landeshoheit charakterisirt wurde, und daſs bei jener Vorschrift des Friedens es sich um weiter nichts handelte, als um die Bestimmung, der Landesherr müsse dergleichen Rechte durch Beamte der entsprechenden Konfession verwalten.

Nach dem Prinzipe der landesherrlichen custodia prioris tabulae, das bis weit in das vorige Jarhundert in der Regierungspraxis herrschend blieb, standen die Landesangehörigen unter der kirchenregimentlichen Episkopie der Landesherrschaft one Ausnahme: es war daher folgerichtig, daſs sie insgesamt auch der landesherrlichen Behörde für Verwaltung dieser Episkopie unterstellt wurden. So haben mehrfach nicht bloß Protestanten, die zur Landeskirche nicht gehörten, sondern auch Katholiken und sogar Juden unter den Konsistorien gestanden. Erst indem immer durchgreifender das Toleranzprinzip zur Herrschaft kam und den Gedanken der genossenschaftlichen Unabhängigkeit der Kirchen vom State zur Anerkennung brachte, wurde dergleichen beseitigt. Modern ausgebildet hatte bis dahin das Konsistorium nicht bloß kirchenregimentliche, sondern — weil man sie von solchen nicht unterschied — auch kirchenhoheitliche Funktionen gehabt, und es ist begreiflich, daſs die anfänglichen Vertreter des Toleranzprinzipes, welche gleichfalls noch nicht gelernt hatten, beiderlei Tätigkeiten genügend von einander zu unterscheiden, nun dazu gelangten, dem Kirchenregimente anfangs überhaupt nur wesentlich kirchenhoheitliche Aufgaben zuzuschreiben, wie z. B. Thomasius tut, — demgemäß auch in Reaktion gegen die vorhin berürte falsche Amtstheorie, ernstlich diskutiren konnten, ob nicht die Zuziehung von Theologen zu den Konsistorien überflüssig sei: J. H. Boehmer jus eccles. protest. lib. 1. tit. 28. § 30 sqq. Nicht minder hing hiermit zusammen, daſs man gelegentlich Reformirte oder Katholiken an lutherischen Konsistorien angestellt hat. — Eine gesundere Entwickelung aus der Zeit des absoluten Polizeistates war die, daſs den Konsistorien, änlich wie auch den katholisch-bischöflichen Behörden, seit Mitte des 18. Jarhunderts die civile und kriminale Gerichtsbarkeit über kirchliche Personen und Sachen mehr und mehr abgenommen und den gewönlichen Gerichten übertragen wurde

(s. den Art. Gerichtsbarkeit Bd. V, S. 110). Selbst die Jurisdiktion in Ehesachen nahm man ihnen zuletzt ab, sodass sie, außer ihren administrativen Geschäften, bloß eine Disziplinarjurisdiktion über Amtsvergehen und hin und wider eine mit ihrer kirchlichen Aufsichtsfürung zusammenhängende Denunziationsbefugniß behielten.

Das Preuß. Allg. Landrecht Th. 2. Tit. 11, § 143 f. sagt noch: „Bei den Protestanten kommen die Rechte und Pflichten des Bischofs der Regel nach den Konsistoriis zu", die dabei unter „Oberdirektion" der dazu verordneten Deputation des Statsministerii stehen sollten. Es erkennt also diese Behörden noch als Handhaber der Kirchengewalt an. Wenn dem gegenüber in Ostpreußen schon 1797 u. 1804, in den übrigen Teilen des States 1808 die Konsistorien aufgehoben und ihre Funktionen den Regierungskollegien übertragen wurden, so hing dies damit zusammen, dass man schon damals die evangelische Kirche als selbständige Genossenschaft zu verfassen und den königlichen Kirchenregimentsbehörden bloß die Kirchenhoheit zu waren beabsichtigte. Auch als 1815 (30. April) wider neben den Regierungen Konsistorien eingerichtet wurden, jene „Oberdirektion" aber 1817 an ein besonderes Ministerium (der geistlichen Angelegenheiten) kam, blieb diese Intention noch bestehen und erklärt z. B., dass nach der Dienstinstruktion vom 23. Oktober 1817 die Konsistorien nicht bloß mit Evangelischen, sondern auch mit Katholiken besetzt sein und nicht bloß evangelische Kirchenangelegenheiten, sondern auch Aufsichtsrechte über andere Religionsparteien verwalten sollen. Sie sind als Kirchenhoheitsbehörden gedacht. Erst als Friedrich Wilhelm III. seine Synodalgedanken endlich vor dem absoluten Territorialismus Altensteins zurückzog, gestaltete er (Kabinetsordre vom 31. Dezember 1825) die Konsistorien zu rein „evangelisch-geistlichen", d. i. bloß die Kirchengewalt verwaltenden Behörden um und übertrug ihnen, unter fortdauernder Oberleitung des Ministeriums der geistlichen Angelegenheiten, welches hiefür eine besondere „Abteilung" hatte, die sogen. Interna des evangelischen Kirchenwesens, wärend die Verwaltung der sogen. Externa und damit doch immer noch ein nicht unbedeutender Teil der Kirchenregimentsverwaltung bei den Regierungen blieb. Durch Verordnung vom 27. Juni 1845 ist alsdann dies Verhältnis durch Friedrich Wilhelm IV. in etwas günstiger für die Konsistorien gestaltet worden. Auch sonst hat er die Konsistorien selbständiger zu stellen gesucht. Im Übrigen blieb aber die Sache in Preußen und anderwärts wie sie war.

Erst das Jar 1848 vermittelte eine Fortentwickelung, indem es bei Durchbruch des konstitutionellen Statsgedankens in Deutschland das genossenschaftliche Selbstregiment der Kirchen wenigstens im Prinzipe zur Anerkennung brachte. Allerdings fehlten zur Ausfürung dieser Idee noch viele Voraussetzungen. Aber man tat darin wenigstens einen ersten Schritt, indem man die bisherige Stellung der Statsministerien als Kirchenregimentsbehörden aufhob, sie vielmehr, wenn auch nicht sogleich mit genügender Korrektheit auf Verwaltung der Kirchenhoheit beschränkte und für die oberste Handhabung des Kirchenregimentes jetzt besondere, von jenen Statsbehörden unabhängige Oberkonsistorien errichtete. Denn allenthalben erhielten sie konsistoriale Verfassung, wenn als Name auch hin und wider der des Oberkirchenrates vorgezogen ward. In Preußen geschah dieser Fortschritt nach Vorbereitungen, die schon von 1848 datiren, mittelst königlichen Erlasses vom 29. Juni 1850, in den beiden Mecklenburg, Sachsen-Weimar und Oldenburg 1849 (modifizirt 1853), in Nassau 1850, in Waldeck und Anhalt 1853, (modifizirt 1865), in den beiden Schwarzburg 1858 und 1859, in Lippe-Detmolt 1859, in Baden 1860, in Hannover anfangs 1866 u. s. f. S. die Nachweise bei Richter-Dove, Kirchenrecht, § 152, Not. 4. In den kleineren Staten ist nicht allemal eine besondere Oberbehörde eingerichtet, sondern was das Ministerium an kirchenregimentlichen Rechten verwaltete, gelegentlich auch dem Konsistorium mit übertragen worden.

Diejenige Form der evangelischen Kirchenverfassung, derzufolge in bisher dargelegter Art das Kirchenregiment durch landesherrliche Konsistorien und Superintendenten verwaltet wird, heißt Konsistorialverfassung. Sie ist die Verfas-

sungsform, welche der deutschen evangelischen Landeskirche, im alten Sinne dieses Wortes, entspricht. Von ihr unterscheidet sich einerseits die presbyterial-synodale, vermöge deren die Kirche sich als Verein durch Ausschüsse — Synoden und Moderamina — selbst regiert (s. den Art. Presbyterialverfassung), andererseits die heutzutage in Deutschland herrschende sog. gemischte Form der Kirchenverfassung, welche beiderlei Verfassungsgedanken miteinander verbindet.

Die Litteratur über die Konsistorien findet sich in den Schriften über evangelische Kirchenverfassung und über landesherrliches Kirchenregiment überhaupt. Eine ältere Monographie ist Weber, De consistorio (1647). Der sogen. Konsistorialprocess, d. i. das (s. g. unbestimmt-) summarische Verfaren, welches bei den Konsistorien ehedem üblich war, ist wissenschaftlich behandelt von Ludovici (1713). Jedes Konsistorium verfärt nach seiner eigenen, durch Praxis und neuere Gesetzgebung modifizirten Konsistorialordnung. **Meier.**

Konstantin der Große und seine Söne. Das Leben und die Regierung dieses außerordentlichen Mannes bezeichnet einen der größten Wendepunkte in der Geschichte der Christenheit, den raschen Übergang der christlichen Gemeinschaft von einem mehrhundertjärigen Zustande des weltlichen Drucks zu völliger Anerkennung und hoher Begünstigung durch den Stat. Der ungeheuere Umschwung war größtenteils durch Konstantin herbeigefürt, sollte also auch in ihm selber einen entsprechenden Ausdruck finden, und doch ist seine Persönlichkeit von der Art, dass gestritten werden darf, ob er mehr dem heidnischen oder christlichen Leben angehörte. Nachdem ihn christliche Parteilichkeit und missverstandene Pietät nach Kräften zum frommen Christen gestempelt, hat die neuere historische Kritik seit Gibbon (Geschichte des Verfalls rc., deutsch von Schreiber, Th. 4) die äußeren und politischen Erklärungsmittel zu seiner Charakteristik überwiegend in Anwendung gebracht. Mansos höchst umsichtige Darstellung (Das Leben Constantin des Großen, Breslau 1817) sucht zu Gunsten einer höheren Regentenweisheit Konstantins dessen religiöse und weltliche Motive gegen einander abzuwägen. Burckhardts (Die Zeit Konstantins des Großen, Basel 1853) geistvolles und verdienstliches, obwol nicht unbefangen geschriebenes Werk will nach änlichen, aber tiefer gefassten Gesichtspunkten mit Beseitigung jedes andächtigen Nimbus den Kaiser als großen politischen Charakter zur Anschauung bringen. Doch ist seine Auffassung von Keim (Der Übertritt Constantins des Großen zum Christentum, Zürich 1862) wesentlich, und in anderer Weise von Zahn (Constantin der Große und die Kirche, Hannover 1876) modifizirt worden. Vgl. auch Brieger, Konstantin der Gr. als Religionspolitiker, Gotha 1880. Die protestantische Kirchengeschichtsschreibung hat bis jetzt und mit gutem Grund auch ein christliches Interesse in seiner Gesinnung und Regierung nachweisen zu müssen geglaubt. Erstes Erfordernis ist Schätzung der sehr kontrastirenden Quellen (Manso a. a. O., 1. Beilage). Unter den heidnischen Schriftstellern steht Zosimus (Hist. lib. II) voran, dessen Bericht, obwol unvollständig und von feindlichster Stimmung gegen den Kaiser geleitet, doch in der Angabe des Tatsächlichen meist Glauben verdient. Eutropius, Aurelius Viktor, Eunapius und der Anonymus Valesii dienen zur Vergleichung und Ergänzung, die späteren Panegyriker haben wenig Wert. Von den christlichen Darstellungen ist die angeblich Lactanzische Schrift De mortibus persecutorum von Burckhardt fast ganz bei Seite geschoben worden, und allerdings erlaubt sie nur die vorsichtigste Benutzung. Da Sozomenus nur wenig und Orosius nichts neues und eigentümliches bietet, so bleibt Eusebius (Hist. eccles. IX. X. De vita Const. libri IV. De laudibus Const.) immer die Hauptquelle, mit welcher dann die gewiss echten kaiserlichen Urkunden des Cod. Theodos. lib. XVI verbunden werden müssen. Aber auch Eusebius beurteilen Manso (S. 273) und Burckhardt (S. 346) nicht nur mit Neander als einseitigen, rhetorisch übertreibenden Panegyriker, sondern auch als unredlichen Geschichtsschreiber, und leider nicht mit Unrecht, so vieles auch zu seiner Entschuldigung gesagt werden muss. Wenn Eusebius das Leben seines Helden als Sieg der Sache Gottes über die feindliche Welt betrachtet, so hatte

er die Warheit im ganzen auf seiner Seite (De vita Const. I, cp. 5). Wenn er diesen Pragmatismus bis ins Kleine durchgefürt, überall hienach Schatten und Licht verteilt, Licinius und Maxentius mit Anklagen überhäuft, den „gottseligen Kaiser und Tyrannentöter“ aber bis in den Himmel erhebt, mit allen Herrschertugenden eines Alexander und Augustus und allen christlichen Eigenschaften eines waren Dieners und Bekenners Gottes ausstattet (De vita III, 66), als ob derselbe nur dereinst von Christus, nicht von Menschen würdig geehrt werden könne (I, 2), und endlich in den schwülstigen Ausfürungen seiner Lobrede allen theologischen Gedankenvorrat zur Verherrlichung des Gegenstandes erschöpft: so verfällt er damit einer krassen und widerlichen Parteisucht. Ebenso schlimm sind die schmeichlerischen Gedankenspielereien, dass er dem Leser zumutet, z. B. bei dem Gastmal Konstantins mit den Bischöfen an das Reich Christi und bei der Dreizal seiner Söne an die Vielfältigkeit der Früchte Christi in der Welt zu denken (De vita III, 15. IV, 72). Vergessen wir jedoch nicht, was teils persönliche Dankbarkeit und kaiserliche Gunst (IV, 33. 35. 36), teils der überwältigende Eindruck des kirchlichen Glücksstandes, dessen Urheber der Kaiser war, über einen onehin schwachen Charakter vermochten. Wenn aber Eusebius Konstantins Untaten verschweigt und ihm die Tugenden der Sanftmut und Menschenfreundlichkeit, der Unzugänglichkeit gegen übertriebenes Lob (De vita IV, 48) andichtet und sogar behauptet, dass wärend seiner ganzen Regierung die Schwerter der Richter ungebraucht gelegen (III, 1. cf. I, 46, IV, 31. 54), wovon ihm das Gegenteil unmöglich unbekannt geblieben sein konnte: so lässt sich dergleichen mit historischer Warheitsliebe nicht mehr vereinigen. War zu sein selbst gegen die eigne Neigung, war nicht die Stärke des Eusebius, aber sein Vorurteil wirkt auch nicht verfürerisch, sondern zwingt den Leser zur Unbefangenheit. Der Stoff fließt unstreitig bei ihm am reichlichsten. Von den kaiserlichen Erlassen, Urkunden und Sendschreiben, welche er einschaltet, ist zu urteilen, dass sie meist zu christlich und theologisch ausgearbeitet sind, um in dieser Gestalt unmittelbar von Konstantin herzurüren, doch aber glaubwürdig genug, um dessen nächste Willensmeinung im allgemeinen auszudrücken. Auch die ausfürliche „Rede an die Versammlung der Heiligen“ (vgl. De vita IV, 31), die Eusebius seiner Biographie beifügt und welche die religiösen und philosophischen Ansichten des Kaisers im Zusammenhange vortragen soll (vgl. den Auszug bei Gfrörer, KG. II, S. 14), ist gewiss nicht so gesprochen worden und darf nur ihrem allgemeinen Gedankengange nach als Zeugnis dienen.

Konstantin, der Son des Konstantius Chlorus und der Helena, war 274 zu Naissus in Obermösien geboren. Seine Mutter, von der Sage zur brittischen Fürstentochter gemacht, war vielmehr von niederer Geburt (Zosim. II, 8: ἐξ ὁμιλίας γυναικὸς οὐ σεμνῆς. Eutrop. X, 2. Const. ex obscuriori matrimonio, Ambrosius nennt sie stabularia), anfangs Beischläferin, dann Gattin des Konstantius, und es hat nichts unglaubliches, dass sie als hochbejarte christliche Pilgerin nach Paläſtina zu den heiligen Orten gewandert sei, für deren Ausstattung gesorgt und von ihrem Sone stets die größte Ehrerbietung genossen habe (De vita III, 42, 45; Manso, dritte Beilage). Der an Körper und Geist trefflich begabte und ritterlich gebildete Jüngling erwarb seinen ersten Waffenruhm in Ägypten unter Diocletian, nach Eusebius seinem Erzieher, der ihn bis 305 im Orient zurückhielt. Das Reich gehorchte damals im Westen dem Maximian und Konstantius, im Osten dem Diocletian und Galerius, und als 303 die beiden Augusti den Purpur ablegten, traten die beiden Cäsaren an deren Stelle und Konstantin begab sich an die Seite seines Vaters nach Gallien. Nach dessen Tode troz seiner illegitimen Geburt 306 vom Kriegsheere zum Kaiser ausgerufen, wurde er wie sein Vater der tapfere Verteidiger der westlichen und nördlichen Reichsgrenzen gegen die Barbaren. Nicht weniger nach des Vaters Beispiel gewärte er schon jezt den Christen seines Gebietes Freiheit des Gottesdienstes, wärend im Orient erst 311 das erste Duldungsgesez erlassen wurde. In den nächstfolgenden Verwicklungen erhebt sich Maxentius zum Herrn von Italien. Nach des Severus, des zweiten Augustus Tode (307) und dem Ableben des östlichen Kaisers Galerius,

sowie nach den vergeblichen Anstrengungen des Maximian, die zuvor niedergelegte Würde aufs neue an sich zu reißen, verteilte sich das Gesammtreich in die westliche Herrschaft des Konstantin und Maxentius und die östliche des Maximin und Licinius. Hier beginnt die großartige Siegeslaufbahn Konstantins. Die erste Überwindung des Maxentius, eines grausamen und trägen Wollüstlings, endigte 312 mit dessen Tode in der Tiber, und Eusebius vergleicht seinen Untergang mit dem des Pharao (De vita I, 38). Der mit Jubel in Rom aufgenommene Sieger sichert seine Macht durch Woltaten und Gunstbezeugungen (I, 41 sq.), und prunkliebend, wie er war, beschließt er das erste Jarzehnt seiner Regierung mit einem Freudenfest (ibid. I, 48). Daſs er damals den Christen geneigt gewesen, beweist das 312 aus Rom (s. jedoch Keim, S. 16 ff., 81; Zahn S. 33) und das 313 von ihm in Gemeinschaft mit dem Licinius, dem er seine Schwester zur Frau gab, von Mailand aus erlassene, obwol ganz synkretistisch abgefaſste Toleranzedikt (Eus. h. e. X, 5. Lact. de mort. cp. 48). Maximin erlag 320 einer schrecklichen Krankheit, die ihn nach Eusebius zwang, das Gesetz wider die Christen zu widerrufen (De vita I, 58. 59 und über Maximians Ende cp. 57). Licinius stand also jetzt im Orient allein, und obgleich dem Konstantin verschwägert, blieb er doch nicht lange im Frieden mit ihm. Den Ausbruch des zweimaligen, durch mehrjärige Ruhe und durch den Aufenthalt Konstantins in Rom unterbrochenen Kampfes um die Alleinherrschaft (314 und 323) hat mehr der letztere als sein von Eusebius höchst abschreckend geschilderter Gegner (I, 50—55) veranlaſst, und Zosimus beschuldigt jenen der Wortbrüchigkeit (II. 18. *κατὰ τὸ σύνηθες αὐτῷ περὶ τὰ συγκείμενα φανέντος ἀπίστου*). Nach dem zweiten mit aller Anstrengung zu Wasser und zu Lande gefürten Kriege und der Schlacht bei Chalcedon ergab sich endlich Licinius 324 und muſste mit dem Tode büßen. Mit unnatürlicher Grausamkeit feierte der Sieger seinen Triumph. Der blühende Crispus, Konstantins Son erster Ehe, war nach allem Anschein mit Unrecht im Verdacht, die Ehre seiner Stiefmutter Fausta angetastet zu haben; der Kaiser ließ ihn 326 hinrichten — ein unverlöschlicher Schandflecken seines Andenkens, der auch durch seine nachherige Gewissensunruhe nicht getilgt wird. Diese Untat, — Eusebius verschweigt sie, — sowie die Tötung der Fausta selber, des elfjärigen Schwestersones und anderer Freunde, wie des Philosophen Sopater (Zos. II, 28; Eutrop. X, 8, vgl. Manso S. 64 ff.), deuten auf wilde Leidenschaften der Eifersucht und Ehrbegierde. Dagegen trat Konstantin nun zum dritten Male mit dem erhöhten Glanze eines ruhmreichen Überwinders (daher die Selbstbenennung victor, *νικητής*) in Rom auf und veranstaltete 326 Feste am Schlusse seiner zwanzigjärigen Regierung, und Eusebius erklärt in seiner Weise, daſs der Verkünder der göttlichen M o n a r c h i e nun selbst die A l l e i n h e r r s c h a f t über den Erdkreis errungen habe, nachdem Gott alle Feinde zu seinen Füßen gelegt (De vita II, 19. I, 46).

So weit reicht der vorherrschend kriegerische Teil seines Lebens. Für eine werdende Anschließung an die christliche Religion liegen uns mehr äußere als innere Merkmale vor. Schon vom Vater hatte er ein platonisch veredeltes Heidentum überkommen. Die philosophisch-faſsliche Idee einer höchsten Gottheit (Oratio ad Sanctorum coetum, cp. 9), vielleicht auch die Vorliebe für den Dienst des Sonnengottes (Eumen., Paneg. cp. 21; Eus., De vita II, 50), sofern derselbe mit der Verehrung Christi eine äußere Änlichkeit hatte, boten einen Anschließungspunkt. Bekanntlich wird ferner erzält, vor dem Siege über Maxentius (Oktober 312) habe Konstantin am Nachmittag und oberhalb der zum Untergang geneigten Sonne ein lichthelles Kreuz mit der Inschrift Hac vince (*τούτῳ νίκα*) erblickt; in der folgenden Nacht sei ihm Christus erschienen mit der Weisung, sich dieses Zeichens im Kriege zu bedienen, worauf er dann die mit dem Monogramm Christi versehene Kreuzfane, später labarum *λάφυρον* genannt, habe anfertigen lassen (De vita I, 28—32 und dazu den Excursus I. in der Ausgabe von Heinichen, dazu Brieger a. a. O.). Diese Erzälung, welche Eusebius lange nachher aus des Kaisers eigenem Munde zu haben versichert, die aber von Lactanz (De mort. cp. 44) nur angedeutet und von anderen (Sozom. I, 3; Nazar. Paneg.

Const. cp. 14) als Traumgesicht mitgeteilt wird, ist von neueren, wie Gieseler, naturalisirt, von Manso und Burckhardt als Märchen statt des Wunders preisgegeben, von Keim nicht gänzlich gestrichen worden. Es ist eine Sage, aber ein überraschender sinnlicher oder traumhafter Eindruck, welcher eine superstitiöse Verehrung des Kreuzeszeichens zur Folge hatte oder in ihr bestärkte, mag derselben immerhin zum Grunde liegen. Denn das Kreuz schmückte fortan den Helm des Kaisers, zierte die in Rom nach dem Einzuge errichtete Statute (Eus. h. e. IX. 9) samt einer erklärenden Unterschrift, und das Labarum wurde im Kriege gegen Licinius von auserlesenen Soldaten, die es wunderbar geschützt haben soll, getragen (De vita II, 9). Auch enthalten die nächstfolgenden Erlasse, zumal das Mailänder Edikt von 313, einen deutlichen Fortschritt in der Anerkennung des „höchsten Christengottes", — lauter Anzeichen, die auf eine eingetretene Wendung hindeuten. Merkwürdig, daſs der dem Kaiser nach dem Siege über Maxentius errichtete Triumphbogen ursprünglich die Inschrift: nutu J. O. M., nämlich des Jupiter, zeigte, welche Worte nach Burckhardts Angabe (S. 363) erst 315 in instinctu divinitatis umgeändert worden sein mögen. In den nächstfolgenden Jaren konnte und muſste die Eifersucht Konstantins gegen Licinius und dessen antichristliches Verfaren seine Sympathie für die kleinere, aber fest zusammenhaltende Partei verstärken. Gleichwol fur er fort, sich Pontifex maximus zu nennen und heidnische Gebräuche mitzumachen (Zosim. II, 29). Die konstantinischen Münzen tragen heidnische oder gemischte Embleme, und es fragt sich, ob diese seit 323 verschwunden sind (Gieseler S. 275, dagegen Burckhardt S. 391). Nach der Ermordung des Crispus und der Fausta, so berichten Zosimus (II, 29) und Sozomenus (I, 5), wünschte der Kaiser durch heidnische Priester von seiner Gewissensangst befreit zu werden, und erst als diese erklärten, für so schwere Verbrechen keine Süne zu besitzen, verwies ihn ein aus Spanien gekommener Ägypter auf die sündentilgende Kraft des christlichen Glaubens. Auch diese Notiz würde im Falle ihrer Richtigkeit die lange Dauer eines schwankenden und zweideutigen Verhaltens, zumal in persönlichen Angelegenheiten, beweisen. Doch hat die neuere Kritik (vgl. Burckhardt S. 402) die historische Glaubwürdigkeit der Erzälung wenigstens nach ihrem vorliegenden Zusammenhange mit Recht beanstandet. Mit dieser wachsenden Zuneigung verband sich aber, wie alle einräumen, ein politisches Motiv. Konstantin überzeugte sich von der unter allen Verfolgungen unaufhaltsam vordringenden und unüberwindlichen Kraft des Christentums; durch freie Anerkennung einer Religion von augenscheinlich universeller Bestimmung wollte er daher seiner eigenen einheitlichen Statsverwaltung eine neue Stütze geben. Es war seine Tat, daſs er das Große als solches erkannte und gewären lieſs, und sie hat ihm selber den Namen des Großen eingetragen (Keim S. 34 ff.). Allein dieser politische Beweggrund reicht nicht aus, wenn wir nicht auch ein persönliches Interesse an gewissen christlichen Grundlehren, Gott, Vorsehung und Verehrung Christi, welche in allen öffentlichen Äußerungen Konstantins widerkehren, hinzunehmen. Überhaupt scheint nötig, bei der Erklärung seines Charakters Zweierlei zu vermeiden. Man sollte ihn mit sich selber nicht einiger machen wollen, als er notwendig gewesen sein muſs. Man sollte ferner aus den sittlichen Vergehungen eines selbstischen und herrschsüchtigen Menschen, der in der zweiten Hälfte seines Lebens mehr sündigt als in der ersten, noch nicht folgern, daſs seine Parteinahme für die christliche Sache überhaupt Maske und Mittel zum Zweck gewesen oder nur durch zufällige Umstände herbeigefürt sei (S. 347). Es hat oft genug eine halbe, inkonsequente, sittlich unbewärte, ja durch schwere Sünden verunreinigte Christlichkeit gegeben, und hier ist sie erklärlich.

Seit dem Alleinbesitz der Herrschaft verfärt Konstantin im ganzen als christlicher Kaiser, in den letzten Jaren mit entschiedener persönlicher Beteiligung. Wir übergehen von seinen durchgreifenden Reformen und Einrichtungen das Politische und Bürgerliche, wie die Einteilung des Reichs in Präfekturen und deren Verwaltung, die Umgestaltung des Heeres und die künstliche Gliederung des Beamtenwesens, welches nachher auf den byzantinischen Stat überging. Die kirch-

lichen Verordnungen folgen rasch und in Menge aufeinander. Freie Religionsübung, Entschädigung für gehabte Verluste und statliche Anerkennung hatten schon die Dekrete von 312 und 313 zugesichert (Lact. cp. 48. Eus. h. e. X, 5. 7). Die nächsten Gesetze aus den Jaren 315, 316, 319, 321 und 323 genehmigen die Zulassung zu öffentlichen Ämtern, befreien die Geistlichen von Municipallasten, wodurch sie den heidnischen Priestern gleichgestellt wurden, erleichtern die Freimachung christlicher Sklaven, gestatten die Verleihung christlicher Vermächtnisse an die Kirchen und setzen der Feindseligkeit der Juden gegen die Christen Schranken (s. die Stellen des Cod. Theod. lib. XVI. bei Manso S. 95, und Gieseler S. 272). Die Feier des Sonntags durch Einstellung städtischer Geschäfte wurde zuerst 321 befohlen. Diese Bestimmungen wurden seit der Alleinherrschaft auf das ganze Reich ausgedehnt. Das Gesetz von 324, wenn auch theologisch redigirt, läſst doch gewiſs die Ansicht seines Urhebers erkennen (De vita II, 24 sqq.), denn es schließt aus den verderblichen Wirkungen, welche die herrschende Gottlosigkeit und die Verfolgung des Christentums für den ganzen Stat hervorgebracht, auf die Notwendigkeit einer waren Gottesverehrung, zu deren Einfürung die Vorsicht Konstantin selbst zum Werkzeug auserſehen habe. Änlich findet ein zweites Mandat in der Anlage der Vernunft, den Gesetzen der Natur und Weltordnung Beweismittel, welche auf die Anerkennung des waren, von Christus offenbarten Gottes und nicht minder auf die Pflicht der Religionsfreiheit und gegenseitigen Schonung hinleiten (ibid. II, 46—60). Zwingen will der Kaiser niemanden zum Glauben; zunächst aber ist nötig, die Christen für das erlittene Ungemach zu entschädigen. Daher sollen alle Vertriebene, auf die Inseln Verbannte, zum Frondienst in den Bergwerken oder zu schimpflichen Verrichtungen in den Gynäceen Verurteilte ihrer Heimat und ihrem früheren Stande und Besitztum widergegeben werden. Die einer militärischen Würde Beraubten dürfen diese wider einnehmen oder empfangen ehrenvollen Abschied. Entadelte Freigeborene treten in ihren früheren Stand zurück. Konfiszirte Güter der Märtyrer oder der im Exil Verstorbenen fallen an deren Verwandte, oder im Falle keine vorhanden, erbt die Kirche, nur für den verlorenen Nießbrauch findet keine Entschädigung statt. Auch der Fiskus muſs das unrechtmäßig eingezogene Gut, zumal Kirchhöfe und Begräbnisörter der Märtyrer, herausgeben (ibid. II, 30—41). Zu dieser Schadloshaltung kamen bald positivere Woltaten. Kein Jude sollte einen Christen als Sklaven besitzen (IV, 27). Das lieblos erscheinende Gesetz gegen die Kinderlosen ward aufgehoben (IV, 26). Senatoren und Konsulämter und selbst die Würde der Statthalter wurden oft an Christen vergeben, und zu Geldgeschenken und Steuererlassen fand sich Gelegenheit (II, 44. IV, 1. 28). Durch Eusebius wurden auf kaiserlichen Befehl 50 kostbare Bibelhandschriften herbeigeschafft. Der Kaiser befriedigte seine Baulust zum Vorteil der Kirche. Er veranstaltete oder unterstützte den Bau zum teil prächtiger Kirchen, zu Jerusalem über der von den Heiden verschütteten, jetzt aber wider ans Licht gebrachten Grabstätte Christi (De vita III, 25—29, vgl. jedoch Socr. h. e. I, cp. 13, wo Helena als die Erbauerin genannt wird), zu Bethlehem und am Ölberge, den Wallfartsorten der Helena, an der Stelle von Mamre (De vita III, 51—53), zu Nikomedien und Konstantinopel. Die Gründung und Einweihung dieser Residenz (s. d. Art.) fällt in die Jare 326 und 330, und wenn dies folgenreiche Unternehmen auch zur Hälfte politischer Art war: so bezweckte doch der Stifter zugleich, in diesem Neurom die Erneuerung des ganzen, durch die Vorherrschaft des Christentums umgestalteten öffentlichen Lebens auszudrücken.

Durch alle diese Maßregeln wollte Konstantin zum Christentum nur einladen, nicht nötigen. Den heidnischen Kultus unmittelbar zu bedrücken, verbot ihm teils sein Regierungsprinzip (De vita II, 56), teils die eigene noch nicht völlig erloschene Sympathie in dieser Richtung. Ein Verbot gegen die Privatopfer der Statthalter hatte nur beschränkte Ausdehnung (ibid. II, 44). Allerdings wurde 328 der schändliche Venusdienst zu Aphaka in Phönizien aufgehoben, der Tempel des Äskulap zu Ägä zerstört, dem unnatürlichen Kultus der Nilspriester zu Heliopolis ein Ende gemacht und dessen Mysterien der Entlarvung

preisgegeben (ibid. III, 54. 55); aber die Unterdrückung dieser Ausartungen konnte der Kaiser schon seiner sittlichen Aufsichtspflicht schuldig zu sein glauben. Die Zerstörung anderer Heiligtümer durch christliche Volkshaufen mag ungeandet geblieben sein. Auch erwänt Eusebius (II, 45. IV. 23. 25) ein allgemein lautendes Verbot gegen Warsagereien, Errichtung von Götzenbildern und Opferdienst überhaupt, worauf auch ein späteres Gesetz des Konstantius hindeutet; aber wir finden wenigstens nicht, dass dasselbe zur Ausfürung gekommen ist.

Bei dieser Stellung zu beiden Religionen konnte es nicht fehlen, dass Konstantin, indem er der christlichen als Glaube und Kultus im allgemeinen beitrat, auch in deren innere Sorgen und Zwistigkeiten hineingezogen wurde. Schon 313 hatten die Donatisten ihren Streit gegen Cäcilian von Karthago dem Kaiser zur Entscheidung vorgelegt; die Untersuchungen der Angelegenheit zu Rom 314 und auf der Synode zu Arles 314 fielen gegen sie aus (Eus. h. e. X, woselbst das Schreiben an Miltiades). Später verwarf Konstantin (um 331) sehr bestimmt die ketzerischen und schismatischen Parteien der Valentinianer, Marcioniten, Kataphrygier als Widersacher der Warheit und Ratgeber des Verderbens, untersagte ihre Zusammenkünfte und übergab ihre Bethäuser der katholischen Kirche, und Eusebius (De vita III, 64—66) rühmt ihm nach, dass er durch seinen Befehl viele Schismatiker zur Kirche zurückgefürt habe. Nur die Novatianer, deren Bischof Acesius zu Konstantinopel dem Kaiser bekannt war, erfuren nach Sozom. II, 32 (Cod. Theodos. XVI, 5, 2. Can. Nic. 8) nicht die ganze Strenge des Verbotes, und die Kataphrygier blieben wenigstens in ihrer Provinz unangefochten. Welcher Grund aber stellte den Kaiser so entschieden auf die Seite der Katholiker? Nach seinen eigenen Erklärungen war es das Prinzip der kirchlichen Einheit, welches ihn in den kleineren Faktionen nur unerlaubte Absonderungen von dem Ganzen der Kirche erblicken ließ. Und mit demselben Grundsatz trat er der arianischen Bewegung entgegen (s. d. Art. Arius, Bd. I, S. 623 ff.). Sein erstes durch Hosius nach Alexandrien gebrachtes Sendschreiben, das seiner Ankunft daselbst vorangehen sollte, verfolgt lediglich den Zweck der Friedensstiftung und warnt vor unnützen gelehrten Fragen, welche aufzuwerfen und zu beantworten gleich bedenklich sei (De vita II, 64—72). Und als sein Zureden nichts fruchtete, handelte er vernünftig und seiner Stellung gemäß, wenn er, statt selber einzugreifen, die Entscheidung dem Konzil von Nicäa (325) überließ. Wäre nur der Kaiser auf diesem Standpunkt beharrt! (vgl. Heinichen, Excurs. II). Aber aus der Schilderung des Eusebius (De vita III, 10), so überschwenglich sie ist, läßt sich doch so viel entnehmen, dass das glänzende Auftreten Konstantins auf der Synode den Bischöfen imponirte, dieser aber durch die Ehrerbietung der letzteren sich geschmeichelt fülte. Ein gefärlicher Übergang auf das engere Gebiet der Kirche und Theologie! Die Erfarung seines Einflusses verlockte ihn zu einem spezielleren Interesse an der Sache, das er doch nicht selbständig behaupten konnte. Anfangs suchte er nur das Ansehen des nicänischen Beschlusses aufrecht zu erhalten, welcher auch in der Frage über die Osterfeier öffentlich sanktionirt wurde (III, 17—21), und ermante zur Verträglichkeit unter Gelehrten und Nichtgelehrten (III, 21). Wie er sich dann mit den entgegengesetzten Parteihäuptern in Berürung brachte, dem Arius zugeneigt und durch Eusebius von Cäs. über die Schärfe der Streitfrage getäuscht, neue Synoden zu Cäsarea 333 und zu Tyrus 335 verordnete, dann aber wieder zu Gunsten des Athanasius Schritte tat, — diese Schwankungen begleiten den ersten Teil des arianischen Streites. Nur in dem Willen, der Kirchenspaltung ein Ende zu machen, blieb der Kaiser sich gleich, und die Unruhen zu Antiochien, wo der Nicäner Eustathius abgesetzt wurde, Eusebius aber die auf ihn fallende Wal aus Ordnungsliebe ablehnte, gaben ihm Gelegenheit, das kirchliche Herkommen zu bestätigen und seine Freundschaft für den letzteren zu bezeugen (De vita III, 59—61).

Die letzten drei Regierungsjare Konstantins seit der Übersiedelung nach Byzanz (330) waren nach den vorliegenden Berichten teils mit Sorgen um das Kirchliche und Religiöse, teils um den eigenen kaiserlichen Hausstand angefüllt. Wie er nach 332 die Skythen und Sarmaten besiegte, so benutzte er eine persische

Gesandtschaft, um den dortigen Christen eine milde Behandlung auszuwirken (De vita IV, 8—13). Was Eusebius IV, 17. 22 von seiner zunehmenden Andächtigkeit und den regelmäßigen Beschäftigungen mit Gebet und Bibellesen im Palast erzält, ist sicherlich übertrieben. Dagegen läſst sich glauben, daſs er vor dem Volke Reden über Gott, Vorsehung und göttliches Gericht gehalten habe (IV, 29), da ihm dies Gelegenheit gab, auf die Menge zu wirken und Beifall zu ernten. Der Verkehr mit den Bischöfen, wie namentlich mit Hosius, war im Steigen, häufig waren sie seine Begleiter und Tischgenossen, obgleich nicht alle Heiden aus der kaiserlichen Umgebung verschwanden. Am strengsten wurde die christliche Lebensordnung im Heere durchgefürt. Heidnische und christliche Soldaten muſsten gleicherweise den Sonntag und Freitag ehren und die übrigen Festtage auszeichnen, die heidnischen sogar am Sonntage ein Gebet hersagen, in welchem die Gottheit angerufen und um Erhaltung des Reichs und des Kaisers gefleht wurde, was offenbar den Zweck hatte, beide Teile des Heeres one Gewissenszwang in einer Hauptsumme des religiösen wie des politischen Gewissens zu vereinigen (De vita IV, 18—22). Diese Sorgen für den Seelenzustand der Untergebenen vergleicht Eusebius einem Priesterdienst (*αὐτὸς τῷ ἑαυτοῦ ἱερᾶτο θεῷ*) und macht damit den Übergang zu einem vielgenannten, vielleicht scherzhaft gemeinten Ausspruch des Kaisers an die Bischöfe: „Ihr seid Bischöfe der inneren Angelegenheiten der Kirche, ich aber glaube als Bischof des Auswärtigen (*τῶν ἐκτός* scil. *πραγμάτων*?) von Gott eingesetzt zu sein" (De vita IV, 23. 24, dazu Heinichen, Excurs. IV). — Im Jar 336 und kurz nach der Synode von Tyrus feierte der Kaiser mit der Einweihung der Erlöserkirche zu Jerusalem im Beisein vieler, aus allen Provinzen herbeigekommenen Bischöfe und nach den Anordnungen seines Sekretärs (*νοτάριος*) Marianus das Fest seiner dreißigjärigen Regierung. Hierauf war er mit der Vermälung des Sones Konstantius und mit der Verteilung des Reichs unter die drei nach einander zu Cäsaren ernannten Söne beschäftigt (vgl. Burckhardt S. 378). Um Ostern 337 erkrankte er, besuchte zunächst die Bäder von Helenopolis und ging dann im Gefül des nahen Todes nach Nikomedien. Hier empfing er, damit zuletzt jeder Zweifel schwinde, auf sein Verlangen durch den Semiarianer Eusebius von Nikomedien die Handauflegung und „nach dem nötigen Unterrichte" die Taufe und starb am letzten Pfingsttage 337 um Mittag. Der Senat versetzte ihn dem Herkommen gemäß, obwol seltsam genug, unter die Götter. Daſs er von einem Semiarianer sich taufen ließ, kann nach seinem späteren Betragen im arianischen Streit nicht auffallen. Der lange Aufschub des Aktes aber spricht durchaus gegen die Annahme konsequenter Heuchelei, — denn wie leicht hätte er sich früher der Ceremonie bequemen können! — und erklärt sich aus der Art seines Übertrittes, welcher von keiner durchgreifenden Entschließung ausging. Die Leiche wurde nach Konstantinopel gebracht, feierlich ausgestellt und unter Leitung des Cäsars Konstantius nach dem Willen des Verstorbenen in der Apostelkirche mit höchsten Ehren beigesetzt (De vita IV, cp. 61—70).

Bei eminenter geistiger Begabung, gesundem Körper und steter Rüstigkeit hat Konstantin ein langes und glückliches Herrscherleben gefürt, und was er wollte, gelang ihm. Eusebius beschreibt ihn wie einen Kaiser von Gottes Gnaden, weil er seit lange der erste gewesen, der seine Würde der Geburt, nicht der Wal oder wechselnden Gunst des Heeres verdankte (De vita I, cp. 24). Sein großes Verdienst ist nicht allein die Erhebung des Christentums aus seinem Notstande, sondern zugleich die Einfürung eines christlichen Stats, zunächst eines solchen, welcher aus der Befreundung mit der christlichen Religion gewisse allgemeine, auf Heiden und Christen anwendbare Regierungsgrundsätze gewonnen hatte. Auch werden diejenigen niemals Recht behalten, welche ihn schon darum, weil er den Weg zur Statskirche eröffnet, als Verderber der Christenheit hinstellen wollen; wer so urteilt, wird sich in dem großen Gange der Kirchengeschichte nicht zurecht finden. Obgleich den Weg der Freiheit verlassend und zu den ersten Schritten in der Richtung einer despotischen Kirchenherrschaft fortgetrieben, war Konstantin doch von dem späteren Byzantinismus noch weit entfernt, und daſs der rasche

Übergang zu öffentlicher Gunst und weltlicher Auszeichnung der Kirche schwer schadete, kann ihm selber nicht zum Vorwurf gereichen. Heidnische Schriftsteller, wie Victor und Zosimus, heißen ihn lobsüchtig, eitel und unzuverlässig, und dass sie nicht lügen, beweist sein ganzes Hofleben, sein öffentliches Betragen und der Umgang mit der Geistlichkeit. Auch Eusebius (IV, 16) würde als Zeuge dienen, wenn es war ist, dass Konstantin Münzen prägen ließ, die ihn in der Gestalt eines Betenden darstellten. Derselbe Eusebius muss seinem verehrten Kaiser allzu große Menschenfreundlichkeit und Willfärigkeit, also Schwächen schuldgeben, welche, von heuchlerischen Scheinchristen gemissbraucht, ihn wol auch zu unziemlichen Dingen zuweilen verleitet haben (τάχα ἄν ποτε καὶ τοῖς μὴ πρέπουσι ἐνεπαίρετο). Es bleibt also doch etwas Gemeinsames in den entgegengesetzten Urteilen über ihn. Der Kaiser erkannte sich als Werkzeug der Vorsehung, dieses Bewusstsein steigerte seine natürliche Selbstsucht bis zu despotischer Eigenliebe, und seine Umgebung bestärkte ihn darin, zumal als er keine Feinde mehr zu bekämpfen hatte. Bei wirklich vorhandener religiöser Erregbarkeit fehlte es ihm an sittlicher Festigkeit, und er fur fort, sich selber zu dienen, indem er für die Kirche sorgte. Dass er in späteren Jaren auch genusssüchtig und gemächlich wurde, mag eine Folge des verziehenden Glückes und der orientalischen Lebensart gewesen sein.

Wenn man beklagen muss, dass der erste christliche Kaiser kein reinerer Charakter war, so trifft diese Klage doch in höherem Grade dessen Söne und Nachfolger. Keiner hat des Vaters Geist und Tatkraft geerbt, keiner der empfangenen streng christlichen Erziehung (De vita IV, 51. 52) sonderliche Ehre gemacht. Nach dem Willen des Vaters teilten sich Konstantin II. und Konstans in das Abendland nebst Afrika, wärend Konstantius die orientalische Präfektur mit Konstantinopel übernahm. Von Konstantin II. ist nur zu erwänen, dass er, den letzten Wunsch seines Vaters erfüllend, den Athanasius nach Alexandrien zurücksandte; bald nachher fiel er im Kriege gegen seinen Bruder Konstans, der seit 340 allein das Abendland beherrschte. Beide Brüder fanden nun ihren Ruhm darin, die Grenzen der Statsgewalt, welche Konstantin in religiösen Dingen noch inne gehalten hatte, leichtsinnig zu überschreiten. Schon 341 verbot Konstantius den Aberglauben und die Opfer; ein zweites verschärftes Gesetz untersagte 346 im Namen beider Kaiser den Besuch der Tempel und konnte nur wegen der starken Anhänglichkeit Roms an dem alten Kultus im Abendlande nicht streng durchgefürt werden (Cod. Theodos. XVI, 10, 2 u. 3). Nachdem der träge und üppige Konstans auf dem Feldzuge gegen den Usurpator Magnentius durch Meuchelmord geendet (350), stand Konstantius allein und verbot alle Opfer 352 und 356 (Cod. Theodos. XVI, 10, 4) bei Todesstrafe, ja er ging so weit, die Übertretungen als politische, gegen die Majestät des Kaisers gerichtete Vergehen anzusehen, also den Grundsatz der heidnischen Christenverfolger umgekehrt zu dem seinigen zu machen (Ammian. Marc. XIX, cp. 12). Rom und Alexandrien widerstanden noch immer, anderwärts aber wurden Tempel zerstört und geplündert. Diese Maßregeln, welche den Fall des Heidentums wenig gefördert haben, fanden im christlichen Lehrstande vereinzelte Missbilligung, nicht kräftigen Widerstand, und es fehlte nicht an solchen, die, wie Julius Maternus (Liber de errore profanarum religionum, um 345), zum Gewaltgebrauche aufforderten. Mit gleichem Eigenwillen beteiligte sich der Kaiser an den dogmatischen Kämpfen. Konstans hatte auf der nicänischen Seite gestanden und sogar 349 die Widereinsetzung des Athanasius durchzusetzen gewusst. Dagegen leitete Konstantius die Antinicäner auf einer Reihe von Synoden, wirkte mit Mitteln der Furcht und der Gunst, z. B. bei seiner Anwesenheit in Rom, 357, persönlich und durch Unterhändler des Hofes, zerfiel aber zuletzt mit den strengen Arianern und versuchte vergeblich die rechte Mitte des semiarianischen Standpunktes zu fixiren (s. Arius, Bd. I, S. 627 ff.). In der Zwischenzeit war der Kaiser nebst seinen Cäsaren (Konstantius Gallus und Flav. Julianus) durch gefärliche Kriege gegen Franken, Alemannen und Perser in Anspruch genommen. Er starb am 3. Nov. 361 in Cilicien. Die Regierung des Konstantius wirft ein milderndes Licht auf die des Vaters Konstantin; sie hat teils schon die Schattenseiten des späteren byzantinischen Regimentes, teils läßt

sie die nächstfolgende Reaktion zu gunsten des Heidentums durch den engherzig und zwangsmäßig erzogenen Julian (s. d. Art. Bd. VII, S. 285) als historisch begreiflich erscheinen. Zur Litteratur ist noch hinzuzufügen: S. Richter, Das weströmische Reich, Berlin 1865, S. 60 ff. **Gaß.**

Konstantinopel und dessen Patriarchat. Das alte Byzanz am thracischen Bosporus, der Sage nach 656 v. Chr. von Byzas, König von Megara, als Kolonie gegründet, hatte schon im klassischen Altertum teils die Wichtigkeit einer glücklich gelegenen Handelsstadt, teils auch politische Bedeutung gehabt. Nach mehrfach wechselnder Abhängigkeit von persischer, macedonischer und gallischer Oberherrschaft, eine zeitlang auch mit Athen verbündet, verfiel es endlich dem römischen Reich', erholte sich aber von jedem Verlust, selbst von den Folgen der Eroberung und gänzlichen Zerstörung unter Septimius Severus (196 n. Chr.). Seit der Mitte des dritten christlichen Jarhunderts und noch mehr unter Diocletian lag der Schwerpunkt der römischen Reichsregierung nicht mehr in Rom selbst, sondern in den östlichen Gegenden von Illyricum. Der Gedanke, auf dieser Seite des Reichs eine zweite Hauptstadt zu gründen, war also bereits historisch vorbereitet, ehe Konstantin ihn ergriff und mit der Tatkraft, die seine Handlungen auszeichnet, verwirklichte. Als Konstantin, so erzält Sozomenus (Hist. eccl. II, 3), seine äußeren Feinde besiegt oder durch Bündnisse versönt hatte, beschloss er, eine nach sich benannte und an Ehren Rom gleichstehende Stadt zu erbauen, und nach einem nächtlichen Gesicht wälte er das herrlich gelegene Byzanz, welcher Ort nun sogleich in bedeutendem Maße vergrößert und mit Mauern umgeben wurde. Dies geschah im Jar 326, die Einweihung 330. Der Kaiser verwendete ungeheure Mittel für diesen einen Zweck. Großartige Bauten von Kirchen und Palästen, Schenkungen von Ländereien an vornehme Familien, Zwangsansiedelungen und Ausstattung mit unzäligen aus Italien und Griechenland geraubten Kunstschätzen und Statuen (Euseb. Vita Const. III, 48. 54) gaben diesem Neurom oder Konstantinopolis (auch wie Rom Flora und Anthusa genannt) in kurzem den Glanz einer Residenz. Auf demselben Platze wurden allein mehrere Hundert Standbilder von allen Arten errichtet, und der Kaiser unterließ nicht, sich selbst in kolossaler vergoldeter Statue zu verewigen. Als älteste, von Konstantin selbst errichtete Kirche bezeichnet Eusebius (De vita Const. IV, 58. 59) die der Apostel, von bedeutender Größe und reicher Ausstattung, und Sozomenus (II, 3) nennt die Michaelskirche ἐν ταῖς ἑστίαις. Auch die berühmte Sophienkirche ist von Konstantin gegründet; sie wurde jedoch von Justinian 538 völlig neu gebaut, der zugleich die von der Kaiserin Pulcheria (457) herrürende Blachernenkirche (ἐν ταῖς Βλαχέρναις) neu und großartiger auffürte (Ducange, Constantin. christiana, lib. III et IV in Histor. Byzant. illustrata, p. 56. 65. 71). Diese und viele andere kirchliche und weltliche Gebäude sind durch Ducange, Banduri und viele spätere Gelehrte bis auf v. Hammer und Salzenberg (altchristl. Baudenkmale von Konst., Berl. 1854) herab Gegenstand der ausfürlichsten topographischen und historischen Untersuchungen geworden. Den raschen Aufschwung Konstanstinopels erklärte die Auffassung eines Sozomenus aus der kirchlichen Frömmigkeit und christlichen Woltätigkeit der Einwonerschaft, welche sich als ware Pflanzstätte Christi (νεοπαγὴς Χριστοῦ πόλις) bewärt, keine heidnischen Tempel außer zu Julians Zeiten geduldet und unter Heiden und Juden große Früchte der Bekehrung gebracht habe. Diese einseitig religiöse Tendenz lag wol damals dem Gründer fern; aber indem Konstantin sein erneutes Byzanz zu gleichem Ansehen mit Rom erhob und sogar dessen innere Einrichtungen mit Einschluss des Senates dorthin übertrug, bezweckte er doch gewiss, dem durch die Anerkennung des Christentums neugegründeten Stat einen Mittelpunkt one heidnische Traditionen zu verleihen, der dem alten an Herrlichkeit nichts nachgeben sollte. Seine Tat hat die Geschichte in seltenem Grade zu der ihrigen gemacht. Zwar wendete sich der lebendige Strom der Entwickelung entschieden dem Westen zu; aber die Erhebung von Konstantinopel hat die östliche Hälfte des römischen Reichs vom Untergang gerettet, gegen feindliche Angriffe auf die europäische Christenheit eine lange Zeit unzerstörbare Schutzmauer aufgerichtet und einen Kulturzustand von

jedenfalls weitreichender Bestimmung vorbereitet (Manso, Leben Konstantins, S. 308; Burckhardt, Die Zeit Konstantins, S. 461 ff.).

Das erste Zeitalter der Hauptstadt kennen wir aus den Schilderungen des Chrysostomus genauer. Die Einwonerzal betrug damals etwa 100,000 Seelen, unter diesen viele Juden und anfangs auch Heiden. Die herrschende Bildung enthielt römische und griechische, christliche und heidnische Sitten und Unsitten in greller Mischung, ihr Charakter war vorwiegend orientalisch. Das weibliche Geschlecht war von antiker Abhängigkeit und Zurückgezogenheit zu maßloser Ungebundenheit übergegangen und bediente sich seiner Freiheiten mit anstößiger Prunksucht, Eitelkeit und Frivolität. Man lese nur die Scenen, welche uns Chrysostomus deutlich genug beschreibt, von der schamlosen Behandlung der Mägde durch ihre Herrinnen, von den öffentlichen Aufzügen der Frauen auf Maultieren und unter Eunuchen, von ihrer Putzsucht und Schwatzhaftigkeit selbst in den Kirchen, von dem wilden Zudrang zu Kampfspielen und Theatern, den abergläubischen und den heidnischen Gebräuchen bei Taufen und Hochzeiten. (Vgl. Chrysost. ed. Montf. tom. XI, p. 112. 153. 464. IX, p. 93. 198. 199. VI, p. 45. 100.) Zalreiche Einzelheiten beweisen einen hohen Grad moralischer Laxheit bei verfeinerten Lebensformen. Welches Beispiel der Hof von oben gab, beweist die Geschichte des Chrysostomus (s. d. Art. Bd. III, S. 225 ff.). Die dogmatischen Verwicklungen der nächsten Jarhunderte hängen stark mit dem Weiberregiment und den Hofintriguen von Byzanz zusammen. Die gelehrte Bildung war meist die der Medizin und Jurisprudenz, jene den Griechen eigentümlich, diese von Rom ererbt und späterhin auch auf die kanonistischen Studien hingeleitet. Außerdem stand Rhetorik und Schönrednerei nicht gerade zum Vorteil der Gesinnung in Ansehen. Neben Plato kam die Logik des Aristoteles in Aufnahme, die Beschäftigung mit der Mathematik fürte leicht zu astrologischen Rechnungen. Die Kenntnis der lateinischen Sprache, noch im 5. und 6. Jarhundert gepflegt, beschränkte sich später auf Dolmetscher und wenige Gelehrte. (Constantinopel in the fourth century; Quarterly review, Lond. 1846, N. 156, p. 346.)

Aus solchen Anfängen entwickelte sich der Charakter des späteren griechischen States und Kirchentums. Dieser byzantinische Geist ist one eigentliche Schöpferkraft und Frische, aber mit wunderbarer Beständigkeit bewart er alles Überkommene und weiß jeden empfangenen Inhalt genau und oft sinnvoll widerzugeben. Kunst, Litteratur, Sitte und Redeweise der Byzantiner haben etwas Gemeinsames in der Form oder Förmlichkeit und unterscheiden sich von anderen Gattungen durch die seltsame Verbindung von Feinheit, Schwulst und Deutelei oder Schnörkelhaftigkeit, welche Eigenschaften gerade geeignet waren, teils einen Mangel an Gehalt zu verdecken, Schein und Heuchelei zu begünstigen, teils das einmal Ausgeprägte in unverrücklicher Überlieferung festzuhalten. Man kann ferner dem Byzantinismus einen hohen Grad von Universalität nicht absprechen, da er alle kirchlich-politischen Erscheinungen, welche anderwärts zerstreut liegen, in sich vereinigt darstellt. Allein aus diesem Zusammensein entstand auch bald eine solche Verwirrung und Verwachsenheit der Interessen, dass jede Macht in die ihr fremden Gebiete übergriff und die Geschäfte der andern übernehmen wollte. Ein reiner Kampf zwischen Kirchen- und Statsgewalt wie im Abendland war auf diesem Boden nicht möglich. Bald herrschte das Mönchstum und der Klerus und machte sich selbst zum Werkzeug politischer Despotie, bald trieben die Kaiser theologische Schriftstellerei und Polemik, fürten kirchenpolitische Unterhandlungen mit dem Abendland oder zogen sich am Ende nach unruhvoller Regierung in litterarische Muße zurück. Unter beständigen Schwankungen verharrte das kirchliche Leben Jarhunderte lang in träger Stabilität, one je durch ein großes Ereignis innerlich erschüttert zu werden. Aber dessen ungeachtet darf der Protestantismus dreierlei nicht vergessen, dass die byzantinische Welt- und Kirchenmacht das christliche Europa gegen die von Osten andringenden Gefaren geschützt, dass sie der päpstlichen Oberherrschaft widerstanden und einen nichtrömischen Katholizismus durch alle Jarhunderte aufrecht erhalten, welcher der Reformation ein großartiges Beweismittel ihres historischen

Rechts in die Hand gab, und dass sie endlich die griechische Sprache und Wissenschaft bis zu dem Zeitpunkt in sich gepflegt hat, wo diese in die reformatorische Geistesbildung fruchtbar eingreifen sollte.

Wir gehen zur Geschichte des Patriarchats über. Konstantin hatte durch seine Reichseinteilung für die sich gleichzeitig entwickelnde Metropolitanverfassung und für die Verbindung der Diözesen in größere hierarchische Köperschaften eine Grundlage gegeben. Unter den Metropoliten des Orients zeichneten sich aber aus kirchlich-historischen Gründen die von Alexandrien und Antiochien, nächst ihnen die von Ephesus, Cäsarea und Jerusalem vor allen aus. Die Lage ihrer Sprengel stimmte nicht ganz mit der neu geschaffenen Einteilung in Präfekturen, da die genannten Städte sämtlich in die Präfektur des Orients und keine in die von Illyrikum fielen. Um so näher lag es, bei der Durchfürung einer Organisation der Kirche den politischen Gesichtspunkt zu berücksichtigen, damit möglichst der Grundsatz gelte, daſs die kirchliche Regelung der politischen zu folgen habe (Conc. Chalcedon. can. 17). Dieser politischen Veränderung verdankte der Bischof von Konstantinopel, der bisher unter dem Metropoliten von Heraclea gestanden hatte, seine rasche Erhebung. Es war ein bedeutender Schritt, als das zweite ökumenische Konzil von 381 nebst anderen die Verbindung der Diözesen betreffenden Anordnungen festsetzte (can. 3), daſs das Episkopat von Konstantinopel, weil dieses Neurom sei, den höchsten Rang nächst dem römischen einnehmen solle, wodurch ihm natürlich der nachher den Metropoliten erster Ordnung (Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Rom) verliehene Titel Patriarch ebenfalls zugesichert war. Noch weiter ging das Konzil von Chalcedon (451); dieses vindizirte im can. 28 dem Patriarchen von Byzanz, damit diese östliche Residenz der westlichen in nichts nachstehe, gleiche Ehren (*τὰ ἴσα πρεσβεῖα*) mit dem römischen, widersprach also wörtlich genommen der Bestimmung von Nicäa, woselbst can. 6 nur die Vorrechte der Bischöfe von Alexandria, Rom und Antiochia einfach anerkannt worden waren. Auch sollte der Patriarch sein Aufsichtsrecht über die Diözesen von Pontus, Asien und Thracien ausdehnen, sämtliche ihm untergeordnete Metropoliten ordiniren, Provinzialsynoden berufen dürfen und für höhere Kirchensachen im Orient die letzte Instanz bilden (vgl. Petri de Marca de Const. Patr. institutione diss. p. 194 sqq.). Das verliehene Ordinationsrecht wurde praktisch noch weiter ausgedehnt. Den ganzen Inhalt dieses chalcedonensischen Kanons widerholte später das dem Abendland anstößige Concilium quinisextum (692). Justinian erklärte die Kirche seiner Residenz für das Haupt aller übrigen neben Rom und bestätigte die Stellung des Patriarchen über der Provinzialsynode (s. die Stellen bei Gieseler, K.-G. I, 2, S. 408, 4. Aufl.). Allein trotz aller Vorzüge, welche dieser bischöfliche Stul fortan genoſs, wirkten doch mehrere Gründe zusammen, um dessen Ansehen in gewissen Schranken zu halten. Erstens duldete die griechisch-orientalische Kirche keine Centralisation, die der im Abendlande sich entwickelnden hätte änlich werden, also ein byzantinisches Papalsystem begründen könne. Die Bischöfe von Alexandrien und Antiochien übten im 4. und 5. Jarhundert noch großen Einfluſs und traten erst wärend der monophysitischen Unruhen gegen Konstantinopel zurück, one jedoch die Selbständigkeit ihrer Verwaltung einzubüßen. Im Mittelalter finden wir diese Patriarchen des Orients häufig in freier Verbindung mit dem von Konstantinopel, dessen Vorrang sie anerkennen, in Abhängigkeit aber meist nur, sofern das Verhältnis zum Papsttum und der Gegensatz gegen die lateinische Kirche hauptsächlich von Byzanz aus entschieden wurden. So weit allerdings kann von einer Oberhoheit die Rede sein, als diese Kirche mehr als irgend eine andere die Zusammengehörigkeit des gesammten nichtrömischen Katholizismus repräsentirte. Zweitens hat das mehrfach wechselnde Verhältnis zu Rom der Selbständigkeit von Konstantinopel Abbruch getan. Schon Papst Leo I. protestirte gegen die zu Chalcedon (nach P. de Marca l. c. p. 196 von der Minorität des Konzils) dekretirte völlige Gleichstellung beider kirchlichen Sitze als gegen eine dem Nicänum widersprechende und die Rechte der anderen Patriarchen verletzende Neuerung (Leonis epist. Baller. ep. 104—106, de Marca, p. 211). Durch eigene Demütigung gelang es dem Patriarchen Anatolius

von Konstantinopel, Leo zu versönen, und der Widerspruch des römischen Bischofs gegen jenen Kanon läßt sich mit der sonstigen Anerkennung der chalcedonensischen Beschlüsse von seiten Roms nur künstlich vereinigen. Derselbe Protest widerholte sich später gegen die Bestätigung des Concilium quinisextum. Ebensowenig wollten Papst Pelagius II. und Gregor I. dem Johannes Jejunator (587) den von ihm angenommenen Titel ökumenischer Patriarch einräumen, und als sich später Sergius II. (1024) und Michael Cärularius (1053) diesen Namen beilegten, erfolgte der Vorwurf unbefugter Anmaßung. Nur die standhafteste Behauptung der Ebenbürtigkeit hätte diesen Widerstand Roms entkräften können. Sowie aber Flavian von Konstantinopel den Beistand eines Leo I., und Sergius I. von Konstantinopel im Monotheletenstreit den des Honorius I. annahm: so fehlte es auch übrigens nicht an Schritten der Patriarchen, die einem Hilfesuchen bei Rom änlich sahen oder doch so gedeutet werden konnten. Die Folge dieses zwischen Eifersucht und Anerkennung schwankenden Verhältnisses war jene richterliche Superiorität, mit welcher die Päpste bei mehreren Gelegenheiten den Ausschlag zu geben sich erdreisteten. Nach solchen Vorgängen wurde der Bruch durch Männer wie Photius und Cärularius unvermeidlich. In den folgenden Jarhunderten hat sich die griechische Unionspartei zur Einräumung eines römischen Primats in gewissen Grenzen bereit erwiesen, die orthodoxe beharrte bei ihrem Widerspruch und unterstützte ihn mit gelehrten Gründen. — Drittens wurde die freie Bewegung des Patriarchats durch die Herrschsucht der Kaiser vielfach gehemmt. Die Patriarchen erscheinen als höchste geistliche Vasallen dem Throne beigesellt; die Hofsitte gebot ihnen sogar, die Einfürung jedes Bischofs oder kirchlichen Gesandten, der dem Kaiser vorgestellt sein wollte, zu übernehmen. Oft haben sie ihren Herrn Trotz geboten und imponirt, nicht minder oft als Kreaturen des Hofes sich missbrauchen lassen. Dass ihre Wal oder Absetzung meist eigenmächtig vom Kaiser verfügt oder doch herbeigefürt wurde, dass manche durch kaiserlichen Einfluss fast unmittelbar vom Laienstande zur Patriarchenwürde emporstiegen, dass die Kaiser in die kirchlichen und dogmatischen Angelegenheiten beständig eingriffen, Unionsverhandlungen einleiteten, einzelne Bischöfe und Klöster der Gewalt des Patriarchen entzogen und unmittelbar mit dem Hofe verknüpften: diese und änliche Umstände haben die Patriarchen von Byzanz nicht zu würdevoller und gleichmäßiger Ausübung ihrer Gerechtsame, viel weniger zu päpstlicher Allgewalt gelangen lassen; es waren die Beschränkungen eines Statskirchentums, von denen die griechische Kirchenleitung auch in neueren Zeiten nicht frei geworden ist. Statt anderer Beweise erinnern wir an die Regierung des Bardanes (711), welcher durch seinen Patriarchen Johannes den Monotheletismus durchsetzen ließ, dessen Nachfolger Anastasius II. aber denselben Johannes zu dem entgegengesetzten Verfaren nötigte, ferner an die Zeiten des Bilderstreites, welche zwar manche kirchliche Standhaftigkeit, aber auch die Schwäche eines Bischofsstules offenbarten, der unter Paulus (um 780), Nicephorus und Theodorus (814), Johannes (842) und in dicht aufeinanderfolgenden Kirchenversammlungen seine Grundsätze widerholt zurücknahm und verwarf, sowie an die wilden bürgerlichen Unruhen des 14. Jarhunderts.

Die Reihenfolge der Bischöfe von Konstantinopel kennen wir aus verschiedenen Verzeichnissen ziemlich vollständig, eine sehr zweifelhafte Tradition fürt dieselbe sogar durch die ersten Jarhunderte und angeblich bis auf den Apostel Andreas als Anfänger hinauf (Bandurii, Imper. orient. I, p. 187, ed. Par. le Quien, Oriens christ. Tom. I. Fabric. Bibl. Gr. VI, p. 707, und in der Ausg. v. Harl. VIII, p. 101). Die bloße Übersicht der Namen gibt von der Unruhe der Zeiten Zeugnis, da sie eine nicht kleine Anzal solcher Patriarchen vorfürt, welche wie Ignatius († 878), Callistus (1350 und 55), Philotheus (1354 und 63) durch den Wechsel der Umstände gestürzt und wider erhoben wurden. Abgesehen von den ersten unsicheren Jarhunderten würden sich vier Perioden unterscheiden lassen, die erste von Konstantin bis zum photianischen Streit (861) oder bis zum gänzlichen Bruch mit dem Abendlande unter Cärularius (1054), die zweite bis zu dem Interregnum der Lateiner, welches die griechischen Patriarchen nötigte,

mit dem Kaiser nach Nicäa überzusiedeln, wärend in Konstantinopel ein lateinisches Patriarchat bestand (1204—61, vgl. Conspectus chronol. ap. Fabric. l. c. p. 737), die dritte bis zur Eroberung der Stadt durch die Türken (1453) und die vierte bis zur Gegenwart herab. Der türkische Eroberer Mohammed II. fand den bischöflichen Stul von Byzanz erledigt, genehmigte aber die Wal des Georgius Scholarius oder Gennadius, warscheinlich desselben, welcher kurz vorher in Florenz als gelehrter Laie für die Union gewirkt hatte, dann aber von derselben abgefallen war.

In den nächsten Jarhunderten hat die christliche Hierarchie von Konstantinopel nicht weniger durch eigene moralische Haltungslosigkeit als durch türkischen Druck gelitten. Der Patriarch umgab sich mit einer permanenten Synode von Bischöfen und geistlichen Würdenträgern und übernahm die Leitung seiner Schutzbefohlenen, die geistliche und zum teil auch die bürgerliche Gerichtsbarkeit, da die Griechen ihre wichtigsten Streitsachen vor sein Forum brachten. Die Kirchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem blieben in der bisherigen Verbindung und Unterordnung. Die von der Synode gewälten Oberhirten bestätigte der Sultan oder setzte sie ab, wobei sich ergab, dass die höchste Stelle sich trefflich bezalt machte. Die Christen selbst boten zu der ärgsten Simonie die Hand, und im 17. Jarhundert verdrängte ein Unwürdiger den andern. Die Hofhaltung, äußere Ausstattung, Tracht und Einkünfte des damaligen Patriarchen, sowie den Walmodus beschreibt Heineccius, Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche, Th. I, S. 46 ff., Th. III, S. 49 ff., vgl. auch Martini Crusii Turcogr. p. 120 sqq., Thomae Smithi de eccl. Gr. statu hodierno in ejus opusculis, Roterod. 1716; Geib, Darstellung des Rechtszustandes in Griechenland wärend der türkischen Herrschaft, Heidelb. 1835. Wärend übrigens der Papismus in diese auswärtigen Verhältnisse zuweilen einzugreifen bemüht war, blieb auch die Kirche von Byzanz von seiten des Protestantismus nicht unberürt. S. d. Art. „Griechische Kirche“ Bd. V, S. 416 ff.

Als die griechische Kirche in Rußland selbständig organisirt, mit den Statsgrundsätzen vereinigt und an die Anerkennung des Kirchenoberhauptes in der Person des Kaisers gebunden wurde, verlor Konstantinopel abermals einen Teil seiner früheren centralen Bedeutung. Doch darf man behaupten, dass selbst das neuere Stambul seinem byzantinischen Charakter in dogmenartiger Beständigkeit und Selbstbefriedigung treu geblieben ist und sogar dem türkischen Nationalleben ein änliches Gepräge aufgedrückt hat. Die Stadt ist gegenwärtig eine der volkreichsten von Europa; sie zält etwa 1,075,000 Einwoner, wovon $^1/_2$ Muhammedaner, $^1/_4$ unirte und nicht unirte Armenier, $^1/_6$ Griechen und Hellenen, endlich 20,000 Juden, Franken und Fremde. Jede fremde Gemeinde, die russische, englische, schottische, lutherische, besitzt ihre Kapelle, die römischen Katholiken haben sogar neun Kirchen, und für die bessere Einrichtung des protestantischen Gottesdienstes wird Sorge getragen. Das Verhältnis der Türken zu der christlichen Bevölkerung ist im ganzen erträglich, aber die neueren Edikte zu gunsten einer rechtlichen Gleichstellung haben es nicht wesentlich verbessert. Dagegen widerstehen die Griechen nach wie vor jeder Annäherung des Protestantismus, weniger stark die armenischen Christen, welche, so weit sie sich nicht der orthodoxen Kirche angeschlossen, hier unter ihrem eigenen Patriarchat leben. Von den vorhandenen vierzehn griechischen Kirchen, die meist nach der h. Jungfrau und anderen Heiligen benannt sind, gehen mehrere bis in das älteste byzantinische Zeitalter zurück, obgleich die Sophienkirche als Moschee benutzt wird und die Blachernenkirche nicht mehr besteht. Noch immer hat der Patriarch außer der geistlichen Herrschaft auch einen Teil der weltlichen und bürgerlichen Aufsicht über die Rajahs in Händen, und mit ihm die „heilige Synode“ (s. „Griechische Kirche“.) Auch eine besondere Kirchenkommission war eine zeitlang zur Förderung des kirchlichen Lebens tätig. Der Sitz des Patriarchen hat mehrmals gewechselt, befindet sich aber schon lange im Fanar an der Kirche der „Allerseligsten“. An der Wal der drei anderen untergeordneten Patriarchen hat derselbe in der Gemeinschaft mit der Synode teils Anteil, teils hängt sie ganz von ihm ab. Was aber die Größe seines

Sprengels betrifft, so hat sie durch die Losreißung Griechenlands starken Abbruch gelitten; derselbe erstreckt sich gegenwärtig nur auf die europäische Türkei und die jonischen Inseln, sowie auf die nicht unirten Griechen in Galizien, Slavonien und der Bukowina; und die in Konstantinopel lebenden Hellenen scheiden sich bestimmt von den heimischen und meist mit Slaventum vermischten Griechen. Dem jetzigen Patriarchen wird ein höherer Grad von wissenschaftlicher Bildung nachgerühmt. Vergl. v. Hammer, Constantinopel und der Bosporus, Bd. I, 1822, woselbst in der Vorrede die ältere Litteratur sehr vollständig gesammelt ist. Wiggers, Kirchliche Statistik I, S. 176. Description de Const. ancienne et moderne, Const. 1846. Einzelne hieher gehörige Bemerkungen in Riegler, Die Türkei und deren Bewoner vom Standpunkte Constantinopels, Bd. I, Wien 1852.

Gaß.

Konstantinopolitanisches Symbol. Das zweite unter den sog. ökumenischen Symbolen ist das CPanum. Es ist dasjenige von ihnen, welches allein den Namen „ökumenisch" mit Recht füren darf, sofern es in der griechischen und römisch-katholischen Kirche, weiter bei vielen orientalischen heterodoxen Nationalkirchen und bei den weitaus meisten protestantischen Kirchen und Sekten in offizieller Geltung ist (s. die griechischen Liturgieen, Trident. Sessio III, Profess. fidei Trid., das lutherische Konkordienbuch u. s. w.; Kiesling, Historia de usu symbolorum etc., Lips. 1753). Um gleich das Wichtigste zu bemerken, so brauchen die abendländischen Kirchen — und darin sind ihnen die griechischen vorangegangen — unter dem Namen des Nicäno-CPanums oder schlechtweg des Nicänums nicht das auf der ersten Synode zu Nicäa 325 festgestellte Bekenntnis („Bekenntnis der 318 Bischöfe"), sondern eine angeblich lediglich erweiterte, nach traditioneller Annahme zu Konstantinopel auf der sogenannten ökumenischen Synode 381 rezipirte Rezension desselben („Bekenntnis der 150 Bischöfe"). Es wird deshalb im folgenden zu handeln sein 1) von dem authentischen Text des CPanums, 2) von dem nicänischen Symbol, 3) von dem Ursprung des CPanums und seinem Verhältnis zum Nicänum, 4) von der Geschichte des CPanums in der Kirche. Die letzte, auch für den Ursprung des Symbols nicht gleichgültige Frage kann zur Zeit noch nicht mit wünschenswerter Sicherheit beantwortet werden; doch sind Dank den Forschungen Casparis („Zur Gesch. des Taufbekenntnisses in den oriental. K. in den beiden ersten Jarh. nach der Abfass. des Nicäno-CPanischen Symbols" in der Zeitschr. f. d. luth. Theol., 1857, S. 634; „die zwei Taufbekenntnisse, die uns Epiphanius in seinem Ancoratus mitgeteilt hat", „das ältere eigentliche Nicänum von 325", „das Nicäno-CPanum oder jüngere, uneigentliche Nicänum" in der Norwegischen Theol. Zeitschr., Bd. 3 u. 7, „Quellen zur Gesch. des Taufsymbols, Bd. I—IV, 1866 f., vor allem Bd. I, S. 1 f., 100 f., 113 f., 213 f.), Lumbys (mir nur aus der f. Arbeit bekannt), Swainsons (The Nicene and Apostles' Creeds etc. 1875) und namentlich Horts (Two Dissertations. II: „On the CPan creed and other eastern creeds of the fourth century, Cambridge 1876) die Hauptpunkte sichergestellt. Die älteren Arbeiten sind vollständig aufgezält von Köllner, Symbolik I, S. 1 f., S. 28—52; sie sind antiquirt in dem, was sie über den Ursprung und die Geschichte des CPanums beigebracht haben, sofern sie hier auf einer unkritischen Voraussetzung fußen. Vorzügliche Bemerkungen bei Touttée in seiner Ausgabe der Katechesen Cyrills von Jerusalem.

I. Es lassen sich vornehmlich drei Texte des CPanums unterscheiden: 1) der griechische Text, wie er in den Akten der 2., 4. und 6. ökumenischen Synode und in den Werken der späteren griechischen Kirchenväter sowie in den Liturgieen enthalten ist. 2) der lateinische Text, repräsentirt durch eine Reihe von Übersetzungen aus dem Griechischen in verschiedenen Handschriften, unter denen namentlich die Interpret. des Dionysius Exiguus, die in den Akten des Konzils von Toledo 589, und in den Akten der Synode zu Forum Julii 796, sowie die von Papst Leo III. in der Paulskirche aufgestellte zu nennen ist (s. darüber Caspari, Quellen I, S. 213 f.; Hahn, Bibliothek d. Symbole, 2. Aufl., § 76). 3) Der im Abendland gebrauchte griechische Text, wie er in einigen Handschriften vom 9. oder 10. Jarhundert ab uns erhalten ist (s.

Caspari, Quellen I, S. 236 f., III, S. 475 f.; Hahn a. a. O. § 75). Dazu kommen noch einige alte Übersetzungen, wie die syrische (nitrische Handschrift vom J. 562 im Brit. Mus.; s. Caspari, Quellen, I, S. 100 f.), die arabisch-koptische (s. Wüstenfeld, Synaxarium d. i. koptischer Heiligenkalender 1879 z. 9. Hatur und 1. Amschir), zwei angelsächsische (Handschriften des 11. und 13. Jarhunderts in Cambridge u. Oxford, s. Heurtly, Harm. symbol., p. 162 sq.) u. s. w. Der lateinische Text des Symbols unterscheidet sich — namentlich in seiner jetzigen, vom gesamten Abendland einhellig rezipirten Gestalt, aber auch schon in seinen ältesten Rezensionen mit Ausnahme derjenigen, welche gelehrte wörtliche Übersetzungen der griechischen Urkunden sein wollen — von dem griechischen, abgesehen von kleineren, nicht bedeutenden Varianten, durch drei Eigentümlichkeiten. Doch weicht die Interpretation des Dionysius Exiguus stärker von dem Originaltext ab, indem dort, abgesehen von den gleich zu nennenden abendländischen Eigentümlichkeiten, sich nicht unbedeutende Veränderungen und Auslassungen finden. Die drei bemerkenswerten Eigentümlichkeiten sind: 1) Der Zusatz „filioque" im 3. Artikel, 2) die Weglassung des in (εἰς) vor dem Gliede unam . . . . ecclesiam, 3) die singularische Form der Bekenntniswörtchen credo — confiteor — spero (griechisch: πιστεύομεν — ὁμολογοῦμεν). Ad. 1) Der Zusatz „filioque" begegnet im Symbol zuerst in den Akten des 3. Konzils von Toledo 589 (ältere Bezeugungen sind apokryph), sodann in mehreren spanischen Urkunden der folgenden Zeit, weiter in Urkunden der karolingischen Reichskirche (J. 796). Die Lehrform einer processio spiritus ab utroque ist von Augustin ausgeprägt worden und wurde vom 5. bis 7. Jarh. im Abendland herrschend; die Aufnahme derselben in das Symbol ist in Spanien durch den Gegensatz gegen den westgotischen Arianismus zu stande gekommen; aus Spanien kam sie in das karolingische Frankenreich und war bereits im ersten Dezennium des 9. Jarhunderts dort in die offizielle Form des Symbols aufgenommen. In Rom billigte man zwar längst die augustinische Lehre vom h. Geiste, hatte aber noch im Anfang des 9. Jarh., wie die von Leo III. aufgestellte Tafel und sein Bescheid an die fränkischen Gesandten vom J. 809 beweist, das Symbol one jenen Zusatz (s. Abälard „Sic et Non" IV, p. 26 sq. ed. Cousin, Köllner a. a. O. S. 46. 49). Derselbe ist jedoch bald darauf — wann und unter welchen Umständen ist nicht anzugeben — auch in Rom in das Symbol aufgenommen worden; s. den ordo Romanus de divinis officiis (Max. Biblioth. Patr. XIII, p. 677ᵃ), der vielleicht der 2. Hälfte des 9. Jarhunderts angehört, und den Streit des Photius mit Rom. Vgl. die ältere Litteratur über den trinitarischen Streit bei Köllner a. a. O; Walch, Hist. controversiae — de process. S. S. 1751; Gaß, Symbolik der griech. K., S. 130 f.; Swete, On the history of the procession of the H. Spirit. Cambridge 1876; Langen, Die trinitarische Lehrdifferenz u. s. w., Bonn 1876. Ad 2) Die Auslassung der Präposition „in" vor „ecclesiam" ist nicht zufällig; sie ist im Abendland so alt, wie die Bezeugung des Symbols selbst; denn sie findet sich schon bei Dionysius Exiguus im Anfang des 6. Jarhunderts, in den Akten der Synode von Toledo 589 und in der mozarabischen Liturgie; nicht wenige lateinische Formen des Symbols haben das εἰς allerdings widergegeben; allein teils sind das gelehrte Übersetzungen, teils darf man daran erinnern, dass nach damaligem Sprachgebrauch das „in" lediglich als Exponent des Accusativverhältnisses gelten konnte. Auch diese Variante geht auf die augustinische Theologie zurück, letztlich aber auf die noch ältere abendländische Abneigung, irgend etwas anderes als den dreifaltigen Gott als Objekt des religiösen Glaubens im höchsten Sinne zu bekennen; hierüber, sowie über die interessanten Maßnahmen abendländischer Kirchen, die Beziehung des „εἰς" im Symbole auf „Kirche", „Sündenvergebung", „Taufe", „ewiges Leben" zu verhindern, s. die erschöpfenden Zusammenstellungen bei Caspari, Quellen I, S. 222 f. Die dogmatische Theorie hat dann Augustin durch seine Unterscheidung von credere aliquid, alicui, und in aliquem geliefert. Ad 3) Die Verwandlung des Plural in den Singular, welche sich nicht in den spanischen, wol aber in den römischen, fränkischen, angelsächsischen ältesten Rezensionen findet, stammt aus der traditio und redditio

symboli, sofern das Glaubensbekenntnis als das Bekenntnis jedes Einzelnen, der es ablegt, gelten soll. — Was die abendländisch-griechischen Texte betrifft, wie dieselben sich merkwürdig lange im kirchlichen Gebrauch der Lateiner troß Unkenntnis der griechischen Sprache erhalten haben, so hat Caspari nachgewiesen, daſs mehrere derselben an den Eigentümlichkeiten des lateinischen Textes teilnehmen (s. vor allem die St. Gallener Handschrift saec. X), wärend der mit lateinischen Buchstaben geschriebene griechische Text im „Sacramentarium Gelasianum“ sowie in einer liturgischen Handschrift der Wiener Bibliothek mit dem orientalischen Originaltext identisch ist. Der angelsächsische Text stimmt natürlich mit dem lateinischen; der bei syrischen Monophysiten gebrauchte Text v. J. 562, den Caspari I, S. 102 f. hat abdrucken lassen, ist mit dem griechischen identisch mit den Ausnahmen, daſs πιστεύειν wie im Occident im Singular steht, was auf gottesdienstlichen Gebrauch schließen läſst, und daſs das Prädikat: ἀποστολική dem andern: καθολική vorangestellt ist. Der koptisch-arabische Text, den Wüstenfeld 1879 aus dem Synaxarium mitgeteilt hat, stimmt wörtlich mit dem Text überein, den Caspari I, S. 106, N. 8 aus Beveridge, Συνοδικόν I, 683 sq. (Paraphrasis Arabica c. 1400) entnommen hat. Es sind wörtliche Übersetzungen des griechischen Originaltextes des CPanums, nicht, wie Caspari will, interpolirte Rezensionen des Nicänums. Trotzdem werden sie als Bekenntnis von Nicäa eingefürt. — Es gibt aber noch eine Reihe von Symboltexten, die sich selbst als nicäno-cpanische resp. nicänische bezeichnen und auch von Caspari zu einem Teile wenigstens für Modifikationen des CPanums gehalten werden, nämlich 1) das revidirte antiochenische, 2) das nestorianische, 3) das philadelphenische, 4) das Symbol in der pseudoathanasianischen ἑρμηνεία εἰς τὸ σύμβολον, 5) das zweite längere Symbol im Ancoratus des Epiphanius, 6) das kappadozisch-armenische, 7) die dem Basilius zugeschriebene Auslegung des nicänischen Symbols, 8) das eine von den beiden in Chalcedon verlesenen Symbolen, welches als „Nicänum“ dort bezeichnet ist. Indessen, so große Verwandtschaft diese Symbole mit dem CPanum haben, so sind sie doch — dies gezeigt zu haben ist ein Verdienst von Hort — nicht als Töchter-, sondern als Schwesterrezensionen jenes entstanden. Sie werden mithin von uns im 3. und 4. Abschnitt zu besprechen sein, da sie nach Ursprung und Form für die Aufhellung des Rätsels, welches über der Entstehung des CPanums schwebt, von höchster Bedeutung sind. Nicht hierher gehören die kurzen armenischen, koptischen und äthiopischen Symbole, sowie das ausfürliche Glaubensbekenntnis der Armenier, welche Caspari, Quellen II, S. 10 f., veröffentlicht hat.

II. Da das Symbol von Konstantinopel heutzutage und schon seit dem frühen Mittelalter den Namen Nicäno-CPanum oder auch geradezu Nicänum fürt, da es herkömmlich als eine bloße Erweiterung des Nicänums aufgefaſst, ja geradezu mit diesem verwechselt wird, da es endlich unleugbar große Verwandtschaft mit dem Nicänum besitzt, so muſs man auf Ursprung und Geschichte dieses zurückgehen, um die Entstehungsgeschichte des CPanum zu ermitteln und richtig zu deuten. Das Nicänum, dessen Originalgestalt, wie schon Walch gezeigt hat, sicher aus vortrefflichen Quellen festgestellt werden kann (s. hierüber Hahn a. a. O., 2. Aufl., §§ 73, 74; dort auch die alten lateinischen Übersetzungen; die älteste ist die des Hilarius; sie weicht vom griechischen Text an drei Stellen ab, 1) ist im 2. Art. zu „dominum“ das abendländische „nostrum“ getreten, 2) sind ebendort die Worte δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καί unübersetzt geblieben, 3) ist für καὶ ἐρχόμενον „venturus“ gesetzt), ist auf dem Konzil zu Nicäa 325 als erster, relativer Abschluſs des trinitarischen Streites unter dem Druck des kaiserlichen Willens, Dank dem moralischen Übergewicht der kleinen alexandrinischen Partei, aufgestellt worden. Die Vorgänge, die schließlich zum Siege der alexandrinischen Theologie und zur Aufstellung und Rezeption des Symbols gefürt haben, sind dunkel (s. Hefele, Konzil.-Gesch., 2. Aufl., Bd. I, S. 282 f. Art. „Arianismus“ Bd. I, S. 620, in diesem Werke), da Eusebius absichtlich geschwiegen, resp. die näheren Umstände verschleiert hat (s. den Brief an seine Gemeinde bei Athanasius,

de decret. synod. Nic., Theodoret h. e. I, 12), die späteren Historiker aber bereits aus der Legende schöpften. Auch über den ursprünglichen Sinn des *ὁμοούσιος* kann man nicht mit genügender Sicherheit ins Klare kommen (s. die trefflichen Ausfürungen Zahns, Marcell v. Ancyra 1867, S. 11—32). Soviel ist indes gewiss, dass Eusebius in der Hauptsache recht hat, wenn er sagt, dass das von ihm vorgelegte Taufsymbol der Gemeinde von Cäsarea die Grundlage für die neue Glaubensformel abgegeben hat, wenn auch die näheren Umstände, die er erzält, wenig glaubhafte sein mögen. Jenes nämlich wird bestätigt durch eine Untersuchung der Komposition des Nicänums. Das Verdienst, diese richtig erkannt zu haben, gebürt Hort (Two Dissertations I, p. 54—72, p. 138 sq.). Die wichtigsten Erkenntnisse in Bezug auf die Komposition des Nicänums sind folgende: I. Das Nicänum ruht, wie eine Vergleichung lehrt, ganz auf dem Taufsymbol der Kirche von Cäsarea (s. dieses bei Hahn a. a. O. § 116), II. Von diesem unterscheidet es sich a) durch einige Weglassungen und kleine Veränderungen, b) durch die Einschiebung der alexandrinischen christologischen Formeln, c) durch eine durchgehende leise Redaktion unter Anlehnung an die jerusalemisch-antiochenischen Taufbekenntnisse (vgl. das Symbol in den Apostol. Konstitut. bei Hahn § 64, das jerusalemische Symbol bei Hahn § 62, antiochenische Symbole bei Hahn § 63, 115). III. Das Nicänum ist nicht als ein Taufsymbol aufgestellt worden, sondern als eine christologische Glaubensregel mit symbolmäßiger Umrahmung. Ad II, a) Weggelassen sind aus dem Symbol von Cäsarea die Ausdrücke: „*τὸν τοῦ θεοῦ λόγον*“ (dafür *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ*) „*πρωτότοκον πάσης κτίσεως*“, *πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον*“ (dafür *γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρός*) und modifizirt ist die Phrase *υἱὸν μονογενῆ* in *μονογενῆ — θεόν* (dazwischen ein alexandrinisches Einschiebsel). Diese Weglassungen sind für das richtige Verständnis des Nicänums vom höchsten Belang; denn sie beweisen, dass die siegende alexandrinische Partei in der von ihr aufgestellten Glaubensregel jede Zweideutigkeit wie jedes Missverständnis vermeiden wollte und sich auf keinen Kompromiss eingelassen hat. Die ausgemerzten Phrasen sind nämlich sämtlich zwar biblische, aber zugleich solche, welche die offenen und halben Gegner am meisten im Munde fürten. Deshalb entschloss man sich, sie in der neuen Glaubensregel fallen zu lassen. Ad II, b) Die neuen alexandrinischen Einschiebsel resp. Zusätze sind: 1) „*τοῦτ᾿ ἐστὶν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός*“, 2) „*γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα*“, 3) „*ὁμοούσιον τῷ πατρί*“, 4) die sechs christologischen Anathematismen am Schlusse des Symbols. Ad II, c) Alles übrige, in dem sich das Nicänum vom Cäsareense unterscheidet, ist nicht dogmatischer Natur, sondern sind redaktionelle Änderungen. Diese Modifikationen sind aber sämtlich der Art, dass sie mit dem Wortlaut der jerusalemisch-antiochenischen Taufsymbole übereinstimmen. Man hat also anzunehmen, dass sie undogmatische Konzessionen an die auf der Synode dominirenden Patriarchen von Antiochien und Jerusalem sind. Es sind folgende: 1) im 1. Art. *πάντων* für *ἁπάντων*, 2) die Aufeinanderfolge der Worte: *δι᾿ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο*, 3) der Zusatz: *τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ*, 4) der Zusatz *δι᾿ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους*, 5) der Zusatz *κατελθόντα*. 6) *ἐνανθρωπήσαντα* für *ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον*, 7) *εἰς τοὺς οὐρανούς* für *πρὸς τὸν πατέρα*. 8) *ἐρχόμενον* für *ἥξοντα πάλιν*. 9) Die Voranstellung des *ἅγιον* vor *πνεῦμα* im 3. Artikel. Ad III. Dass das Nicänum zunächst kein Taufsymbol, sondern eine christologische Glaubensregel sein will, ergibt sich 1) aus der Verkürzung des 3. Artikels, wo die Erwänung der Kirche, der Sündenvergebung, der Fleischesauferstehung und des ewigen Lebens ganz fehlt, Stücke, die sämtlich oder teilweise am Anfang des 4. Jarhunderts fast überall in den Taufsymbolen standen, 2) aus der Hinzufügung der Anathematismen am Schluss. Durch diese Zusätze und jene Weglassungen, sowie durch die unverhältnismäßige Ausfürlichkeit im 2. Artikel, endlich durch die Ausmerzung der zweideutigen biblischen Phrasen hat das Bekenntnis einen theoretisirenden, unliturgischen und unbiblischen Charakter erhalten. Dies ist für die nächste Folgezeit mit ein Hauptanlass geworden, dasselbe zu bekämpfen. Nicht nur die Arianer und Eusebianer griffen es unter dem Vorgeben, es sei unbiblisch, an, sondern auch im Grunde homou-

sianisch gesinnte Männer konnten sich zu einer vollen Zustimmung nicht entschließen. Andererseits, überlegt man, mit welcher rücksichtslosen Entschiedenheit und mit welchem Ernste dieses Bekenntnis in seinem positiven und in seinem negativen Teile den Arianismus ausschließt, wie es zugleich die stärkste Verurteilung aller Halbheiten, die gedacht werden können, enthält, und dass es ja eben als Lehrordnung und allgemeines Kirchengesetz, zunächst nicht als Taufsymbol, gemeint war, so liefert es allein für sich den stärksten Beweis für die Energie der kleinen alexandrinischen Partei. Aber diese Partei hatte selbst die Probleme noch nicht so weit durchgedacht, dass sie das Bekenntnis nach allen Seiten hinreichend zu decken verstand. Das Symbol war in jeder Beziehung verfrüht, und das rächte sich. Verfrüht in Hinblick auf den theologischen Standpunkt seiner Vertreter; denn diesen war die Abgrenzung und Sicherstellung ihrer Theologie gegenüber dem Modalismus selbst noch nicht klar und die Bedeutsamkeit der zu präzisirenden Lehre vom Geiste war ihnen noch nicht aufgegangen. Verfrüht auch in seiner Aufstellung als allgemeines kirchliches Gesetz; denn die kirchliche Hierarchie stand noch zum größten Teile wider dasselbe. In den folgenden Jarzehnten wird um das Nicänum auf das heftigste gestritten und eine ganze Reihe von Symbolen wird ihm bis zum J. 340 von den Gegnern entgegengestellt (Hahn § 84—96. 115). Der Kampf war recht eigentlich ein Kampf um dieses Bekenntnis. In demselben lernten seine Verteidiger den W o r t l a u t desselben schätzen und hüteten sich, auch nur in e i n e m Worte von demselben zu weichen; ja auch jede erklärende Erweiterung im Sinne der Orthodoxie wurde abgelehnt; man hätte den sicheren Rechtsboden verlassen, sobald man selbst ein nur irgendwie anders formulirtes Symbol zugelassen oder aufgestellt hätte (s. dazu Caspari I, 39, 41; Vincenzi, de process. S.S. p. 80 sq.). Die Hauptstellen bei Athanasius selbst; dazu Hilarius, ad Constant. Aug. II, 5; Hieronym., ep. ad Damas. ann. 381; Amphilochius [Patrol. edid. Migne XXXIX, p. 93]. So ist denn auch auf der Synode zu Sardica 344 lediglich das Nicänum repetirt worden (Athanas., ad Antioch. c. 5, Opp. I, 2 p. 616); die sogenannte sardicensische Glaubensformel ist zwar orthodox und ist in Sardica vorgelegt, nicht aber von der Synode rezipirt worden. Mit leichter Mühe könnte man aus den Synodalakten, aus den Werken der Kirchenväter und heterodoxen Theologen zwischen 350 und 450 Dutzende von Stellen nachweisen, welche das unerreichbar hohe Ansehen des Nicänums, wie es als Inhalt der apostolischen Tradition unter dem glorreichsten Kaiser Konstantin von der ehrwürdigsten Synode aufgestellt worden ist, und seine absolute Unantastbarkeit bezeugen. Indes e i n e s nur machte Schwierigkeiten und fürte zu Differenzen auch unter den Anhängern des Nicänums — das war die Frage, wie man fortan bei der Taufe zu verfaren habe. Wir haben oben gesehen, dass das Nicänum kein Taufsymbol ist, sondern eine Glaubensregel, und es gibt keine Zeugnisse dafür, dass man irgendwo in der Kirche zwischen 325 und 361 mit dem Nicänum getauft hätte, vielmehr blieben zunächst die uralten provinzialkirchlichen Taufsymbole im Gebrauch. Als aber seit der Thronbesteigung Julians die orthodoxe Partei sich wider erholte, als von den berühmten Synoden im Anfang der sechziger Jare ab sich rasch und sicher die große Restauration der Orthodoxie durchsetzte, als entschiedene Bischöfe in Kleinasien und Syrien für sie eintraten und mit Überlegenheit, Kraft und Weisheit das Werk ausfürten und die orthodoxe Position nach allen Seiten sicher stellten, da wünschte man auch bei dem sollennen Taufakte, die reine nicänische Lehre zum Ausdruck zu bringen. Dies konnte in dreifach verschiedener Weise geschehen: indem man nämlich entweder die nicänischen Stichworte in die alten provinzialkirchlichen Taufsymbole aufnahm, oder indem man das Nicänum für den speziellen Zweck zu einem Taufsymbol erweiterte, oder endlich indem man es selbst trotz seiner Unvollständigkeit und seiner polemischen Haltung als Taufbekenntnis unverändert in den kirchlichen Gebrauch nahm. Diese drei Wege sind in der Tat sämtlich in dem Jarhundert zwischen der Synode von Alexandrien und von Chalcedon eingeschlagen worden, wie im folgenden gezeigt werden wird, und in die Geschichte dieser Versuche gehört seinem Ursprung nach das Symbol, welches den Namen „CPanum" fürt.

III. Nach gemeiner Meinung, wie sie sich seit dem 6. Jarhundert festgestellt hat und im Abendland sowie in der griechischen Kirche und in den meisten orientalischen Kirchen einhellig bezeugt wird, ist das CPanum auf der ökumenischen Synode von 381 redigirt worden. Diese Synode, berufen von Theodosius I., um den macedonianischen Streit zu schlichten, habe das Nicänum durch eine antipneumatomachische Erweiterung des dritten Artikels ergänzt und so sei das Symbol entstanden, welches den Namen Nicäno-CPanum füre; dieses Symbol sei dann sofort in den allgemeinen kirchlichen Gebrauch übergegangen. Im späten Mittelalter taucht die Notiz auf (bei Nicephor. Callist., h. e. XII, 13), Gregor von Nyssa sei der Verfasser jenes cpanischen Zusatzes zum Nicänum, Marcus Eugenicus nennt — warscheinlich die Namen verwechselnd — auf dem Florentiner Konzil den Nazianzener als Verfasser (Conc. Flor. sess. XXIII. Harduin IX, p. 294) — auf beide Nachrichten hat man aber nirgendwo in der Kirche ein Gewicht gelegt. Das erste, was die gemeine Meinung erschütterte, war die Einsicht, daſs in dem Ancoratus des Epiphanius, der auf das Jar 373/74 datirt ist, ein Symbol sich findet — der Bischof empfiehlt es der Gemeinde von Syedra in Pamphylien als kirchliches Taufsymbol und legt deshalb auf seine wörtliche Einprägung Gewicht — welches, abgesehen davon, daſs ihm die nicänischen Anathematismen angehängt sind, sich von dem CPanum nur durch die beiden Phrasen τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός und τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ unterscheidet, sonst aber mit ihm völlig identisch ist. (Über sein Verhältnis zum CPanum und daſs warscheinlich die uns bewarten Handschriften des Ancoratus es nicht ganz treu widergegeben, s. Hort a. a. O. S. 83). Diese Sachlage erheischte mindestens eine leise Modifikation der traditionellen Meinung, wenn man nicht jenes Symbol im Ancoratus entweder für einen von Epiphanius selbst nach dem Jare 381 gemachten Zusatz zu seinem Werke halten (so Franzelin, De Deo trino p. 556) oder es als Interpolation einer viel späteren Zeit im Ancoratus für unecht erklären wollte (so Vincenzi in seinem später zu beleuchtenden Werke de processione S. S. etc., Romae 1878). So nimmt denn Hefele nach dem Vorgang von Tillemont (Mém. IX. p. 222, art. 78) und R. Ceillier (Hist. des aut. sacrés V, p. 646) an (a. a. O. II, S. 10), daſs das Konzil nicht eigentlich ein neues Symbol aufstellte, sondern nur ein bereits übliches — eben das des Epiphanius — rezipirte und an einzelnen Stellen veränderte, namentlich ins kürzere zog. Letzteres konnte Hefele nur hinzufügen, weil er das betreffende Symbol im Ancoratus mit einem zweiten längeren in derselben Schrift verwechselte (a. a. O. N. 5). Diesem gegenüber ist das CPanum allerdings kürzer; aber mit ihm hat es überhaupt wenig oder nichts gemein, wärend es mit dem von Epiphanius an erster Stelle aufgenommenen so gut wie identisch ist. Die Tillemontsche Hypothese ist von Caspari (Theol. Zeitschr. Bd. III, Quellen I, 1 f.) mit bekannter Gelehrsamkeit weiter ausgefürt worden. Auch nach ihm ist das von Epiphanius im Ancoratus mitgeteilte Bekenntnis vom Konzil zu Konstantinopel zum allgemeinen Kirchensymbol erhoben worden; er sucht dies durch das außerordentliche Ansehen des Epiphanius in seiner Zeit zu begründen und nachzuweisen, woher sich die Bekanntschaft des cpanischen Konzils mit dem cyprischen Symbol schreibe. Was den Ursprung des Symbols selbst betrifft, so zeigt er unwiderleglich, daſs es nicht von Epiphanius selbst verfaſst, auch nicht auf Cypern entstanden sein könne, vielmehr einige Jare vor 373 und zwar in Syrien aufgestellt worden sei. Wir werden also zwar für den Ursprung des CPanums bereits vom cpanischen Konzil ab- und auf eine mindestens um 15 Jare frühere Zeit verwiesen, aber mit der Rezeption in Konstantinopel 381 soll es doch seine Richtigkeit haben. Indessen von einer hervorragenden Rolle, die Epiphanius auf der Synode von 381 gespielt haben soll, geschweige von der Rezeption eines von ihm vorgelegten Symbols, ist in keiner Urkunde die Rede. Entweder also gilt die freilich erst spät auftauchende Nachricht, die 150 Väter hätten auf der Synode ein neues Symbol aufgestellt, resp. das Nicänum von sich aus durch Zusätze erweitert — dann aber ist das Symbol im Ancoratus als Interpolation zu streichen, oder aber, wenn dieses gilt, scheint es um die Zuverlässigkeit der Tradition von der Aufstellung

des CPanums im J. 381 geschehen zu sein. Dem ist nun auch in der Tat so, und es läſst sich ihre Unrichtigkeit, ganz unabhängig von dem Urteil über das Symbol des Epiphanius aus äußeren und inneren Gründen beweisen. 1) Die Synode von Konstantinopel war überhaupt keine ökumenische; Kaiser Theodosius hat, wie Theodoret h. e. V, 8 angibt, nur die Bischöfe seines Reichsanteils zur Synode berufen und es sind in der Tat nur Morgenländer anwesend gewesen (Hefele a. a. O. II, S. 3); aber auch der Orient selbst war sehr unvollständig vertreten. Die Synode war hauptsächlich aus thracischen, kleinasiatischen und syrischen Bischöfen zusammengesetzt; sie wurde eröffnet, bevor der alexandrinische Patriarch und die wenigen ägyptischen Bischöfe kamen, und diese haben auf ihr überhaupt keine Rolle gespielt. 2) Die Kanones von Konstantinopel sind in die ältesten griechischen Kanonensammlungen nicht eingetragen gewesen; schon die Ballerini haben dies richtig daraus erschlossen, daſs in der ältesten lateinischen Übersetzung der Kanones, der Prisca (2. Hälfte des 5. Jarh.) die Kanones von Konst. erst nach denen der 4. allgem. Synode gestellt sind (s. Mansi, VI, p. 1174; Ballerini, Opp. Leon. I, T. III, p. 553; Hefele a. a. O. II, S. 13). Man darf hieraus mit Recht folgern, daſs die Beschlüsse der Synode von 381 erst nach dem J. 451 ein allgemeines Ansehen auch im Orient erhalten haben (über die schwankende Zal der Kanones und ihre Vermehrung im Orient s. Hefele a. a. O.). 3) Unter den wenigen Denkmalen, die uns als Akten des 2. sog. ökumen. Konzils erhalten sind, — es sind lediglich 4 Kanones und ein einleitender Brief an den Kaiser — findet sich das Symbol nicht. Vielmehr ist es erst in den späteren Sammlungen in die Akten des Konzils eingeschaltet worden und man hat bereits nichts näheres mehr von den geschichtlichen Verhältnissen gewuſst, die zu seiner Aufstellung gefürt haben; denn es ist one jede historische Einfürung oder Umrahmung aufgenommen (s. Mansi III, S. 565), dazu an einer ganz ungewönlichen Stelle, so daſs schon die Ballerini die Einschiebung konstatirt haben. 4) Sokrates (V, 8) erzält, daſs die Synode von Konstantinopel, nachdem die macedonianischen Bischöfe dieselbe verlassen hatten, den nicänischen Glauben lediglich bestätigt hätte und Sozomenus (VII, 7. 9), sowie Theodoret (V, 8) wissen es nicht anders. Noch wichtiger aber ist, daſs Gregor von Nazianz, der der Synode selbst beigewont, in seinem bald nach ihrer Beendigung geschriebenen ausfürlichen Brief über die Glaubensregel an Cledonius lediglich das nicänische Symbol erwänt, dagegen von einer Ergänzung desselben oder von der Aufstellung eines neuen Symbols nichts sagt ((Ep. 102 [Orat. 52] Opp. II, p. 93 ed. Paris). Dies argumentum e silentio ist aber deshalb für die traditionelle Ansicht tötlich, weil Gregor in demselben Brief konstatirt, daſs das Nicänum in Bezug auf den hl. Geist unvollständig sei. Gregor hätte unmöglich schweigen können, wenn eben die Synode von Konstantinopel das Nicänum in jener Hinsicht ergänzt hätte. 5) Die Lateiner haben wol gleich nach der Synode mehrere ihrer Verfügungen getadelt (Hefele II, S. 30 f.), aber wie sie von einem allgemeinen Ansehen derselben nichts wissen, so wissen sie auch bis über die Mitte des 5. Jarhunderts hinaus weder von der Aufstellung eines neuen Symbols daselbst, noch von einer Erweiterung des Nicänums. Dies ist aber im Orient nicht anders; die Synode von Konstantinopel von 382 bezieht sich in ihrem Synodalschreiben an die in Rom versammelten Bischöfe lediglich auf das Nicänum als auf das passende Taufsymbol (Caspari in d. luth. Ztschr., 1857, S. 659 f.); die zweite (dritte) ökumenische Synode zu Ephesus 431 hat das Nicänum auf der ersten Sitzung verlesen und in ihre Akten aufnehmen lassen; von dem CPanum schweigt sie völlig. Auf der Räubersynode im J. 449, welche die Synode von Ephesus als „die zweite Synode" bezeichnet, mithin die von Konstantinopel nicht zält, ist das Nicänum citirt, bezeugt und als die alleinige, unverrückbare, unveränderliche Grundlage der reinen Lehre bekannt worden; über das CPanum wird geschwiegen. Man müſste hier sehr ausfürlich sein oder aber man kann nach den Untersuchungen von Hort und Caspari — welche letztere um so zuverlässiger sind, als Caspari von der Echtheit des CPanums ja noch überzeugt ist — sich sehr kurz fassen: es gibt aus den Jaren 381—451 im Orient sowol wie im Occident in keiner

Synodalakte, bei keinem Kirchenvater oder heterodoxen Theologen irgend eine sichere Spur der Existenz des CPanums, geschweige denn, daſs es nachweisbar irgendwo damals als das Symbol von Konstantinopel oder als das offizielle Taufsymbol gebraucht worden wäre. Dagegen verdrängt in dieser Zeit das unveränderte Nicänum mehr und mehr in den weitaus meisten Kirchen, namentlich des Orients, die alten Taufsymbole und steigt wo möglich noch im Ansehen. Auch wird über dem reinen Text desselben mindestens noch mit derselben Eifersucht gewacht, wie in dem 4. Jarhundert und jede Veränderung desselben mit Entrüstung abgelehnt. Unter dem so häufig in jener Zeit genannten Nicänum das CPanum zu verstehen, weil dieses ja, wie man kritiklos meint, nur eine Modifikation des Nicänum sei und deshalb auch so genannt werden konnte, ist pure Willkür; denn an den Stellen, wo der Wortlaut des Nicänums wirklich citirt wird, ist niemals der Text des CPanums widergegeben. (Über die Möglichkeit einer oder zweier Ausnahmen s. unten und sub IV; darüber, daſs man in dem 5. Jarh. nicht unter dem Nicänum das Nic.-CPanum verstanden hat, s. Caspari in d. luth. Ztschr., 1857, S. 643 f.) Man könnte nun meinen, eben weil die Synode von 381 ein ökumenisches Ansehen in der ersten Hälfte des 5. Jarhunderts nicht besaß, und zumal, wie noch die Briefe Leos I. und Äußerungen von ägyptischen Klerikern beweisen, im Abendland und in Ägypten für nichts galt, so seien die Verfügungen derselben auch alsbald in Vergessenheit geraten und mit ihnen auch das neu aufgestellte Symbol; und man könnte sich weiter auf die Nachricht berufen, daſs laut Mitteilung der 2. cpanischen Synode von 382 die Synode von 381 einen uns leider nicht mehr erhaltenen Tomus über die orthodoxe Trinitätslehre aufgestellt habe; in diesem Tomus könne das neue Symbol enthalten gewesen sein; allein dies ist sehr unwarscheinlich; denn a) stehen dieser Hypothese die oben mitgeteilten Angaben des Gregor und der drei Kirchenhistoriker entgegen, b) müſste doch irgendwo, wenn die Synode ein solches Symbol aufgestellt hätte — mindestens in der Kirche von Konstantinopel selbst — in den folgenden zwei Menschenaltern eine Spur desselben zu finden sein; dies ist aber nicht der Fall, vielmehr läſst sich aus einer von Chrysostomus zu Konstantinopel gehaltenen Homilie nachweisen, daſs das Taufsymbol der Kirche zu Konstantinopel am Schluſs des 4. Jarhunderts nicht das CPanum gewesen ist (Opp. X, 1 p. 440—49 ed. Paris., s. Pearson, Expos. symb., 1691, p. 683, Heurtly, Harmonia Symb., 1858, p. 39, beide citirt bei Caspari I, S. 84 f., der die Homilie ausfürlich beschreibt), c) muſs man, falls die Synode wirklich ein neues Symbol aufgestellt, resp. das Nicänum erweitert hätte, nach dem, was wir von ihren Verhandlungen wissen, einen anderen Wortlaut desselben erwarten, als den des sog. CPanum. Doch fürt uns dieses bereits zu den inneren Gründen, die gegen die Aufstellung des sog. CPanums auf der Synode von 381 sprechen, hinüber. Es ist deshalb abschließend 6) zu bemerken, daſs nicht nur bis zur Mitte des 5., sondern sogar bis zum Anfang des 6. Jarhunderts sich mit einer Ausnahme kein zuverlässiges Zeugnis für das CPanum findet. Diese eine Ausnahme sind die Akten des 3. (4.) Konzils von Chalcedon im J. 451; in diese ist das Clanum neben dem Nicänum aufgenommen und als Symbol der Synode von 381 bezeichnet; vom Anfang des 6. Jarhunderts ab findet es sich dann sehr häufig neben dem Nicänum. Auf diese Beobachtungen wird im folgenden Abschnitte sub IV. näher einzugehen sein. So viel wird aus dem in Kürze beigebrachten bereits einleuchten, daſs die traditionelle Annahme, die Synode von Konstantinopel habe ein zweites Symbol neben dem Nicänum aufgestellt oder dieses ergänzt, aus äußeren Gründen überaus unwarscheinlich ist.

Die inneren Gründe freilich sind jener Annahme noch viel ungünstiger; denn es läſst sich nachweisen I. daſs das CPanum kein bloß erweitertes Nicänum ist — mithin fällt die Auskunft fort, die späteren Berichterstatter hätten das neue Symbol als identisch mit dem Nicänum gefaſst, wo sie bezeugen, zu Konstantinopel sei lediglich das Nicänum bestätigt worden, — II. daſs die neue Rezension,

vorausgesetzt, die Synode habe ein neues Symbol aufgestellt oder das Nicänum erweitert, unmöglich so lauten konnte, wie das sog. CPanum lautet. Ad I. Das CPanum unterscheidet sich nämlich von dem Nicänum nicht nur durch die Hinzufügung neuer Glieder zum dritten Artikel, sondern ist auch sonst von ihm durchweg verschieden und geht sichtlich auf eine andere Grundlage zurück, wenn es auch einen Teil der nicänischen Stichworte aufgenommen hat. Vergleicht man das CPanum mit dem Nicänum, so ergibt sich: 1) Es fehlen im CPanum a) die Worte *τοῦτ' ἐστὶν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός*, b) *θεὸν ἐκ θεοῦ*, c) *τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ* (im 2. Artik.), d) die Anathematismen, 2) es sind zugesetzt im CPanum: a) die Worte: *ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς* (im 1. Artik.), b) die Worte *πρὸ πάντων τῶν αἰώνων* zu *γεννηθέντα* (im 2. Artik.), c) die Worte *ἐκ τῶν οὐρανῶν* zu *κατελθόντα*, d) die Worte *ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου* zu *σαρκωθέντα*, e) die Worte *σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ* vor *παθόντα*, f) die Worte *καὶ ταφέντα* nach *παθόντα*, g) die Worte *κατὰ τὰς γραφάς* nach *ἀναστάντα τ. τρίτῃ ἡμέρᾳ*, h) die Worte *καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός* nach *ἀνελθόντα εἰς τ. οὐρανούς*, i) die Worte *πάλιν μετὰ δόξης* zu *ἐρχόμενον*, k) die Worte *οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος* am Schluſs der 2. Artikels. 3) Es sind Unterschiede in der Stellung der Worte und im Satzbau vorhanden; so ist a) im ersten Artikel das Glied, welches Gott als Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren aussagt, anders gestaltet, b) im 2. Artikel das *μονογενῆ* mit dem Artikel als Apposition zu *υἱὸν τοῦ θεοῦ* gestellt, c) statt *γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρός* heißt es *τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα*, d) die Glieder im 2. Art. sind mit Ausnahme des *σταυρωθέντα* sämtlich durch ein *καί* verbunden, e) im 3. Art. heißt es *καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*; im Nicänum dagegen: *καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα*. Wir finden also, wenn wir das CPanum mit dem Nicänum vergleichen, abgesehen von der angeblich alleinigen Erweiterung im 3. Artikel, 4 Auslassungen, 10 Zusätze und 5 stilistische Veränderungen; ja es sind überhaupt, worauf Hort zuerst aufmerksam gemacht hat, von den 178 Worten im CPanum nur 33 sicher aus dem Nicänum, also noch nicht ein Fünftel (Hort S. 107, N. 1). Kein Einsichtiger wird bei diesem Tatbestande mehr behaupten können, das CPanum sei lediglich eine leicht modifizirte Rezension des Nicänums, sondern der Schluſs ist unabweislich, daſs es entweder ein ganz selbständiges neues Symbol ist mit gewissen nicänischen Einschiebseln oder daſs ihm irgend ein anderes älteres Taufsymbol zugrunde liegt, welches nur nicänisch redigirt ist. Gerade die k l e i n e n Abweichungen vom Wortlaut des Nicänums beweisen dies; denn einen Teil der größeren Zusätze könnte man zur Not so deuten, daſs die, welche das Symbol aufstellten, die nicänische regula fidei zu einem Taufbekenntnis erweitern wollten und deshalb den 2. Artikel reicher mit solchen Gliedern ausstatteten, welche die Tatsachen der Geschichte Jesu enthielten. Namentlich könnte man den Zusatz *ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου* als einen antiapollinaristischen deuten, wie denn auch nachmals die Erben der Apollinaristen, die Eutychianer, an ihm Anstoß genommen haben. Indessen diese ganze Betrachtungsweise verbietet sich, da die Zal der Abweichungen vom Nicänum eine zu große ist; denn abgesehen von den wenigen nicänischen Stichworten differiren die beiden Symbole auf allen Punkten und haben überhaupt ungefär nur das miteinander gemein, was a l l e n Taufsymbolen in der alten Kirche gemeinsam war. Die Auslassungen aber verlangen noch eine besondere Betrachtung. Tritt man an das CPanum mit der Hypothese heran, es sei ein auf der Synode zu Konstantinopel im J. 381 zum Taufbekenntnis erweitertes, redigirtes Nicänum, so braucht die Fortlassung der Anathematismen nicht zu befremden, da sie in einem Taufbekenntnis störend waren; anders steht es mit dem Fehlen der beiden Glieder; *τοῦτ' ἐστὶν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός* und *θεὸν ἐκ θεοῦ*. Wie will man es erklären, daſs mehr als 100 nicänisch gesinnte Bischöfe auf einer Synode, die zu einer Zeit gehalten wurde, da der Arianismus noch eine Macht war, die selbst zum größten Teile Jarzehnte hindurch für den Wortlaut des Nicänums gekämpft hatten, die auch — und das ist das sicherste, was wir von der Synode wissen — sich ausdrücklich zum Nicänum bekannt haben, die wichtigsten nicänischen

Formeln aus dem Bekenntnis sollen ausgemerzt haben? Wer kann sich hier bei der Auskunft beruhigen, daſs sie ja das „ὁμοούσιος" beibehalten haben und daſs sie jene Glieder strichen, weil sie im Grunde mit diesem identisch seien? Denn erstens sind sie das nicht, und wenn sie es wären, so hat doch niemand zwischen 325 und 381 deshalb auf eine Verkürzung des Nicänums angetragen. Nein — dieser Tatbestand erklärt sich lediglich nur so, daſs das CPanum eben kein redigirtes Nicänum ist, sondern ein eigentümliches, freilich orthodoxes Symbol, in welches man die notwendigsten nicänischen Stichworte aufgenommen hat, ein älteres provinzialkirchliches Symbol — denn ganz neue Taufbekenntnisse machte man im 4. und 5. Jarhundert überhaupt nicht —, das durch die Aufnahme von Stücken der nicänischen regula zu einem orthodox-nicänischen umgeschaffen wurde. Auf dieselbe Hypothese fürt aber auch die Betrachtung zweier Zusätze, welche das CPanum gegenüber dem Nicänum hat; es ist erstens die Zufügung „πρὸ πάντων τῶν αἰώνων" zu τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα, sodann der Zusatz κατὰ τὰς γραφάς. Was den ersten betrifft, so ist bekannt, wie sehr es die nicänischen Väter scheuten, irgend eine Zeitbestimmung zur Geburt des Sones aus dem Vater hinzuzufügen, da sie immer miſsdeutet werden konnte; haben sie doch aus dem cäsareensischen Glaubensbekenntnis ausdrücklich (s. o.) gerade jene Worte weggelassen. Ihre Stellung zu denselben konnte sich nach den Vermittelungsformeln von Antiochien und Sirmium nur verschärfen. Wie sollten also die Väter von Konstantinopel diese Worte wider hinzugesügt haben — und das müſsten sie, wenn die Annahme begründet wäre, daſs das CPanum ein redigirtes Nicänum sei? Hätten sie damit nicht geradezu den Semiarianern recht gegeben, hätten sie nicht das Nicänum verfälscht und verdorben? und dies im J. 381, damals, wo uns bezeugt ist, daſs die Orthodoxie triumphirt, der nicän. Glaube endgültig gesiegt hat, wo wir gleich im 1. Kanon der Synode lesen: *μὴ ἀθετεῖσθαι τὴν πίστιν τῶν πατέρων τῶν τριακοσίων δεκαοκτώ, τῶν ἐν Νικαίᾳ τῆς Βιθυνίας συνελθόντων, ἀλλὰ μένειν ἐκείνην κυρίαν*, und die Semiarianer ausdrücklich verdammt werden! Dies ist schlechterdings unmöglich. Widerum aber wird alles klar, sobald man annimmt, das CPanum sei ein, freilich nicht zu Konstantinopel, nicänisch redigirtes älteres Taufsymbol, welches die angefürten Glieder eben bereits enthielt, aus dem man sie daher auch nicht gestrichen hat, sondern sich begnügte, die wichtigsten nicänischen Stichworte einzuschieben. Nicht anders steht es mit den ominösen Worten *κατὰ τὰς γραφάς*. Sie waren in einem langen Streite so verdächtig geworden, daſs kein Nicäner Grund hatte, sie einem Symbole, welches sie nicht hatte, geschweige dem Nicänum, beizufügen. Ad II. Aus dem bisher dargelegten folgt mit Evidenz, daſs das CPanum kein erweitertes Nicänum, sondern ein nicänisch redigirtes provinzialkirchliches Taufsymbol ist; es folgt aber bereits aus dem zuletzt Besprochenen, daſs es überaus unwarscheinlich ist, diese nicänische Redaktion habe zu Konstantinopel auf der Synode 381 stattgefunden. Denn von dieser Synode ist nur berichtet, daſs sie das Nicänum bestätigt habe. Könnte man diesen Bericht zur Not auch so verstehen, daſs die Synode das Nicänum zugleich erweiterte, so ist es doch absolut ausgeschlossen, daſs sie ein ganz anderes Symbol zu grunde legte und nur mit einigen nicänischen Stichworten ausstattete. Dies wäre der Fall gewesen, wenn das sog. CPanum wirklich von ihr herrürte. Es läſst sich aber die nicht geringe Unwarscheinlichkeit dieser Annahme noch durch eine besondere Betrachtung des 3. Artikels des CPanums erhöhen, der ja im eigentlichen Sinne ihr Werk sein soll. Daſs auf der Synode von 381 die Pneumatomachen bekämpft worden sind, daſs von dort ab ihre definitive Ausschließung aus der orthodoxen Kirche datirt, daſs die Synode nicht nur nicht mit ihnen paktirt, sondern ihnen in der rücksichtslosesten Weise die Tür gewiesen hat, steht fest. Ebenso gewiſs ist, daſs der dogmatische Tomus, welchen sie erlassen hat, der leider verloren ist, die volle Homousie des Geistes mit dem Vater und dem Sone ausgesprochen hat (s. namentlich Gregorii Naz. ep. ad Cledonium). Was sind aber die Prädikate, welche dem h. Geiste in dem sog. CPanum gegeben werden? Nicht seine Homousie wird bekannt, sondern man begnügt sich zu lehren vom hl. Geiste: τὸ κύριον, τὸ ζωοποιοῦν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον,

τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συνπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν, d. h. man begnügt sich mit Aussagen, die wol homousianisch verstanden werden können, aber die Homousie durchaus nicht ausdrücken, die am Anfange des Streites in den sechziger Jaren genügt haben mochten und damals wirklich der korrekte Ausdruck der Orthodoxie waren, die gegenüber dem groben Arianismus genügen, die aber ganz unzureichend sind gegenüber den energischen Bestreitungen der Homousie des Geistes um 380. Oder konnte nicht auch ein Pneumatomache lehren und hat es gelehrt, daß der Geist Herrscher sei und Lebendigmacher, konnte nicht auch er die Formel, daß er mit dem Vater und dem Sone angebetet werden müsse, sich zur Not gefallen lassen? Diese Formel hätte nun und nimmermehr den Streit um die Homousie des Geistes beendet und niemals den Ausschluß der Macedonianer bewirkt. So ist es denn auch mit Gewißheit zu sagen, sie ist nicht das letzte Wort der Synode von 381 gewesen; jene Synode hat nicht in diese Formeln ihren Glauben an die Homousie des hl. Geistes eingekleidet. Aber das CPanum enthält zweifellos eine orthodoxe, nur nicht genügend präzisirte Lehre; also werden wir für seine Abfassung widerum auf eine ältere Zeit zurückgewiesen und werden genötigt, in ihm ein Taufsymbol zu erkennen, welches nach 362 und geraume Zeit vor 381 nicänisch und antipneumatomachisch redigirt ist.

Das CPanum ist kein erweitertes Nicänum, auch nicht von der Synode zu CP. 381 als Abschluß der trinitarischen Streitigkeiten an Stelle des Nicänums aufgestellt worden. Diese hat vielmehr als Symbol lediglich das Nicänum repetirt, wenn sie auch zugleich in ihrer dogmatischen Konstitution Erläuterungen desselben gegeben hat. Dies ist aus äußeren und inneren Gründen sicher gestellt. Das CPanum ist ein älteres Taufbekenntnis; aber woher stammt es und welches ist seine Entstehungsgeschichte? Die bisherigen Untersuchungen haben uns dafür Fingerzeige gegeben. Zugleich haben wir nun die wichtige Tatsache ins Auge zu fassen, daß ja der Wortlaut des sog. CPanums 8 Jare vor der Synode von Konst. im Ancoratus des Epiphanius mitgeteilt worden ist. Wir werden nicht mehr geneigt sein, diese Mitteilung dort für einen nachträglichen Zusatz, sei es des Verfassers selbst, sei es eines anderen, zu halten, da uns die Analyse des CPanums selbst deutlich machte, es müsse geraume Zeit vor 381 entstanden sein; vielmehr werden wir sie als wichtigen Hinweis auf die wirkliche Entstehung des CPanums zu brauchen haben.

Epiphanius hat, wie Caspari gezeigt hat, das Symbol nicht selbst verfaßt; er überliefert es als ein ihm selbst überkommenes ehrwürdiges Bekenntnis zum kirchlichen Gebrauch und zur wirklichen Einprägung, und er sagt nach Mitteilung desselben: *καὶ αὕτη μὲν ἡ πίστις παρεδόθη ἀπὸ τῶν ἁγίων ἀποστόλων, καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ τῇ ἁγίᾳ πόλει* [sic] *ἀπὸ πάντων ὁμοῦ τῶν ἁγίων ἐπισκόπων ὑπὲρ τριακοσίων δέκα τὸν ἀριθμόν*. Sind diese Worte auch nicht ganz verständlich und mindestens an einer Stelle verderbt, so geht doch soviel deutlich aus ihnen hervor, daß Epiphanius das Symbol als das apostolisch-nicänische der Gemeinde in Pamphylien mitteilt. Woher hat er es? Schon dem alten Gerhard Vossius ist die Änlichkeit zwischen dem Symbol der Kirche von Jerusalem und dem des Epiphanius (dem sog. CPanum) aufgefallen (de tribus Symbolis 32—38); Hort ist dieser Änlichkeit nachgegangen und hat sie zur Evidenz erhoben (a. a. O., S. 76 f., S. 142 f.). In der That ist das sog. CPanum nichts anderes als das neu redigirte, mit den wichtigsten nicänischen Formeln und mit einer regula fidei betreffs des hl. Geistes ausgestattete Taufbekenntnis der jerusalemischen Kirche. Der ganze 1. Artikel und der 2. bis zu den Worten *τῶν αἰώνων* ist mit dem jerusalemischen wörtlich identisch; der 2. Artikel ist seinem Gerippe nach jerusalemisch; nur sind die nicänischen Formeln und folgende historische Näherbestimmungen eingeschoben: *ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου — τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα — κατὰ τὰς γραφάς — πάλιν ... μετὰ δόξης*; doch kann der eine oder andere dieser Zusätze, namentlich der letzte und vorletzte, auch im jerusalem. Symbol gestanden haben — der erste ist wol antiapollinarisch —; wir

kennen dasselbe nämlich nur aus den Katechesen Cyrills, aus welchen es zu rekonstruiren ist (s. Hahn a. a. O. § 62). Der dritte Artikel lautete im jerusalemischen Bekenntnis: *καὶ εἰς ἓν ἅγιον πνεῦμα, τὸν παράκλητον, τὸ λαλῆσαν ἐν τοῖς προφήταις*. Hier sowol, wie in dem gleichfolgenden Bekenntnis zur Taufe, Kirche u. s. w. sind sehr starke Umarbeitungen vorgenommen worden, namentlich sind die Prädikate des Geistes durch die bekannten Formeln erweitert worden; aber die jerusalemische Grundlage ist noch deutlich genug. Abweichungen von ihr erklären sich durch die Annahme eines leichten Einflusses von Seiten der Symbolform, die wir aus den apostol. Konstitutionen und aus der antiochenischen Kirche kennen (s. die genaue Vergleichung bei Hort a. a. O., S. 76 f.). Die neuen, dem hl. Geiste beigelegten Prädikate erklären sich historisch am besten durch eine Vergleichung mit den Briefen des Athanasius an Serapion, geschrieben 356 bis 362. Die Stichworte finden sich schon dort (Hort S. 85 f.).

Wir haben also in dem Symbol des Epiphanius, resp. in dem sog. CPanum, eine zwischen 362 und 373 gemachte Revision des alten jerusalemischen Bekenntnisses zu erkennen, welche den Anfang des Pneumatomachenstreits bereits voraussetzt. Um 373/4 wurde dieses Symbol in Jerusalem, also wol überhaupt in Palästina, warscheinlich in Cypern und voraussichtlich auch in Syedra in Pamphylien gebraucht. Wer das alte jerusalemische Symbol nach 362 revidirt und nicänisch-antipneumatomachisch erweitert hat, kann kaum zweifelhaft sein; es ist Cyrill von Jerusalem, der wärend eines Menschenalters der Kirche daselbst als Bischof vorstand (351—386). Hort hat diese Hypothese, die an sich die nächstliegende ist, durch eine genaue Analyse der Theologie des Cyrill im Vergleich mit den Zusätzen des Hierosolymitanum (HS) zur höchsten Warscheinlichkeit erhoben. Er hat hiebei daran erinnert, dass Cyrill anfangs ein „unentschiedener" Theologe gewesen ist, dass er noch in seinen Katechesen, die vor dem J. 350 gehalten sind, den nicänischen Glauben nicht präzis gelehrt hat, dass er aber nachmals, namentlich nach dem Jare 360, sich immer entschiedener zur Orthodoxie bekannt hat und so unter den Einfluss der athanasianischen Theologie gekommen ist (vgl. das Zeugnis des Socrates V, 8: *συνῆλθον*, scil. in CP., *οὖν τῆς μὲν ὁμοουσίου πίστεως ἐκ μὲν Ἀλεξανδρείας Τιμόθεος, ἐκ δὲ Ἱεροσολύμων Κύριλλος, τότε ἐκ μεταμελείας τῷ ὁμοουσίῳ προσκείμενος*; dazu Sozom. VII, 7: *Καὶ Κύριλλος ὁ Ἱεροσολύμων μεταμεληθεὶς τότε ὅτι πρότερον τὰ Μακεδονίου ἐφρόνει*). „Cyrills persönliche Geschichte bildet in verschiedener Hinsicht eine Parallele zum Übergang des jerusalemischen Symbols in die Gestalt des sog. CPanums" (Hort S. 85, S. 92 f.). Gegründete Bedenken, dass Cyrill der Revident gewesen, wird man nicht erheben können. Die Zeit von 362, von jener berühmten alexandrinischen Synode ab ist die Zeit der orthodoxen Restauration; sie ist durch vier geschichtliche Erscheinungen charakterisirt: 1) durch das Verschwinden der künstlich durch die Politik des Konstantius geschaffenen Parteiverhältnisse, 2) durch die maßvollere, weil theologisch gesichertere Haltung der zum Siege strebenden orthodoxen Partei (daher die von Heissspornen heraufbeschworenen Schismen), 3) durch den allmählich sich anbanenden Umschwung bei einem Teile der hervorragendsten orientalischen Bischöfe zu Gunsten des Nicänums (Cyrill von Jerus., Meletius von Antiochien) und durch das Auftreten außerägyptischer hervorragender Vertreter der Orthodoxie (die Kappadocier), 4) durch das Bestreben, den nicänischen Glauben auch in die Taufbekenntnisse überzufüren und ihn so auf das sicherste im Bewusstsein der Gemeinden zu begründen. Was das letztere betrifft, so sahen wir schon (ob. S. 216), dass dies auf einem dreifach verschiedenen Wege geschehen konnte. Cyrill steht mit seiner nicänischen Revision des HSanischen Taufbekenntnisses nicht allein. Drei von den oben S. 214 genannten, sich als nicänisch bezeichnenden, aber vom Nicänum verschiedenen Taufbekenntnissen sind genau unter denselben Verhältnissen, zu demselben Zwecke und nach derselben Methode entstanden, wie das sog. CPanum, d. h. das revidirte HSanum. Es ist nämlich das antiochenische Symbol, welches aus den Akten des Konzils von Ephesus, aus Cassian und Chrysostomus zum größten Teile rekonstruirt werden kann (s. Caspari I, S. 73 f.; Hahn a. a. O., § 63; Hort S. 110 f.) das, wie Hort gezeigt hat,

um 363 warscheinlich von Meletius selbst nach dem Nicänum revidirte alte antiochenische Taufbekenntnis (mit dem CPanum hat es direkt nichts zu tun; gegen Caspari, Über den Umschwung des Meletius zur Orthodoxie s. Hefele I, S. 726. 729. 734; Hort S. 95 f.) Ebenso ist das von Caspari I, S. 116 f. veröffentlichte, noch jetzt im Gebrauche stehende nestorianische Symbol (Hahn § 69), welches die Überschrift trägt: „der Glaube der 318 Väter und Bischöfe, die sich in der Stadt Nicäa in Bithynien in den Tagen Konstantins des siegreichen Königs versammelten", also eben so bezeichnet ist, wie das sog. CPanum im Ancoratus, eine auf Grund des Nicänums um 366 gemachte Superrevision des Antiochenums und nicht ein Symbol, dessen Grundlage, wie Caspari meint, das CPanum bildet. Es ist endlich das von Charisius dem Konzil von Ephesus 431 vorgelegte Taufsymbol der Kirche zu Philadelphia (Hahn § 144), ebenfalls ein mit den nicänischen Stichworten ausgestattetes, sowie mit einer regula de Spir. S. versehenes (*εἰς τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας τὸ παράκλητον, ὁμοούσιον πατρὶ καὶ υἱῷ*) älteres kleinasiatisches Symbol, welches in dem letzten Drittel des 4. Jarhunderts zu Gunsten der Orthodoxie revidirt ist. Umgekehrt haben wir in der pseudoathanasianischen *Ἑρμηνεία εἰς τὸ σύμβολον* (Caspari I, S. 1 f.; Hahn § 66), in dem zweiten längeren Symbol des Ancoratus (Caspari a. a. O.; Hahn § 68), in dem kappadocisch-armenischen Taufsymbol (Caspari II, S. 30 f.; Hahn § 70), in der pseudobasilianischen *Ἑρμηνεία εἰς τὸ σύμβολον* (Caspari II, S. 1 f.; Hahn § 140) vier untereinander eng verwandte, auf eine Quelle zurückgehende, in der zweiten Hälfte des 4. Jarhunderts oder doch nur wenig später entstandene, durch Bestandteile provinzialkirchl. Taufbekenntnisse und durch andere bereicherte Paraphrasen des Nicänums zu erkennen, die aber sämtlich — dies hat Hort gegen Caspari unwiderleglich gezeigt — mit dem sog. CPanum direkt nichts zu tun haben. Zusätze zum Nicänum hat es um 430 gegeben, wie schon oft bemerkt; davon wird weiter sub IV zu reden sein; aber es existirt nur ein Symbol, welches sich als eine Mischform aus dem sogenannten CPanum und dem Nicänum und somit als ein revidirtes Nicänum darstellt, das ist das in den Akten des vierten Konzils sess. V (Mansi VII, 111; Caspari I, 103 f.; Hort S. 114 f. 145) als reines Nicänum bezeichnete Symbol. Alle Zusätze, welche dieses hat, sind als Entlehnungen aus dem sogenannten CPanum zu erklären. Wir wissen nichts näheres über dasselbe, vor allem nicht, ob es irgendwo im kirchlichen Gebrauche war. Es könnte bereits als ein Versuch erscheinen, zwischen dem Nicänum und dem sog. CPanum zu harmonisiren, nachdem man die Verschiedenheit der beiden angeblich eine Einheit bildenden Symbole bemerkt hatte (s. darüber unten sub. IV). Daſs aber wirklich alle die sieben vorher berürten, dem sog. CPanum verschwisterten Symbole in das dritte Drittel des 4. Jarhunderts fallen, ergibt sich — abgesehen von besonderen Gründen für die einzelnen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann — 1) daraus, daſs in ihnen auf die späteren christologischen Streitigkeiten noch keine Rücksicht genommen wird, 2) aus dem zu fürenden Beweise, daſs vom Anfang des 5. Jarhunderts an das unveränderte Nicänum mehr und mehr in den öffentlichen Gebrauch kommt und für neue Taufbekenntnisbildung keinen Raum mehr läſst. Wir haben also für die Jare 360 bis c. 400 eine neue, mannigfaltige Symbolbildung in der morgenländischen Kirche zu konstatiren. Es ist die zweite taufbekenntnisbildende Epoche der alten Kirche. Die erste grundlegende fällt in die Ursprungszeit der altkatholischen Kirche. Das Nicänum gab das Signal zu einer Neubildung der Bekenntnisse im Orient; aber die Versuche zu einer antinicänischen Symbolbildung zwischen 330 und 360 sind gescheitert. Erst in das dritte Drittel des 4. Jarhunderts, in den Anfang der Blütezeit der alten Kirche fällt die Neubildung der Taufbekenntnisse, wärend der Occident konservativ bei seinem kirchlichen, sog. apostolischen Taufsymbole bis zum Ende des 5. Jarhunderts verharrte. Nicht auf ökumenischen Synoden wurde ein uniformes Taufbekenntnis beschlossen — das gehört erst der Folgezeit an —; sondern wie in der ersten Periode blieb die Formulirung im einzelnen den Landeskirchen überlassen und richtete sich nach ihren alten Überlieferungen und Gebräuchen. Aber wie in der ersten Periode

die Freiheit der Provinzialkirche gebunden und gezügelt war durch das Grundbekenntnis zu dem Vater, Son und Geist und zu den gegenüber der Häresie zu behauptenden Tatsachen der heiligen Geschichte, so war es jetzt das Bekenntnis zu den Personen der wesensgleichen Trias und zu den gegenüber dem Arianismus festgestellten „Tatsachen" einer vorzeitlichen Geschichte Gottes, welches die Voraussetzung für eine freie Revision der kirchlichen Provinzialsymbole wurde. Sie erhielten den Namen „nicänische", nicht um durch sie das Nicänum zu verdrängen oder zu verändern, sondern um ihrer Übereinstimmung mit dem Nicänum willen, geradeso wie im Abendlande die verschiedenen Recensionen des sog. apostolischen Symbols diesen Namen behielten. Entstanden sind sie in jenem kurzen, denkwürdigen Zeitraum, in welchem noch kein einzelnes Patriarchat die übrigen meisterte, wo weder der Fanatismus Alexandriens noch bereits die Statsraison des CPanischen Patriarchen das Übergewicht in der Kirche besaß, sondern in dem Kappadocien und Syrien durch das Ansehen ausgezeichneter Bischöfe und Lehrer faktisch den Vorsitz in der Kirche des Orients fürten. In diese Epoche gehört das revidirte Bekenntnis von Jerusalem, das Bekenntnis des ehrwürdigen Bischofs Cyrill, das sog. CPanum. „Das kurze Zeitalter der kappadocischen und antiochenischen Suprematie steht in leuchtendem Gegensatz zu den verwüstenden Maßregeln der Zeit vorher und nachher; ihre Jare haben kein charakteristischeres Denkmal zurückgelassen als jenes eine Symbol, welches den Osten und Westen in dem Bekenntnisse einigt" (Hort S. 136 f.).

IV) Die Entstehung des sog. CPanums ist im vorigen Abschnitte klargelegt. Aber die Beantwortung der Frage erhebt sich nun, wie ist das Symbol zum Namen des CPanums gekommen, und wie und unter welchen Verhältnissen hat es sich in der Kirche als das Symbol der zweiten ökumenischen Synode und als ökumenisches durchsetzen können? Die Geschichte des Symbols in der Kirche erscheint als ein seltsames Rätsel, dessen Lösung schwierig. In der Tat liegt ihr Anfang auch noch im Dunkeln und nicht geringe Fragen müssen zur Zeit noch unbeantwortet oder doch nur unsicher gelöst bleiben.

1) Vor allem ist festzustellen, in welcher Zeit die CPitanische Synode von 381 zum Ansehen einer ökumenischen gekommen ist; denn nicht früher konnte von einem ökumenischen Ansehen des ihr zugeschriebenen Symbols die Rede sein, resp. nicht früher konnte ein Symbol durch Beziehung auf sie zum allgemeinen Ansehen erhoben werden, als bis sie selbst zu allgemeinem Ansehen in der Kirche gelangt war. Dies ist im Orient nicht früher als seit Mitte des 5. Jarh.'s, näher: vom chalcedonensischen Konzil ab, im Occident aber erst ein Jarhundert später in der byzantinischen Epoche der römischen Kirche geschehen. Was den Orient betrifft, so läßt sich nachweisen, daß es das CPitanische Patriarchat gewesen ist, welches die Autorität der Synode als einer ökumenischen durchgesetzt hat. Dieses Patriarchat erreichte endlich im J. 451 die Supremaţie in der morgenländischen Kirche, nachdem die Stüle von Antiochien und Alexandrien sich kompromittirt hatten und gezwungen worden waren, schismatisch zu werden. Noch bis zur Mitte des 5. Jarhunderts hatte man regelmäßig nur von zwei heiligen ökumenischen Synoden gesprochen (wenn die CPanische Synode von 382 die von 381 als „ökumenisch" bezeichnete, so ist das Wort hier in einem allgemeineren Sinne zu verstehen, wie auch Hefele zugibt). Der byzantinische Hof und das CPitanische Patriarchat hatten aber alles Interesse, seit 451 gerade die Synode von 381 als der nicänischen ebenbürtig zu proklamiren; denn 1) war sie in der Kaiserstadt selbst abgehalten, 2) war sie von dem zweiten Konstantin, Theodosius I., berufen, 3) hatte sie in ihrem 3. Kanon dem Bischof von Konst. den „Vorrang der Ehre gleich nach dem Bischof Roms" zugesprochen, d. h. sie hatte das auf dem Papier konzedirt, was die Verhältnisse 70 Jare später wirklich herbeifürten und was den geschichtlichen Rechtstitel für den nun anhebenden Rivalitätsstreit zwischen Rom und Neurom abgeben konnte. Die monophysitischen Kirchen haben darum auch in den nächstfolgenden 20 Jaren die Ökumenizität der CPitanischen Synode noch nicht anerkannt, wie viele Zeugnisse beweisen; erst vom Anfang des 6. Jarhunderts an erlischt dort der

Widerspruch gegen die Synode und ihre Beschlüsse werden als gültig rezipirt. Der Occident hat sich seit dem Protest Leos I. zu Chalcedon fast ein Jarhundert lang konsequent ablehnend gegen den von Konst. aus dreist behaupteten ökumen. Charakter der Synode und gegen ihre Beschlüsse verhalten. Noch Bischof Felix II. spricht im J. 485 nur von drei ökumenischen Synoden, ebensoviele setzt Gelasius voraus. In der Zeit des römisch-byzantinischen Schismas 484—519 konnte nichts aus Konst. nach Rom importirt werden. Erst in der nun folgenden Epoche, als der römische Bischof in schmachvolle Abhängigkeit von dem byzantinischen Kaiser geriet, hat man sich, stillschweigend und one zu kontroliren, die 2. ökumenische Synode samt ihren Beschlüssen gefallen lassen. Papst Vigilius (538 — 555) ist der erste, der sie so nennt; auch Pelagius II. zält das Konzil von Chalcedon als das vierte; aber schon vor ihnen hat Dionysius Exiguus das CPanische Symbol, lateinisch interpretirt, seiner Übersetzung der drei ersten CPanischen Kanones in seiner gelehrten Sammlung beigefügt. Die Ökumenizität der Synode hat er aber nicht behauptet. Gregor der Große, der das traurige Erbe der byzantinischen Zeit antrat und es nur soweit zu revidiren das Vermögen hatte, als es mit Ansprüchen des römischen Bischofs kollidirte, vergleicht bereits die vier großen Konzilien einschließlich des CPischen mit den vier Evangelien; doch hörte der Protest Roms gegen den 3. Kanon der Synode dabei nicht auf. — Die Beweise für diese Konstruktion lassen sich in der Hauptsache schon aus Hefele a. a. O. II, S. 1—33 zusammenstellen; am besten aus Caspari (Luther. Ztschr. 1857, S. 646 f.) und zwar invito auctore, da Caspari von der ursprünglichen Ökumenizität der Synode ausgeht. Sehr ausfürlich handelt über diese Fragen Vincenzi a. a. O., p. 124 sq.; s. auch Hort S. 101 f.

2) Ziemlich sicher läßt sich die Geschichte der Rezeption und Anerkennung des sog. CPanums im Abendlande feststellen. Sie fällt genau zusammen mit der Anerkennung der Synode von 381 als eines ökumenischen Konzils seit c. 530. Warscheinlich hat Dionysius Exiguus in seiner unter Symmachus (498—514) verfaßten gelehrten Sammlung das in die griechischen Akten der Synode von 381 eingeschmuggelte CPanum zuerst dem Abendland bekannt gemacht; von einem Ansehen desselben dort vor dem zweiten Drittel des 6. Jarhunderts ist aber nichts bekannt. Dann aber setzte es sich sehr rasch durch und wurde sogar, nachdem es einmal als Symbol des nun anerkannten Konzils, als das erweiterte Nicänum, als „das Nicäno-CPanum" galt, in der römischen und spanischen Kirche zum Taufsymbol erhoben; verdrängte mithin das uralte „apostolische" Symbol (s. Caspari II, S. 114 f.; III, S. 201 f., 230 f. und d. Art. „Apostolisches Symbolum" Bd. I, S. 565). Die römische Kirche brach mit ihrer jarhundertelangen Taufpraxis. Dieser Bruch erfolgte, indem äußere und innere Ursachen zusammenwirkten. Äußere, sofern die römische Kirche damals faktisch unter die Herrschaft der byzantinischen geriet, ihre Dogmen (die Verwerfung der drei Kapitel) und ihre Formeln annehmen musste; innere, sofern der Kampf gegen die gotisch-arianische Invasion ein orthodoxes Taufbekenntnis erheischte. Dies war auch der Grund, weshalb die spanische Kirche, die wider den westgotischen Arianismus damals noch kämpfte, so rasch das sog. Nicäno-CPanum acceptirte. Schon im J. 589 hat sie den verhängnisvollen Zusatz „filioque" zum Symbol gemacht; dieser Zusatz ist mithin nicht viel jünger, als die Rezeption des Symboles selbst. Das Abendland hat also in gewisser Weise ein Recht zu behaupten, dass für seine Kirche das „filioque" keine Neuerung ist. Nachdem einmal das sog. CPanum in den wichtigsten Provinzen des Abendlandes zum Taufsymbol erhoben war, nachdem die auch im Abendlande geltende justinianische Gesetzgebung ihre Autorität für dasselbe eingesetzt hatte, war an eine Bestreitung seines Ansehens, an eine Untersuchung seines Ursprungs dort nicht mehr zu denken, zumal da ja schon Dionysius in seiner Sammlung es darbot. Zwar greift die römische Kirche seit dem Anfang des 9. Jarhunderts wider zu einem kürzeren Symbole bei der Taufe zurück (dem gallischen Apostolikum) und setzt dieses auch vermöge ihres Übergewichts im ganzen Abendlande durch; aber dem sog. Nicäno-CPanum bleibt seine Stelle in der Messe und bei den übrigen solennen Handlungen der Kirche; sein

Ansehen ist schon seit dem 6. Jarh. dem des Apostolikums ebenbürtig; ja es ist im Abendlande geradezu ebenfalls „das apostolische Symbol" genannt worden (Beweise dafür aus dem 7., 10. und 15. Jarhundert bei Caspari I, S. 242, Nr. 45; II, S. 115, Nr. 88; III, S. 12, Nr. 22), sei es, weil schon die Griechen das Nicänum als den Inbegriff der „apostolischen" Lehre oftmals so bezeichnet haben, sei es, weil das neue Symbol, indem es das alte Apostolikum bei der Taufe verdrängte, auch dessen Attribute erhielt. Die Konfusion, welche das neue Symbol als ein zu Konst. erweitertes Nicänum oder geradezu als das Nicänum bezeichnete, geht bis in das 6. Jarhundert hinauf. Die Reformatoren fanden das Apostolikum und das Nicäno-CPanum in gleicher Geltung in der Kirche und stellten sich auf den Rechtsboden, den Justinian, im Grunde schon Theodosius I., aus der Trinitätslehre geschaffen hatte. Calvin, der sich zeitweilig sehr scharf wider das Nicäno-CPanum ausgesprochen hat (s. Köllner I, S. 48. 51), hat nachmals jeden Tadel unterdrückt. Auch die Reformatoren nennen es gewönlich einfach „Nicänum". Ausdrücklich verworfen haben es die Arminianer, Socinianer, und Unitarier. Die römische Kirche hat es zu Trident feierlich widerholt. Katechetisch ist das Symbol im Mittelalter ungleich weniger verwertet worden, als das Apostolikum, ja selbst als das Athanasianum, weil es in keinem Zusammenhang mit der Taufe mehr stand. Doch werden dem Priester Anweisungen zu seinem Verständnis gegeben, da er es in der Messe zu rezitiren hatte (siehe Göbl, Gesch. der Katechese im Abendlande, 1880, S. 130 f.). Die neuere Geschichte des CPanums in den reformatorischen Kirchen beginnt mit den Calixtinischen Kontroversen.

3) Die Rezeption des sog. CPanums im Abendlande zeigt, dass bereits um das J. 500 im Orient oder mindestens in Konst. und in einem Teile des Orients das revidirte Bekenntnis von Jerusalem als CPanum, als zu Konst. erweitertes Nicänum, gegolten haben muss. Dies läst sich auch daraus erweisen, dass die monophysitischen Syrier es bereits um 560 als ökumenisches Symbol von Konst. neben dem Nicänum gebraucht haben (der Kodex, aus dem Caspari I, S. 100 f. das syrische Symbol mitgeteilt hat, stammt aus dem J. 562. Über den kirchlichen Gebrauch desselben s. Caspari S. 112). Aus der Sammlung des Dionysius Exiguus läst sich aber beweisen, dass das Symbol schon spätestens am Ende des 5. Jarhunderts in die griechischen Akten der Synode von 381 eingeschwärzt sein muss. Die Interpolation ist freilich auch daran erkenntlich, dass das Symbol bei Dionysius, der seine Vorlage treulich übersetzt hat, hinter den Kanones steht: eine ganz einzigartige Stellung; denn die dogmatischen Formulirungen stehen in den echten Akten stets vor den Kanones. In dem dritten Abschnitte haben wir festgestellt, dass zwischen 375—450 überhaupt keine Spuren des Gebrauches, ja der Existenz des CPanums, d. h. des revidirten HSanums, zu konstatiren sind; umgekehrt ist für die Zeit von 500 ab der theologische Gebrauch des Symbols als CPanum, von c. 530 ab der solenne Gebrauch desselben als Taufbekenntnis nachweisbar. Mithin, soviel darf als sicher gelten, ist die Unterschiebung zwischen 450 und c. 500 erfolgt; aber es erheben sich nun die Fragen, erstlich: läst sich der Zeitpunkt der Unterschiebung nicht näher feststellen? sodann: unter welchen Umständen, zu welchem Zwecke und auf Grund welcher Anknüpfungspunkte ist sie erfolgt? endlich: warum hat man sich im Orient dazu entschlossen, seit c. 530—550 bei der Taufe das Nicänum durch das neue Symbol zu ersetzen, wärend man bereits über ein Jarhundertlang (s. Caspari in der luth. Zeitschr., S. 635—646 f.; hier ist festgestellt, dass mindestens bis zum zweiten Decennium des 6. Jarhunderts das Nicänum in den weitaus meisten Kirchen des Orients bei der Taufe gebraucht wurde; one ersichtlichen Grund nimmt Caspari S. 671 dieses Zugeständnis wider zurück) mit jenem Bekenntnisse getauft nnd dasselbe mehr und mehr die revidirten und nicht revidirten provinzialkirchlichen Taufbekenntnisse verdrängt hatte? — Was den Zeitpunkt der Unterschiebung betrifft, so begegnet uns das revidirte HSanum als Symbol der Synode von 381 zuerst in den Akten des 4. ökumenischen Konzils, und zwar zweimal (Sess. II. und V.) und beidemale neben dem Nicänum als

zweites Grundsymbol der Kirche (Mansi VI, p. 957; VII, p. 111). Hiernach wäre die Unterschiebung im Jare 451 oder kurz vorher geschehen. Indessen erhebt sich der Verdacht, ob wir es nicht an beiden Stellen mit Interpolationen der Konzilsakten zu tun haben; denn 1) die eutychianischen Bischöfe in der Zeit zwischen 451—470 wissen noch gar nichts vom CPanum, ja sie weisen die Formeln aus diesem Symbol, welche ihnen vorgehalten werden, ausdrücklich als unberechtigte, im „Symbol" nicht enthaltene, zurück. Hätten sie dies tun können, wenn 451 zu Chalcedon einstimmig und unbeanstandet das CPanum wirklich aufgenommen und bekannt worden wäre? 2) die Annahme von Interpolationen gerade an jenen Stellen, wo die Symbole mitgeteilt werden, ist unvermeidlich; nur ihr Umfang ist streitig; es ist nämlich das Nicänum (VII, 111 Mansi) in den Akten, den griechischen und lateinischen, nicht in seiner ursprünglichen Form, sondern, wie wir schon oben sahen, in einer nach dem sog. CPanum veränderten Gestalt aufgenommen. Nun bemerkte aber schon Baluze, dass die ältesten lateinischen Akten die unveränderte Gestalt darbieten, und Caspari selbst (I, 105 f.) räumt ein, dass die griechischen Akten hier interpolirt seien. Es erscheint daher nur konsequent, wenn Vincenzi (a. a. O. S. 124—161. 145. 147) den ganzen Abschnitt in den Akten des 4. Konzils für interpolirt erklärt und behauptet, auf dem Chalcedonense habe man von dem „CPanum" noch nichts gewusst. So verlockend diese These ist, so ist aber doch andererseits zu bedenken, dass 1) die Gegner der Eutychianer sich gleich nach dem Chalcedonense auf Formeln berufen haben, die höchst warscheinlich dem „CPanum" entnommen sind, dass 2) Diogenes von Cycikus auf dem 4. Konzil sich also ausgesprochen hat: Eutyches habe die Synode zu Nicäa in trügerischer Weise vorgeschützt; sie, d. h. ihr Symbol, habe nämlich von den hl. Vätern Zusätze bekommen; es sei zu dem Symbole der heil. Väter hinzugefügt worden „der herabkam und Fleisch ward aus dem hl. Geist und Maria der Jungfrau"; dies habe Eutyches als ein Apollinarist ausgelassen (Caspari S. 648 f.). Schwerlich kann man diese Worte anders verstehen, als vom CPanum. 3) Auch sonst finden sich um 450 freilich nicht ganz sichere Spuren von Bekanntschaft mit dem bereits zu Ehren gelangten CPanum (Hort S. 112 bis 115; Caspari I, S. 103 f.). 4) Endlich ist es ein CPanischer Diakon, der nach dem Bericht auf dem Chalcedonense das CPanum verlesen haben soll. Da aber zweifelsone von Konst. die Unterschiebung überhaupt ausgegangen ist, so erhöht diese nähere Nachricht die Zuverlässigkeit der Kunde selbst. Unter diesen Umständen und da man das Verhalten der Eutychianer zum CPanum aus ihrer Politik erklären kann, wird man es für überwiegend warscheinlich, wenn auch für zweifelhaft halten müssen, dass zu Chalcedon wirklich das revidirte HSanum als CPanum verlesen worden ist. Nur eine Spezialuntersuchung über die Akten des vierten Konzils kann hier Licht bringen.

Die Unterschiebung hat also warscheinlich nicht lange vor dem J. 451 in Konst. stattgefunden. Zur Ermittelung von Anknüpfungspunkten für dieselbe sind wir zur Zeit lediglich auf Hypothesen angewiesen. Das folgende will nicht mehr sein. Sicher ist, dass die Synode von 381 wirklich eine Bestimmung über den hl. Geist in ihrem verloren gegangenen dogmatischen Tomus gegeben, dagegen das Nicänum unverändert repetirt hat. In der Folgezeit trat nun die Lückenhaftigkeit des Nicänums immer stärker hervor. Jemehr man den Wunsch hatte, im Taufbekenntnis auch die richtige Lehre vom hl. Geiste und die antiapollinaristischen Sätze zum Ausdruck zu bringen, um so fülbarer muste die Lücke im Nicänum, welches seit dem Anfang des 5. Jarhunderts immer allgemeiner als Taufsymbol gebraucht wurde, erscheinen. Der Wunsch nach einem vollständigeren Bekenntnis ist erklärlich genug, ebenso, dass man sich in Konst. um Hilfe gerade bei der antimacedonianischen Synode von 381 umsah, die aus verschiedenen Gründen (s. ob.) der CPanischen Kirche besonders wertvoll war. Hat man aber schließlich gerade das revidirte Bekenntnis von Jerusalem, das Symbol des Cyrill, als das Symbol von CP. proklamirt, so muss, dies darf man wol voraussetzen, zwischen jenem Symbol und dieser Synode irgend eine Beziehung bestanden haben. Es ist Horts Verdienst, Spuren solcher Beziehungen aufgedeckt zu haben (a. a. O. S. 102—106 f.,

S. 97.'101). Cyrill ist in Konst. auf der Synode selbst anwesend gewesen; aber seine Orthodoxie war nicht unbeanstandet, namentlich im Abendlande stark angezweifelt. Die Abneigung der Occidentalen gegen die Synode von 381 war wesentlich auch dadurch bestimmt, dass auf ihr Männer tagten, ja geehrt wurden, die den Verdacht des Abendlandes noch immer erregten (s. die Verhandlungen des J. 382). Der Bischof vor allem, der den größten Triumph auf der Synode feierte, Meletius von Antiochien, galt nicht als ein entschieden orthodoxer Mann. Im Orient kannte man die dogmatische Stellung des Abendlandes sehr gut. Es ist daher nicht unwarscheinlich, dass Cyrill auf der Synode, um seine Orthodoxie zu erweisen, ein Bekenntnis abgelegt hat, natürlich sein nicänisch revidirtes, provinzialkirchliches Taufbekenntnis. Dieses wurde gebilligt und in die Akten der Synode von 381 aufgenommen, wie das cäsareensiche Taufsymbol des Eusebius in denen des Nicänums oder das philadelphenische des Charisius in denen des Ephesinums eine Stelle erhalten hat. Als man nun in Konst. sich darnach umsah, aus den Akten der Synode von 381 eine das Nicänum ergänzende Lehrordnung zu gewinnen, bot sich das daselbst enthaltene jerusalemische Symbol dar, welches wirklich eine homousianisch deutbare Ausfürung des 3. Artikels und wertvolle Glieder im 2. Artikel enthielt. Mit der Proklamirung der Synode von 381 als einer ökumenischen verkündigte man auch vermittelst eines quid pro quo ihr angebliches Symbol und suchte demselben, freilich unter Widerspruch, der erst im 6. Jarhundert erlosch, als dem „ergänzten Nicänum", als dem „Nicäno-CPanum" durch Gesetzbuch und Liturgie Eingang zu verschaffen, was auch gelang. Indes — man mag über diese Konstruktion denken, wie man will — sicher bleibt, dass das sog. CPanum das c. 363 revidirte Symbol der Kirche von Jerusalem ist, dass die Synode von 381 offiziell lediglich das Nicänum repetirt hat und dass erst c. 70 Jare später von CP. aus die Unterschiebung ins Werk gesetzt worden ist. Um c. 500 oder etwas später hatte sich das neue Symbol im Orient die Ebenbürtigkeit neben dem Nicänum errungen; bald darauf wurde es zum Taufsymbol erhoben und verdrängte so das Nicänum. Caspari (a. a. O. S. 661 f.) sieht den Grund zu dieser Verdrängung in dem Umstande, dass das CPanum dem Monophysitismus gegenüber brauchbarer war als jenes. Indessen man hat nicht nötig, so weit zu suchen; es ist auch nicht warscheinlich, dass man um die angegebene Zeit ein so starkes antimonophysitisches Interesse gehabt haben sollte; vielmehr genügt es, darauf zu verweisen, dass das Nicänum seiner Anlage nach kein Taufsymbol ist, dass man daher zufrieden sein musste, es bei der Taufe durch ein ihm ebenbürtiges ersetzen zu können. Übrigens soll, wenn den Angaben zu trauen (Köllner I, S. 47. 51), die griechische Kirche im Mittelalter um des Streites über das filioque willen zum reinen Nicäum bei der Taufe und dem Abend mal zurückgekehrt sein. Es kann dies jedoch nur zeitweilig geschehen sein.

Schließlich ist einer radikalen Hypothese zu gedenken, welche vor zwei Jaren ein römischer Theologe, Vincenzi (De process. Sp. S. Romae 1878), mit viel Gelehrsamkeit, aber nach einer unerhörten Methode durchzufüren versucht hat. Vincenzi sucht zu erweisen, dass dass das CPanum ein griechisches Machwerk aus dem Anfang des 7. Jarhunderts sei, eine Fälschung lediglich zu dem Zwecke, die Irrlehre von der processio Spiritus S. ex patre bis ins 4. Jarh. hinauf zu datiren und ihr eine symbolmäßige Grundlage zu geben; alle Spuren, Zeugnisse, Citationen des Symbols bis zum 8. Jarhundert in den Konzilsakten, bei den Kirchenvätern u. s. w. werden als griechische Fälschungen betrachtet; erst in den Akten der 7. ökumenischen Synode, also am Schlusse des 8. Jarhunderts, tauche dasselbe zum ersten Male auf. Es ist nicht nötig, diese Hypothese zu widerlegen; denn 1) hat Vincenzi eine Reihe der wichtigsten Zeugnisse wie auch alle Vorarbeiten unbeachtet gelassen, 2) hat er in dem Symbol selbst lediglich die Worte „qui a patre procedit" ins Auge gefasst und alles andere als Einkleidung beiseite gelassen, 3) ist seine Beweisfürung eine ganz tendenziöse, die von dem Axiom ausgeht, dass die römische Kirche auch die älteste symbolmäßige Grundlage für ihre Lehre vom Geiste besitzen müsse, die Fälschung mithin bei den Griechen liege. Man kann aus dieser Untersuchung lernen, wie weit ein römischer Theologe in

der Kritik der Überlieferung, ja selbst der ökumenischen Synoden gehen darf. Wertvoll ist sonst nur die Kritik des Schlusses des Ancoratus (S. 104—117) und der Chalcedonensischen Akten (S. 124—161). Bei den letzteren ist der Verf. vielleicht im Rechte.

Auch das CPanum ist also ein „Apokryphum". Es trägt seinen Namen nicht mit größerem Rechte, als das Apostolikum und Athanasianum die ihrigen. Es ist älter und jünger zugleich als die Synode, von der man es herkömmlich ableitet; älter seinem Ursprunge nach, jünger seinem Ansehen nach. Die historische Auslegung des CPanums hat sich zunächst an der Theologie des Cyrill und des Athanasius zu orientiren; sie wird dem Symbol aber einen doppelten Sinn vindiziren müssen; denn die Väter, welche es seit der zweiten Hälfte des 5. Jarhunderts als ökumenisches, als erweitertes Nicänum rezipirten, taten dies, indem sie das Symbol als Zeugen gegen Apollinaris, gegen Nestorius und Eutyches zu benutzen wussten. So werden denn auch die Formeln über den hl. Geist im Sinne präzisester Homousie zu interpretiren sein, obgleich sie diesen Sinn in Warheit nicht in sich schließen, wärend die Formel *τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον* für eine historische Betrachtung die Frage nach der Art der processio des Geistes überhaupt nicht beantworten, sondern die arianische Behauptung, der Geist sei ein Untergeordnetes und Produkt des Sones, durch die Rückfürung desselben direkt auf den Vater, auf „die Wurzel der Gottheit", widerlegen soll.

Adolf Harnack.

Konstanzer Konzil (vom 5. November 1414 bis 22. April 1418). Das Konzil zu Pisa im Jare 1409, die erste jener drei Kirchenversammlungen des 15. Jarhunderts, von denen man eine Reformation der Kirche in Haupt und Gliedern erwartete, hatte wenigstens dem Kirchenschisma scheinbar abgeholfen. Es lud zwei Päpste vor sich als das höchste Tribunal der Kirche und setzte beide ab; es erhob Alexander V. auf den apostolischen Stul. Dieser starb bald und an seine Stelle wälten die Kardinäle Baldassarre Cossa, der sich Johannes XXIII. nannte, eine derbe Kraftnatur, listig und kün, ausschweifend und zu jedem Verbrechen fähig, gierig nach Geld, um es als Mittel der Macht zu gebrauchen, kurz einen Mann, der sich eher zum Kondottiere als zum Nachfolger Petri geeignet hätte. Aber die beiden entsetzten Päpste, Gregor XII. (Angelo Corraro) und Benedikt XIII. (Petro de Luna), entsagten ihrer Würde nicht; jener hielt sich in Rimini, dieser hatte seinen Anhang in Spanien und Schottland. So war aus dem zweiköpfigen Papsttum zum Ärgernis der Welt ein dreiköpfiges geworden. Und gleich als spotte er seines Versprechens einer Reform, wucherte Papst Johannes mit seiner Würde und trug schamlos alle jene Missbräuche zur Schau, die man so bitter beklagt, so übel verrufen hatte. Da wurde er plötzlich durch einen Verrat seines bisherigen Bündners, des Königs Ladislaus von Neapel, fast des ganzen Kirchenstates beraubt und wusste in seiner Not niemand um Hilfe anzusprechen als Sigmund, den römischen König. Dieser aber machte ein allgemeines Konzil auf freiem Boden zur Bedingung, seinen und seiner Nation lebhaften Wunsch, den Wunsch aller wolgesinnten Christen, dem besonders die Pariser Universität den künsten Ausdruck gab. In schwacher Stunde überließ der Papst ihm die Wal des Ortes und die Reichsstadt Konstanz am Bodensee wurde ihrer geeigneten Lage wegen auserfehen. Von beiden gemeinschaftlich gingen Schreiben und Botschaften aus und luden zum Konzil, welches am 1. November 1414 eröffnet werden sollte; auch Gregor XII. und Benedikt XIII. wurden aufgefordert, zu erscheinen. Freilich bereute Johannes bald, dass er dem Schirmherrn der Kirche den gefärlichen Wunsch erfüllt, zumal da Ladislaus kurz nachher starb. In der Hoffnung indes, durch Geld, Klugheit und die mitgebrachte Anzal italienischer Prälaten die Versammlung nach seinem Willen zu lenken, wenn auch mit bangem Vorgefül, ritt er am 28. Oktober 1414 in Konstanz ein. Ein glänzender Hofstat umgab in, man zälte 1600 Pferde in seinem Gefolge. Von der Stadt und vom Könige war ihm Sicherheit gestellt; auch hatte er zu seinem Schutze den Herzog Friedrich von Tirol gewonnen. Das Erscheinen des Papstes selbst dämpfte das Misstrauen derer, die bisher an ein großes all-

gemeines Konzil nicht zu glauben gewagt hatten. Es wurde am 5. November vom Papste in der Domkirche feierlich eröffnet und hielt am 16. November seine erste allgemeine Sitzung. In der Christnacht erschien auch König Sigmund, der Schirmvogt der Versammlung, mit einem prunkvollen Gefolge. Allmählich kamen aus allen christlichen Landen 29 Kardinäle, 3 Patriarchen, 33 Erzbischöfe, gegen 150 Bischöfe, über 100 Äbte, eine weit größere Zal von Professoren und Doktoren der Theologie und der Rechte, über 5000 Mönche verschiedener Orden, außerdem eine Menge von Gesandten und Stellvertretern von Fürsten und ein reiches Gefolge von Edelleuten. Neben einer kirchlichen Versammlung ging zugleich ein europäischer Kongreſs her. Die Zal der zu Konstanz anwesenden weltlichen Fremden betrug zu verschiedenen Zeiten und nach verschiedenen Berichterstattern zwischen 50- und 100,000. Mochten die Redner der Versammlung die Christenheit wie in Sack und Asche trauernd beseufzen, dem widersprach das üppige, prachtentfaltende Leben zu Konstanz; mochten Gebete, Messen und Prozessionen des Höchsten Segen für die Kirche erflehen, so ergötzte man sich doch mehr an Turnieren und Festen, an Gauklern aller Art und gesunkenen Dirnen. Es waren vorzüglich die Professoren der Universitäten, die Doktoren und die Mönche, die sich in ausführlichen Klageliedern und Klageschriften über den entarteten und zerrütteten Zustand der Kirche und über die Notwendigkeit ihrer Reform ergossen. Hier wie zu Pisa sprach sich die Sehnsucht nach dem Ideale der ursprünglichen apostolischen Kirche aus, auch waren die redefürenden Häupter hier wie dort dieselben. Nur traten in Konstanz die Universitäten und Doktoren, die Laien und zwar zumal die Fürsten, ihre Gesandten und Hofleute noch stärker hervor als in Pisa; es wird bereits das Stimmrecht für sie in Anspruch genommen. Unter den Franzosen zeichneten sich der Kardinal Pierre d'Ailli und Jean Charlier de Gerson (s. d. Art. Bd. I, S. 226 und Bd. V, S. 132) aus; letzterer erschien im Namen der Universität Paris als ihr Kanzler und als Gesandter seines Königs. Unter den Italienern galt Kardinal Zabarella als der erste. Sie sprachen kün und im Tone der Begeisterung, als Organe der neuen freigeistigen Richtung und mit einer Gelehrsamkeit, die, obwol befangen in den scholastischen Formen, die Menge der Unwissenden doch schweigen hieß. Gerson bezeichnete man bald als die Seele des Konzils. Drei Hauptaufgaben hatte dasselbe zu lösen: die Aufhebung des Schisma, die Prüfung der Lehren Wiclifs und Hus' und die Reform der Kirche in Haupt und Gliedern. Daſs letztere von der Beschränkung der pontifikalen Macht des römischen Stules ausgehen werde und solle, wuſsten die Kurialen sehr wol; dieser Gedanke machte ihnen und dem Papste das Konzil unheimlich. — Schon seine Organisation zeigte deutlich die Stellung, die es einzunehmen gedachte. Papst Johannes hatte auf die übliche Abstimmung nach Köpfen gerechnet; die Menge der italienischen, armen und von ihm abhängigen Prälaten, die er mitgebracht, sollten ihm das Übergewicht sichern. Aber gerade das Auftreten der Italiener als eine geschlossene, durchweg papistisch gesinnte Körperschaft trieb auch die Opposition zu einer nationalen Gruppirung, die an sich einem vorherrschenden Streben jener Zeit entsprach. Es bildeten sich zunächst freie Vereinigungen der französischen, deutschen und englischen Nation. Ihr Verlangen, künftig in den Generalversammlungen nach Nationen abzustimmen, angeregt durch die Deutschen und Engländer, stieß anfangs auf harten Widerstand, wurde aber seit dem 7. Februar 1415 one eigentlichen Beschluſs, ja trotz der Majorität der Stimmberechtigten, mit einem künen Gewaltschritt durchgesetzt. Die Vierzal, an die man bei den Universitäten gewönt war, machte sich geltend, wie denn überhaupt das Vorbild zumal der Pariser Hochschule in den Geschäftsformen des Konzils vielfach erkennbar ist. So erscheinen fortan vier Körperschaften: die deutsche Nation, an welche sich die Wenigen anschlossen, die aus Ungarn, Polen, Dänemark und Skandinavien anwesend waren, die französische, die englische und die italienische; jede beriet für sich. Dazu kam später, seit der Entsetzung Benedikts XIII., die spanische als fünfte. Diese Gruppirung ist bedeutungsvoll genug für den Prozeſs der Auflösung des hierarchisch-europäischen Verbandes. Jede Nation wälte sich einen Vorstand, der monatlich wechselte; in

jeder fürte Stimmenmehrheit zu einem Beschlusse. Ein Ausschuss vermittelte unter ihnen, und nationenweise wurde dann in den öffentlichen Sitzungen in der Domkirche abgestimmt, doch war zu einem Generalbeschlusse des Konzils Einstimmigkeit der vier Nationen erforderlich. Nach dem Antrage des Papstes sollten ferner nur die Kardinäle, Erz- und Bischöfe, die Prälaten und Ordensgenerale eine entscheidende Stimme haben. Doch wurde es jeder Nation freigestellt, in ihren Versammlungen auch die Doktoren, den niederen Klerus, Fürsten und deren Gesandte zuzulassen. In diesen ruhte aber gerade die Hauptkraft der gegenpäpstlichen Partei. — Die Frage, welche von den Aufgaben des Konzils zuerst zu erledigen sei, erscheint an sich bedeutsam. Der Papst wollte die Priorität der Behandlung auf die hussitische Ketzerei lenken. Sigmund war für die Reform; es war die erste Konzession, dass er die Beilegung des Schisma vorangehen ließ. Es wurde der Antrag gestellt, alle drei Päpste zur freiwilligen Abdankung zu bewegen. Nicht mit Unrecht machten die Italiener geltend, dass der von einem Konzil (freilich nur mittelbar) gewälte Papst nicht von einem anderen Konzil wider entsetzt werden könne, dass Benedikt XIII. und Gregor XII. schon zu Pisa abgesetzt worden. Papst Johannes wollte das gegenwärtige Konzil nur als eine Fortsetzung des von Pisa betrachtet wissen; es behauptete aber seine Selbständigkeit und Ungebundenheit. Die Partei d'Aillis und Gersons drang durch, stets lebhaft unterstützt von König Sigmund. Schon im Februar 1415 wurde dem Konzil eine Klagschrift gegen Johannes eingegeben, seine Laster und Verbrechen aller Art darin aufgezält; man unterdrückte sie noch um des öffentlichen Ärgernisses willen, das eine förmliche Untersuchung gegen den Papst erregen musste. Sigmund war vor allen tätig, ihn zur freiwilligen Cession zu bewegen. Und wirklich verstand sich der Papst, in der Hoffnung, durch scheinbare Offenheit und Reue seine Widerwal zu bewirken, zu der demütigen Vorlesung einer Abdankungsformel und zu der Cessionsbulle vom 7. März; in beiden war aber die Bedingung enthalten, dass die Gegenpäpste dasselbe täten. Weiteren Anträgen wich er vorsichtig aus. Als aber am 10. März der Antrag auf Wal eines neuen Papstes gestellt wurde, als von neuem die bittersten Anschuldigungen gegen ihn erhoben und ihm die abscheulichsten Verbrechen vorgehalten wurden, als ferner Sigmund die Tore besetzen ließ, um sein Entweichen zu verhindern, da überwog die Furcht in ihm alle Hoffnungen. In der Dunkelheit des Abends des 20. März, als Reitknecht vermummt, entwich der Papst aus der Stadt, unter der geheimen Beihilfe des Herzogs Friedrich. Vor seiner Ankunft zu Konstanz waren ihm von seiten der Stadt wie des Königs Sicherheitsbriefe ausgestellt, nach welchen er seine päpstlichen Rechte in Konstanz unbeschädigt ausüben und volle Freiheit haben sollte, in der Stadt zu bleiben oder sich wegzubegeben. Ihrer achtete Sigmund so wenig wie der des Hus. Sobald der Papst in Sicherheit war, entbot er die Kardinäle und die Beamten der Kurie zu sich, da er nun in Freiheit sei; er beklagte sich, dass Sigmund das Konzil beherrsche und ihn bedroht habe. Es gelang ihm, Zwietracht unter den Gliedern desselben anzuregen: folgten ihm gleich nur wenige, so bildete sich jetzt doch die, anfänglich noch machtlose Opposition des Kardinalkollegiums. Die fünfte Sitzung des Konzils am 6. April 1415 ist eine epochemachende: in ihr wurde die Lehre der Stimmfürer zum Beschlusse erhoben, dass ein im hl. Geiste rechtmäßig versammeltes Konzil, welches die streitende katholische Kirche darstelle, seine Gewalt unmittelbar von Christo habe, und dass Jeder, wess Standes er auch sei, selbst des päpstlichen, ihm zum Gehorsam verpflichtet sei in allem, was den Glauben und die Ausrottung des Schisma betrifft. Dieses Dekret Haec sancta schloss zugleich das Mittel zur Heilung künftiger Papstschismen in sich und galt den Episkopalisten länger als ein Jarhundert als grundlegendes Dogma. Die Kurialisten erkannten es nicht an, weil es nicht in Einigkeit mit dem Papst erlassen worden, oder höchstens als einen Ausweg für das damalige Schisma. Am 14. Mai sprach das Konzil die Suspension, am 29. Mai 1415 die Entsetzung des Papstes feierlich aus. Er selbst billigte das Urteil; denn als Herzog Friedrich, in Reichsacht und Bann verfallen, sich unterwerfen musste und empfindlich gestraft wurde, geriet auch der

Papst in die Hand Sigmunds. Er wurde eine zeitlang im Schlosse Gottlieben unweit Konstanz, wo auch Hus gefangen saß, und dann in Heidelberg streng bewacht. Nur der französische Hof äußerte seine Missbilligung über das Verfaren gegen ihn. Gregor XII., ein Greis von 90 Jaren, legte am 4. Juli 1415 seine Gewalt freiwillig nieder; Benedikt XIII. aber, der Aragonier, setzte allen Verhandlungen mit dem Konzil und auch Sigmund, als dieser ihn in Perpignan besuchte, einen unbeugsamen Starrsinn entgegen. Er wurde am 26. Juli 1417 für entsetzt erklärt, blieb aber bei der Behauptung, die ware Kirche sei bei ihm zu Peñiscola. — Der Prozess und das Urteil gegen die Lehren Wiclifs, gegen Hus und Hieronymus (s. den Art. Hus Bd. VI, S. 384), die inzwischen erfolgten, warfen einen düstern Schatten auf die Reformfreunde und ihren Beschützer Sigmund. Standen die Böhmen im Widerspruche gegen die Lehren und Satzungen der Kirche, so Gerson und d'Ailli nicht minder; aber die Pariser Schulweisheit triumphirte in den Augen der Welt über die evangelischen Lehrer der Böhmen. — Nach der Absetzung der drei Päpste verlangte Sigmund an der Spitze der deutschen Nation, welcher die englische hier wie stets treulich folgte, die Reform vor der neuen Papstwal. Das erste collegium reformatorium hatte sich gegen Ende Juli 1415 konstituirt, aber ratlos vor der Fülle des Stoffes befunden und aufgelöst. Trotz den allgemeinen Glanzreden schrumpfte das praktische Interesse an der Reform immer mehr zusammen und lebhaft umstritten blieben nur noch die Fragen über die Pfründen-Kollation und die Annaten der Kurie. Auch ein zweiter Reformausschuss, den wir im August und September 1417 tätig finden, blieb unwirksam. Die Kardinäle erklärten es für notwendig, erst der Kirche ein unbezweifeltes Oberhaupt zu geben; die Italiener und Spanier waren stets auf ihrer Seite. In der französischen Nation fürten die Gesandten der Universitäten, zumal der Pariser, das große Wort; sie wurden für die kuriale Seite gewonnen, da sie in der Frage der Pfründenkollation die Vorrechte der Graduirten sicherer durch den Papst als durch die Ordinarien gewart fanden. Die romanischen Nationen bildeten bereits eine papistische Koalition. Auch in die deutsche Nation kam ein Zwiespalt, da es den Kardinälen gelang, zwei Bischöfe derselben durch Bestechung herüberzuziehen. So musste Sigmund nachgeben, nachdem er indes mit seinen Anhängern vorher feierlich protestirt, es liege nicht an ihnen, wenn aus der Reform nichts werde. Mit der früheren Einigkeit war es vorbei, als die gemeinsamen Gegner, die Päpste und die Irrlehrer, überwunden. Gerade die bisherige Diktatur des römischen Königs über das Konzil und seine Absicht, die Einkünfte der Geistlichen zu Gunsten der Herrscher zu schmälern, erbitterten die reichen Prälaten gegen ihn. Zwar wurden, als er die Priorität der Papstwal zugestand, Bedingungen beigefügt, die, wenn der künftige Papst sie hielt, Sicherheit gewären mochten. Es wurde in der 39. Session am 9. Oktbr. 1417 das folgenreiche Dekret Frequens über die Feier allgemeiner Konzile gefasst, nach welchem sie zunächst in 5, dann in 7 und für die Folgezeit in 10 Jaren widerholt werden sollten. Bei eintretenden Schismen sollte ihnen das Richteramt obliegen. Dann wurden 18 Reformpunkte im voraus bestimmt, über welche sich der künftige Papst mit dem Konzil „oder den Deputirten der Nationen" zu einigen habe. Sie betrafen die Reform des Hauptes der Kirche, d. h. die Beschneidung der päpstlichen Kammereinkünfte in den Reservationen, Exspektanzen, Annaten und Spolien, Ablässen, der Jurisdiktion u. s. w. Denn den Reichtum der Kurie sah das Konzil als die Wurzel ihrer Entartung an, wärend es die Lehre von Wiclif nnd Hus verdammte, die dasselbe von der ganzen Kirche behauptete. — Das Konklave wurde im Konstanzer Kaufhause gehalten, die Wal den 23 Kardinälen überlassen, ihnen aber 30 Konzilsväter, 6 aus jeder Nation beigeordnet. In den beiden ersten Tagen ließ die Eifersucht der Nationen keine Wal zu stande kommen. Am dritten Tage war es ein merkwürdiger Akt, dass die deutsche Nation aus Liebe zum Frieden auf eine Wal aus ihrer Mitte verzichtete und auch die andern bewog, einen Italiener zu erheben. So ging am 11. November 1417 Kardinal Odo Colonna als Papst hervor und nannte sich Martin V. Er hatte auf dem Konzile kein hervorragendes Talent gezeigt und

an den Parteifragen wenig teil genommen, galt aber für einen nüchternen, mäßigen und in den Händeln der Welt wolerfarenen Mann. Später zeigte er einen widerlichen Geiz, und dass er ein Colonna war, wurde fülbar genug. Für die Reform war von übler Vorbedeutung, dass die Kanzleiregeln, die er nach altem Herkommen am folgenden Tage erließ, die vielgetadelten Übergriffe und Missbräuche seiner Vorgänger wider sanktionirten. Dann ernannte er eine Kommission von 6 Kardinälen, die mit den Abgeordneten der Nationen unterhandeln sollten. Sigmunds Einfluss war dahin, die Väter ermattet, statt eines ökumenischen Konzils gab es eigentlich nur noch 5 Nationalkonzile. Eine allgemeine und gleichartige Kirchenbesserung wurde als unmöglich aufgegeben. Der Papst einigte sich mit den Nationen in drei Separatverträgen, die als Konkordate bezeichnet wurden, ein Ausdruck, der hier zum ersten Male erscheint. Eines wurde mit der deutschen, das zweite mit der englischen, das dritte mit den vereinigten Nationen der Franzosen, Spanier und Italiener abgeschlossen, und zwar auf die Dauer von fünf Jaren, sodass sie ein Provisorium bis zum nächsten Konzil bildeten; nur das englische Konkordat wurde für ewige Zeiten geschlossen (s. den Artikel Konkordate Bd. VIII, S. 149). Die weitere gründliche Reform verschob man auf ein künftiges Konzil, welches der Papst in fünf Jaren zu Pavia, also auf italienischem Boden, ansagte. Um aber seinem Eide zu genügen, erließ Martin noch eine Reihe von Reformartikeln, die aber entweder nur Versprechungen oder so verklausulirt oder unsicher waren, dass man keine Spur von ihrer Wirkung bemerkt. In der 45. und letzten Sitzung am 22. April 1418 verkündete er durch eine Bulle, dass er das Konzil auf dessen Begehren schließe und entlasse. König Sigmund wurde für seine Unkosten mit einem Zehnten von allen geistlichen Gütern seines Reiches entschädigt. Mit großem Pomp verließ der Papst die Stadt, still und verschuldet der König, unmutig und unzufrieden die meisten Mitglieder dieser Versammlung, deren einziges Verdienst, die Hebung des Schisma, nicht entfernt den Erwartungen und Reden entsprach, die eine Regeneration der gesamten Kirche verheißen hatten.

Eine musterhafte Sammlung von Geschichtsschreibern, Reden, Gelegenheits- und Streitschriften, Entwürfen und Beschlüssen und Dokumenten aller Art ist: Magn. oecum. Constant. Concil. etc. op. H. v. d. Hardt. VI Tomi, Franc. et Lips. 1700; Bourgeois du Chastenet. Nouv. hist. du Conc. de Const., Paris 1718; Mansi, Collect. T. XXVII. et XXVII.; (Ulr. Reichenthal), Costn. Concil, gedruckt 1533 und öfters; Lenfant, Hist. du Conc. de Const., 1714 und 1727; v. Wessenberg, Die großen Kirchenvers. d. 15. und 16. Jahrh.'s, 1840, Th. 2; Fr. v. Raumer, Die Kirchenversamml. zu Pisa, Kostnitz und Basel, im histor. Taschenb., Jahrg. 1849; Tosti, Storia del concilio di Constanza, Napoli 1855, deutsche Übers. von Arnold, Schaffh. 1860; v. Hefele, Conciliengeschichte, Bd. 7; Siebeking, Die Organisation und Geschäftsordnung des Costnitzer Concils, Düss., Leipz. 1871; Hübler, Die Constanzer Reformation und die Concordate von 1418, Leipzig 1867; Lenz, Drei Tractate aus dem Handschriftencyclus des Const. Concils, Marburg 1876; Aschbach, Geschichte König Sigmund's, Th. 2.

G. Voigt.

Konstitutionen, apostol., s. apostolische Konstitutionen Bd. 1, S. 563.

Kontraremonstranten, s. Arminius Bd. 1, S. 684.

Konvokation, s. Anglik. K. Bd. 1, S. 423.

Konvulsionäre, s. Jansenismus Bd. 6, S. 491.

Koolhaas, Kaspar, in Holland neben Coornheert als Vorläufer des Arminius viel genannt (vgl. m. Gesch. der ref. Centraldogmen, II, S. 40), ist in katholischer Familie 1536 zu Köln geboren, studirte in Düsseldorf, trat 1566 mit Aufopferung vieler Vorteile zur reformirten Konfession über und bekleidete von da an Pfarrstellen im Zweibrückischen und Nassauischen. Zuletzt 1574 wurde

er nach Leyden berufen, hielt dort 1575 die Inauguralrede bei Eröffnung der neu gestifteten Hochschule (Benthem, Holland Kirchen- und Schulenstaat, II, S. 33), gab aber die bekleidete theologische Professur wider auf, später auch die geistliche Stelle, und starb als Privatgelehrter in Leyden 1615. Streitigkeiten über die Kirchenverfassung und einige dogmatische Punkte seit 1577 veranlaßten oder erzwangen sein Zurücktreten. Er verfocht ungefär diejenigen Ansichten, welche später das arminianische Schisma herbeigefürt haben, Ausdehnung der obrigkeitlichen Gewalt in Kirchensachen, Reduktion der zur Kirchengemeinschaft nötigen Lehren auf wenige einfache Grundartikel, Milderung oder Beseitigung der absoluten Prädestination. Anstoß gab seine Schrift de jure Christiani magistratus circa disciplinam et regimen ecclesiae. Er wurde vor die 1581 zu Mittelburg in Seeland versammelte Synode citirt, von seiner Lehre Rechenschaft zu geben. Er protestirte gegen diese zur Partei gewordenen Richter, welche ihm Revokation und Unterschreibung der belgischen Konfession zumuteten, und appellirte an die Staten. Gleichwol sprach die holländische Provinzialsynode zu Harlem 1582 die Exkommunikation über ihn aus. Der ihm geneigte Magistrat von Leyden übergab hierauf den Staten von Holland eine sehr entschiedene Vorstellung wider die Erneuerung des Religionszwangs, wider derartige Synodalakte und die Übergriffe kirchlicher Kollegien in die Rechte der Obrigkeit. Uytenbogaert Kerkel. Hist. S. 214 f.) **A. Schweizer.**

Kooperator, ein zur geistlichen Aushilfe für unbestimmte Zeit angestellter Priester, der sich mit dem ordentlichen Pfarrer in die Verwaltung der geistlichen Funktionen in der Art teilt, daſs er in Abhängigkeit von dem Pfarrer nur an den Filialen tätig ist, wobei er allerdings auch in der Mutterkirche, wenn die Umstände es erheischen, dem Pfarrer Hilfe zu leisten verpflichtet ist.

Kopiaten (*κοπιαταί* von *κοπιάω*, laboro), lat. fossores, fossarii, hießen in der alten Kirche (bald nach Konstantin d. Gr.) die Totengräber, Totenbestatter. Epiphan. expos. fid. c. 21: *κοπιαταὶ οἱ τὰ σώματα περιστέλλοντες τῶν κοιμωμένων*. Es kommen auch die Benennungen vespillones, vispelliones, lecticarii (von der Bare), *νεκροθάπται* vor. Sie traten neben den Parabolanen (Krankenwärtern) auf (s. den Art.) und wurden mit zum Klerus gerechnet. (Pseudo) Hier. de sept. ordin. eccles.: Primus (von unten herauf gezält?) in clericis Fossariorum ordo est, qui in similitudinem Tobiae sancti sepelire mortuos admonentur. Ihre Zal wechselte. Theodosius der Jüngere setzte sie für Konstantinopel von 1100 auf 950 herab, wärend Anastasius wider 1100 anordnete. In Konstantinopel bildeten sie eine eigene Genossenschaft (Kollegium) unter dem Namen Collegiati, Decani, und genossen als solche gewisse Immunitäten. Vergl. Cod. Theodos. XIII. 1. 1. XVI. 2. 15. Cod. Justin. I. 2. 4; Heumann, Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts u. d. W; Bingham, Antiqu. III. 8; Augusti, Archäologie, XI, S. 239. **Hagenbach †.**

Kopten, s. Ägypten das neue, Bd. 1, S. 178.

Kopulation, s. Eherecht Bd. IV, S. 73.

Korach, קֹרַח. 1) Son Esaus von der Oholibama 1 Mos. 36, 5. 14. 18, der horitischen Linie der Nachkommen Esaus angehörig. Durch irgend ein Versehen wird v. 16 derselbe Korach als Zweig der Linie Eliphas angegeben, wärend er in v. 11 nicht genannt ist, vgl. Tuch, Genesis, S. 491; Delitzsch, Genesis, II, S. 58. 2) Son Hebrons, 1 Chr. 2, 43, hier wol ein sonst unbekannter Ortsname im Stamme Juda. 3) Urenkel Levis, 2 Mos. 6, 21. 24; vgl. 1 Chron. 7, 22. 37 (6, 7. 22 hebr.). Dieser empörte sich auf dem Zuge durch die Wüste, wärend des Aufenthaltes in Kadesch Barnea in Verbindung mit den Rubeniten Dathan, Abiram und On nebst 250 angesehenen Männern aus der Gemeinde, gegen Moses und Ahron, indem sie, eifersüchtig auf deren prophetische und priesterliche Obmacht, aus der Heiligkeit der ganzen Gemeinde für sich gleiche Rechte und Befugnisse in Anspruch nahmen. Der Hergang läßt sich aber im ein-

zelnen nicht mehr genau feststellen, denn, abgesehen auch vom sagenhaften Charakter der Überlieferung, sind in dem Berichte, wie er uns jetzt in Num. 16 vorliegt, mehrere, genauer drei, von einander verschiedene Relationen in und durch einander gewirrt worden, wobei es selbst an eigentlichen Textfehlern (v. 1!) nicht mangelt. Da wir indessen hier nicht eine Kritik des Pentateuchs zu schreiben haben, so verweisen wir für das Detail auf Knobels Komment. z. d. St., S. 80 ff., 87 f.; Graf, Die geschichtl. BB. d. A. T. (1866), S. 89 f., u. Wellhausen in den Jahrbb. f. deutsche Theologie (1876) XXI, S. 572 ff., und Geschichte Isr. (1878), I, S. 144 ff. Nach der Erzälung Num. 16 vgl. 26, 9 f.; Sir. 45, 18 f. ließ es Moses auf ein Gottesgericht ankommen, wobei die Rädelsfürer samt allem, was ihnen gehörte, bei ihren Gezelten von der Erde verschlungen, die 250 Mann aber, die unberechtigter Weise Räucherwerk dargebracht hatten, durch Feuer vom Herrn vor dem Versammlungszelte gefressen wurden. So hat die „Rotte Korachs" eine traurige Berühmtheit erlangt. Die Versuche, dies Wunder natürlich zu erklären (durch einen Erdfall, den Moses vorausgesehen oder gar durch heimliches Untergraben selbst veranlasst habe, durch ein Lebendigbegraben u. dgl. s. Vater, Comment. über den Pentat., III, S. 84 f. Eichhorn, Biblioth., I, S. 910 ff.; Bauer, Hebr. Mythol., I, S. 300 ff.), müssen als verunglückt bezeichnet werden. Jedenfalls ist die Idee, dass eine so offenbare, aus den niedrigsten Motiven hervorgegangene Auflehnung gegen Gott und seinen Gesandten nur durch die härteste Strafe, durch augenblicklichen und außerordentlichen Untergang der Frevler gesünt werden könne, als das Wesentliche in der Erzälung festzuhalten, vgl. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, II, S. 180 ff. Wenn es Num. 26, 11 heißt: „aber die Söne Korachs starben nicht", — offenbar weil sie an dem Aufstande nicht teil genommen hatten so liegt die Vermutung nahe, es sei überhaupt nicht der Levit K. (v. 1), sondern ein Judäer Korach ursprünglich gemeint gewesen (v. 3—5). Gewiss ist, dass auch weiterhin die Korachiten, קָרְחִים, בְּנֵי קֹרַח, als eine levitische Familie aufgefürt werden, 2 Mos. 6, 24; 4 Mos. 26, 58, die noch zu Davids Zeit blühte, 1 Chron. 10 (9), 19. 31; 13 (12), 6. 27 (26), 1—19. Namentlich hatten sie das Türhüteramt am Heiligtum zu versehen (1 Chron. 27, 1 ff., vgl. Neh. 11, 19), wärend ein anderer Zweig derselben als Sänger und Musiker beim Gottesdienste mitwirkte, 2 Chron. 20, 19, und als solchen werden ihnen in den Überschriften der Psalmen elf der schönsten (Ps. 42. 44—49. 84. 85. 87. 88) zugeschrieben. S. den Art. Psalmen. Vgl. Schenkel im Bibellex., III, 571 ff., und Riehm im Handwörterb., I, 848 f. **Arnold † (Rüetschi).**

Korintherbriefe, s. Paulus.

Kornthal, Gemeinde im württembergischen Nekarkreis in der Nähe von Stuttgart, bedeutsam als Gründung und Sammelpunkt des württembergischen Pietismus.

Der württembergische Pietismus, obwol von Halle aus von Spener und Franke in persönlichen Besuchen angeregt, hatte doch eine eigentümliche Gestalt angenommen, teils sofern er weniger im Kampfe mit einer orthodoxen theologischen Tradition begriffen, der polemischen Schärfe entbehrte, teils sofern er eben darum auch weniger akademisch ausgebildet, mehr in die Kreise des eigentlichen Volkes eingedrungen war, teils endlich sofern er durch seine Hauptvertreter unter den Theologen ein mehr lehrhaftes Element in chiliastischer und theosophischer Richtung in sich aufgenommen hatte. Auch seiner zeitlichen Erscheinung nach bildet er eine eigentümliche Abteilung innerhalb des Pietismus. Wärend der Hallesche Pietismus um die Mitte des 18. Jarhunderts seinen Höhepunkt bereits überschritten hatte, erlebt der württembergische erst in der zweiten Hälfte dieses Jarhunderts eine solche, als die Schüler des 1752 verstorbenen J. A. Bengel, des württembergischen Kirchenvaters, ihre Wirksamkeit entfalteten. Neben den Trägern dieser Richtung im kirchlichen Amte, einem Oetinger, Fricker, M. Hahn, Burk, Steinhofer, Rieger, Roos, war es der 1758 geborene Bauer Michael Hahn, der dem Pietismus eine eigentümliche Gestaltung und Belebung brachte, indem

er die Böhmesche Spekulation erneuerte und wesentlich dazu beitrug, dass die pietistischen Laien ein höheres Bewusstsein ihrer religiösen Selbständigkeit empfingen. Dieses schon in dem populären Verlauf der Bewegung in Württemberg von Anfang an präformirte Selbständigkeitsgefül der religiös angeregten Laien erhielt gegen Ende des Jarhunderts von verschiedenen Seiten her weitere Narung. Einerseits hatte die Verbindung mit der Christentumsgesellschaft in Basel, die ja durch ihren Urheber Urlsperger von Anfang an mit Württemberg zusammenhing, die ersten Anregungen zu dem modernen Vereinswesen gegeben, das die Tätigkeit religiös angeregter Laien für die Zwecke des Reiches Gottes in besonderem Maße in Anspruch nimmt. Andererseits hatte nach dem Aussterben jener Geistlichen aus der Bengelschen Schule in der Kirche ein Geist Raum gewonnen, der mit der pietistischen Tradition in einem gewissen Gegensatze sich befand. Der biblische Supranaturalismus, den der jüngere Storr auf der württembergischen Hochschule begründet hatte, erscheint dem älteren Bengelschen Biblizismus gegenüber wesentlich als von des Gedankens Blässe angekränkelt, das neue Theologengeschlecht, das von der Storrschen Schule erzogen wurde, entbehrte großenteils der kraftvollen, originellen, religiösen Innigkeit, durch welche sich die Männer der früheren Generation ausgezeichnet hatten. Noch mehr aber wurde von oben her der Versuch gemacht, die allzuwarme religiöse Atmosphäre abzukülen. — Nach einem mehr als 60järigen katholischen Interregnum hatte im Jare 1797 ein evangelischer, in der friedericianischen Schule aufgewachsener Fürst die Zügel des Regimentes ergriffen. Von Natur zu gewalttätigem Vorgehen geneigt, in aufklärerischer Luft erzogen, glaubte er auch bei kirchlichen Eingriffen das besondere Misstrauen nicht fürchten zu müssen, das seinen Vorgängern als Andersgläubigen, solche Eingriffe unmöglich zu machen gedroht hatte. Im Kreise der Oberkirchenbehörde selbst hatte ein einflussreiches Mitglied, das der Neologie zuneigte, Platz gefunden. Der bureaukratisch-absolutistische Zug verband sich mit dem aufklärerischen zu einer misstrauischen Behandlung des Pietismus. Dieser hinwiderum, unter dem Einfluss der gewaltigen Weltereignisse in seinen chiliastischen Erwartungen aufs tiefste erregt, fing an, mit noch größerem Misstrauen gegen das Kirchenregiment sich zu erfüllen, vollends als im Jare 1810 einem modernem Gesangbuch auch eine stark rationalisirende Agende folgte, die namentlich die Abrenuntiation bei der Taufe aufhob und die nun mit allen polizeilichen Machtmitteln eingefürt werden sollte. Waren schon vorher starke separatistische Ausschreitungen vorgekommen, welche natürlich bei der Regierung das Misstrauen gegen allen Mystizismus erhöhen mussten, so fülten sich nun auch die gemäßigteren ruhigeren Pietisten durch diese gewaltsamen liturgischen Neuerungen tief gekränkt. Die Tätigkeit der Krüdener, die Persönlichkeit des Kaisers Alexander schienen die Hindeutungen der Bengelschen Apokalyptik auf Rußland als Bergungsort der Gemeinde in den Zeiten antichristischer Verfolgung zu rechtfertigen. Starke Züge von pietistischen Auswanderern zogen nach Ende der Freiheitskriege dem südlichen Rußland zu, um hier dem Schauplatz der erwarteten großen Ereignisse näher und vor den Schrecken der Verfolgung geschützter, vor allem aber von dem Druck polizeilicher Aufklärung freier zu sein. Als nun aber am Ende des Jares 1816 ein Regierungswechsel eintrat, der einen Regenten von minder gewalttätigem Temperament auf den Thron fürte, der die politischen und volkswirtschaftlichen Nachteile wol zu würdigen wusste, welche aus diesem Gang der Dinge drohten, ließ sich sofort auch in der Behandlung kirchlicher Fragen eine verständnisvollere Hand spüren. Der neue Regent beeilte sich sofort Schritte zur Abstellung dieser Missstände zu tun. Es erging schon unter dem 14. Februar 1817 ein Ausschreiben an sämtliche obrigkeitliche Stellen des Landes, des Inhaltes, dass die zur Auswanderung geneigten Untertanen vor der Ausfürung ihres Vorhabens gewarnt und auf die damit verknüpften Gefaren hingewiesen werden sollten.

Dieses Ausschreiben nun gab die Veranlassung zur Entwicklung des Gedankens der Gründung einer eigenen Gemeinde — eines Gedankens, den one Zweifel der Urheber desselben schon vorher bewegt und wol auch im Kreise der

nächsten Genossen schon besprochen hatte. Denn schon unter dem 28. Febr. 1817 ließ der Bürgermeister und Notar Gottlieb Wilhelm Hoffmann von Leonberg als Antwort auf den Erlass vom 14. Febr. eine Immediateingabe an des Königs Majestät abgehen, worin er darzulegen suchte, dass demjenigen Teile der Auswanderungslustigen, welcher weder durch eigentlich separatistische Grundsätze, noch durch äußeren Mangel auf solche Auswanderungsgedanken gebracht sei, sondern lediglich durch den religiösen Zwang, diese Lust leicht genommen werden könnte, wenn die Errichtung von Gemeinden erlaubt würde, welche bezüglich ihrer kirchlichen Einrichtungen von den ordentlichen Behörden der Kirche ganz unabhängig wären, one damit auch aus dem Verbande der lutherischen Kirche im allgemeinen auszuscheiden, deren Lehre sie im Gegensatz zu den in ihrer Mehrzal von derselben abgefallenen Lehrern der Kirche gerade festhalten wollten. Der eben genannte Verfasser Gottlieb Wilhelm Hoffmann durfte sich eine derartige Eingabe um so eher erlauben, als er in den Kreisen des damaligen Pietismus wol derjenige Mann war, der mit den politischen Gewalten in den verhältnismäßig nächsten Beziehungen stand. Als der Son eines in ziemlich totem und gesetzlichem Supranaturalismus befangenen Geistlichen 1771 geboren, hatte Hoffmann den gewönlichen Bildungsgang des altwürttembergischen Verwaltungsbeamten eingeschlagen und war in eine Schreibstube eingetreten. Hier erlebte der gewissenhafte junge Mann, der aber noch in der Dürre des väterlichen Standpunktes gefangen war, in seinem 18. Jare eine Erweckung im Stile des Pietismus. Von da an trat er mit den Koriphäen dieser Richtung, namentlich mit den damals noch lebenden Pfarrern Machtholf in Möttlingen und Flattich in Münchingen in engere Verbindung. Allein, wenn damit auch das religiöse Interesse zum Mittelpunkte seines Lebens geworden war, so zeigte er sich doch nicht minder in den weltlichen Angelegenheiten, in die er durch seinen Beruf einzugreifen veranlasst war, als einen sehr energischen, weltgewandten und welterfarenen Beamten — namentlich in den Zeiten der Revolutionskriege, wärend welcher er als Landeskommissär zur Einquartierung der Truppen fungirte. Nach seiner Ernennung zum kaiserlichen Notarius im Anfang des Jarhunderts zum Amtsbürgermeister in dem Städtchen Leonberg erwält, trat er auch, als nach dem Wiener Kongress die Verhandlungen über Einfürung resp. Reorganisation der württembergischen Verfassung begannen, als Abgeordneter des Bezirks Leonberg in die Ständeversammlung ein. So war Hoffmann der naturgemäße Berater bezw. Vertreter seiner pietistischen Brüder, wo es sich um den Verkehr mit Behörden handelte oder um Veranstaltungen, zu denen eine besondere Welterfarung und ein Organisationstalent gehörte. Insbesondere hatte er bei den Kämpfen wider die neue Agende und ihre mit dem Aufwand des ganzen statskirchlichen Polizeiapparates versuchte Einfürung als Verfasser von Bittschriften und Beschwerden im Namen der Beteiligten eine rege Tätigkeit entfaltet. König Wilhelm verstand von Anfang seiner Regentenlaufban an den Einfluss derartiger Männer wol zu würdigen und es kann uns daher nicht Wunder nehmen, dass dem Vorschlage des Leonberger Amtsbürgermeisters volle Beachtung im königlichen Kabinete zu teil wurde. Schon unter dem 1. April 1818 erfolgte eine königliche Entschließung, durch welche Hoffmann aufgefordert wurde 1) einen genaueren Entwurf für die Einrichtung solcher Gemeinden vorzulegen, 2) anzugeben, wie viel Personen etwa auf diese Weise zurückgehalten werden könnten. Indem Hoffmann den zweiten Auftrag ablehnte, in welchem er gewissermaßen eine Falle erblickte, durch welche er sich als Agitator verraten würde, reichte er unter dem 14. April einen Entwurf ein, der sich ausdrücklich auf den Vorgang der Brüdergemeinde bezog. Hatte die letztere doch sogar unter dem autokratischen Regiment des Königs Friedrich in dem indessen infolge der napoleonischen Art des Ländertausches an Baden abgetretenen Königsfeld Aufnahme gefunden.

Allein dieser raschen Einleitung der Sache entsprach natürlich nicht ebenso der Fortgang. Bei Prüfung des vorgelegten Entwurfs konkurrirten so viele Behörden, dass die allseitige Entscheidung erheblich länger auf sich warten ließ, als die Ungeduld der Beteiligten für nötig hielt. Obgleich Hoffmann anfangs es ab-

gelehnt hatte, von sich aus eine Bekanntmachung des Planes zu besorgen, um sich keinen allzugroßen Anlauf auf den Hals zu laden, ein späterer Versuch aber, durch eine Zeitungsnotiz den Stand der Dinge bekannt zu machen, von der Vorsicht der Redaktion der württembergischen Hauptzeitung, des Schwäb. Merkurs, zurückgewiesen wurde, so konnte es doch nicht fehlen, daſs die betr. Brüderkreise davon unterrichtet wurden und in dem Hungerjare 1817 die Auswanderungslustigen mit der Frage: ob „gehen oder warten“ den Urheber des Gedankens hart bedrängten. Doch erst unter dem 8. Sept. 1818 erfolgte die königliche Entschließung, wodurch einer etwa sich bildenden religiös-politischen Gemeinde die Erteilung eines Privilegiums zugesichert wurde. Hierauf folgte die Erwerbung des Görlitzschen Rittergutes Kornthal am 12. Jan. 1819 und unter dem 22. Aug. 1819 die definitive Erteilung des Privilegiums und noch im Herbst desselben Jares die Einweihung des Betsals der Gemeinde.

Bei den Verhandlungen, welche auf diese Weise zum Abschluſs kamen, war Hoffmann natürlich nur in Verbindung mit den übrigen Fürern des Pietismus vorgegangen. Insbesondere war es der Eingangs erwänte Michael Hahn, der Gründer und das Haupt einer besonderen Denomination des Pietismus, der sich als ebenbürtige Macht Hoffmann zur Seite gestellt hatte und zum Vorsteher der neuen Gemeinde designirt war, aber unmittelbar nach Erwerb von Kornthal starb.

Schon die Gemeinschaft dieses Mannes würde es erklären, daſs der Gemeinde ein umfassenderer Zweck gegeben wurde, als er in der ursprünglichen Hoffmannschen Motivirung gefordert schien. Nicht der Gedanke, die altlutherische reine Lehre, wie sie insbesondere in den kirchlichen Büchern niedergelegt war, vor der Gefärdung durch halb oder ganz rationalistische Kirchenbehörden zu beschirmen, trat als der die Gemeindeordnung bestimmende hervor, sondern vielmehr die von Anfang an im Pietismus lebende Idee der Realisirung einer Gemeinde von Bekehrten. Hatte sich der ältere Pietismus mit der Realisirung dieser Idee in den Konventikeln begnügt, so trat dagegen in der Hahnschen Abteilung eine gewisse Opposition gegen die Kirche hervor, die teils schon darin begründet war, daſs an ihrer Spitze ein Laie war, der sich durch das Privilegium der Geistlichen zur Übung des Lehramtes beengt sah, teils in den dem theosophischen Lehrgebäude Hahns inhärirenden asketisch-gesetzlichen Zug, der die Gemeinschaft von Handhabung der Zucht abhängig machen wollte, und sich auch mehr oder weniger deutlich in einem Gegensatz zu dem Geist der kirchlichen Lehre wuſste, endlich in dem apokalyptischen Glauben an die unmittelbare Zukunft des Herrn, auf die man sich nur durch Sammlung der Gläubigen recht vorbereiten könne. Dieser letztere Zug war dem schwäbischen Pietismus gemeinsam und die Auswanderungszüge nach Rußland verfolgten, wie wir sahen, nicht nur den negativen Zweck, dem Gewissenszwange sich zu entziehen, sondern auch den positiven, dem Schauplatz der kommenden Katastrophe näher zu stehen. Von diesem Gesichtspunkte aus war auch Hoffmann einem relativen Separatismus nicht abgeneigt und ebenso hatte die Brüdergemeinde genügend auf ihn gewirkt, um ihm die Ausgestaltung des christlichen Lebens in einem Gemeindeorganismus zu einem wünschenswerten Ideal zu machen. Namentlich reizte ihn auch das Vorbild der Brüdergemeinde auf industriellem und pädagogischem Gebiete. Der Gedanke, aus der Gemeinde eine Mustergemeinde in gewerblichen Unternehmungen zu machen und durch Erziehungsanstalten ihr einen Einfluſs auf das Volksleben zu sichern, spielt bei ihm eine große Rolle. So kam es denn, daſs, wenn auch von teilweise verschiedenen Gesichtspunkten aus, doch die zwei Strömungen des Pietismus — die mehr theosophisch-separatistische und die mehr orthodox-kirchliche sich bei dieser Gründung die Hand reichten. Zum Erweis der Gemeinschaft der neuen Gemeinde mit der Landeskirche wurde ausdrücklich die Augustana als Bekenntnis derselben vorgelegt, jedoch je mit Weglassung der Verwerfung der secus docentes. Es wurde sogar ein eigener Paragraph aufgenommen, welcher den Abscheu der Gemeinde gegen allen Religionshaſs kund geben sollte. Daneben sollte die Gemeinde dann allerdings von aller Unterordnung unter die Kirchenbehörden frei sein, um jeder Gefar der Aufdrängung moderner kirchlicher Bücher und rationalisirender

Einwirkung auf den Unterricht in Kirche und Schule enthoben zu sein. Doch wurde die Festhaltung an den älteren kirchlichen Büchern nicht in dem Maße premirt und sanktionirt, wie man nach der unmittelbaren Veranlassung ihrer Bildung hätte erwarten können. Es zeigte sich schon auf diesen Punkten, daſs nicht das Interesse der Orthodoxie, der Lehrreinheit oder des kirchlichen Archaismus, daſs ich so sage, der Nerv der Bewegung war, sondern das pietistische, das allerdings den biblischen Supranaturalismus zur Voraussetzung hat, aber zum eigentlichen Zielpunkt die religiöse und sittliche Lebensgestaltung. Es ist das Ideal einer apostolisch lebendigen Gemeinde, das angestrebt wird, die Gesetze der Bergpredigt sollen als das Gesetz der Gemeinde gelten. Darum sind auch in dem Statut am ausfürlichsten die Punkte behandelt, welche sich auf Übung der Kirchenzucht, namentlich auf Aufnahme und Ausschluſs aus der Gemeinde beziehen. Es waren auch diejenigen Punkte, welche die längsten Verhandlungen nötig machten. Nicht nur war diese Frage mit allgemeinen Rechtsfragen komplizirt, sondern schien auch geeignet, in ethischer Hinsicht Bedenken zu erregen. In ersterer Beziehung kam einmal in Betracht, daſs man die aus der Zugehörigkeit zur Gemeinde folgenden Rechtsansprüche der einzelnen von seiten des States nicht den Aussprüchen eines kirchlichen Sittengerichtes preisgeben konnte. Die Genossenschaft konnte also ihr Ausschließungs- resp. Aufnahmerecht nur so sichern, daſs sie ihre Glieder verpflichtete, ein bürgerlich rechtliches Domizil in einer andern Gemeinde festzuhalten — ein Ausweg, der nun freilich durch die neuere deutsche Gesetzgebung, die das Heimatrecht durch den Begriff des Unterstützungswonsitzes ersetzt hat, abgeschnitten ist. Die „Reinheit" der Gemeinde erscheint dadurch, sofern sie nicht durch rein moralische Mittel erhalten werden kann, ernstlich gefärdet. Sofern aber der Ausschluſs aus der Gemeinde auch eine Besitzveränderung notwendig machen konnte, hatten die Gründer von Anfang an die Einrichtung vorgeschlagen, daſs die Genossenschaft als solche den Komplex der Güter die zur Gemeinde gehören, nicht nur erwerbe, sondern auch sich das Vorkaufsrecht bei Abgabe der einzelnen Parzellen den Käufern gegenüber vorbehalte, so daſs die letzteren, falls sie, namentlich wegen Ausschlusses aus der Gemeinde, ihre Liegenschaft zu veräußern gezwungen wären, wofern kein anderer der Gemeinde genehmer Käufer sich finden sollte, dieselbe an die Genossenschaft abzugeben hätten. Aber diese Bestimmung erhielt die Zustimmung doch nur unter der Voraussetzung, daſs eventuell, wenn der Verkäufer sich bei diesem Modus benachteiligt halten sollte, der Weg an die ordentlichen Gerichte vorbehalten bleiben müsse. In moralischer Hinsicht wurde beanstandet, daſs die Gemeinde sich nicht nur vorbehalten wollte, die Annahme fremder Dienstboten von ihrer Zustimmung abhängig zu machen, bezw. ihre Entlassung zu fordern, sondern auch die Familien zur Entfernung von Familienangehörigen anzuhalten, welche mit den Ordnungen der Gemeinde sich im Widerspruch befänden. Die Statsbehörde blieb wenigstens bei der Forderung stehen, daſs die Einwirkung in dieser Beziehung nicht über einen guten Rat hinausgehen dürfe. Sofern die übrigen Zuchtmaßregeln überall die Freiwilligkeit der Gemeindeglieder, welche die Statuten unterschrieben hatten, zur Voraussetzung hatten und nicht mit obrigkeitlicher Zwangsgewalt ihre Durchfürung forderten, gaben sie zu Bedenken weniger Anlaſs. Die Forderung der Befreiung vom Kriegsdienst gegen eine entsprechende Abgabe konnte zwar im allgemeinen nicht zugestanden werden, war aber unter den obwaltenden Verhältnissen insofern gegenstandslos, als in jedem einzelnen Falle der Loskauf statthaft war. Dagegen wurde die Ersetzung des Eides durch Handtreue den Gemeindegenossen zugestanden. Das Zusammenfallen der kirchlichen und politischen Gemeinde in einem Maße, wie es selbst bei unseren statskirchlichen Zuständen sonst nicht erhört war, sollte nicht ausschließen, daſs der Gemeindevorstand die gewönlichen Funktionen des württembergischen Schultheißen und das Ältestenkollegium die des politischen Gemeinderats übernehmen und beide in dieser Richtung den ordentlichen politischen Behörden unterstellt sein sollten.

In kirchlicher Beziehung wurde die Berufung eines ordentlichen Geistlichen festgesetzt, dem auch die gemischt kirchlich-politischen Geschäfte der Schulinspektion,

des Ehewesens, der Fürung der Kirchenbücher übertragen werden sollten und dessen Amtsfürung nach dieser Seite hin der Aufsicht der statskirchlichen Organe unterstellt sein sollte, wobei von seiten der Gemeinde nur der Vorbehalt gemacht wurde, daſs bezüglich des Gebrauchs der kirchlichen Lehrbücher in den Schulen ihre Selbständigkeit gewart bleiben und sie in dieser Beziehung lediglich der allgemeinen Statsaufsicht untergeben sein sollte. Der spezifisch pietistische Zug verriet sich in der Forderung, daſs außer in den ordentlichen Gottesdiensten auch die Laien das Recht der Erbauung der Gemeinde haben sollten.

Dieser wichtigste Teil des Gemeindestatuts, aus dem wir hiemit die Hauptpunkte angefürt, enthält offenbar das Ideal einer pietistischen Gemeinde, und es wird dies noch deutlicher, wenn man hinzunimmt, daſs die Kirchenzucht insbesondere auch auf Kleidung, Narung, Lektüre ausgedehnt werden sollte. Dieser Teil des Gemeindestatuts dürfte auch ganz besonders auf die Einwirkung Michael Hahns zurückzufüren sein. Als das den beiden Teilen gemeinsame Dogma aber, welches für diese Forderung der Herstellung der Zucht gewissermaßen die Basis abgab, ist der Chiliasmus anzusehen. Die Gemeinde sollte ja nicht etwa nur ein Bergungsort vor einer rationalistischen Liturgie, sondern vor den unmittelbar bevorstehenden antichristlichen Kämpfen sein und die etwas leichte Bauart der Häuser in der neuen Ansiedelung soll sich der Sage nach nicht nur aus dem Drang der Umstände und dem Streben nach Billigkeit, sondern auch aus der Überzeugung erklären, daſs bis zu der bevorstehenden Weltkatastrophe auch der leichteste Bau ausreiche. Gewissermaßen als drittes Element neben dem Interesse der Abwehr des rationalisirenden Statskirchentums und der Herstellung einer reinen Gemeinde machte sich bei Einrichtung Kornthals das Vorbild der Brüdergemeinde geltend, das namentlich auf Hoffmann einen großen Reiz ausübte. Nicht nur in der Herübernahme etlicher liturgischer Einrichtungen, in dem Gedanken der Bildung von Chören machte sich dieses Vorbild geltend, sondern vor allem auch darin, daſs die Gemeinde die pädagogische Aufgabe, wie sie in den Anstalten der Brüdergemeinde mit so viel Erfolg behandelt wurde, in Angriff nehmen, daſs sie eine Missionsanstalt, Druckerei u. s. w. errichten sollte und in industrieller Beziehung in dem damals noch ziemlich industrielosen Württemberg eine besondere Bedeutung zu erringen sich bemühen sollte. Freilich gerade von diesen letzteren Plänen Hoffmanns, dessen sanguinisches Temperament für hochfliegende Projekte eine besondere Neigung verriet, trat wenig ins Leben. Wie es im wesentlichen bei der Einen Gemeinde blieb und der Gedanke nach Art der Brüdergemeinde eine weitere Ausdehnung des hier verwirklichten Ideals zu suchen, nicht zur Ausfürung kam, so gingen auch die versuchten industriellen Unternehmungen klanglos unter. Hatte Hoffmann in seinen Eingaben widerholt darauf hingewiesen, daſs solche Gemeinden an „großen Kommerzialstraßen“ errichtet werden müssen, so petitionirte dagegen im 5. Jarzehnt ihres Bestandes die Gemeinde um Verschonung mit einer Eisenbahnstation, welche Bitte ihr freilich ebensowenig gewärt wurde, als ehemals der Platz an einer großen Kommerzialstraße eingeräumt worden war. Nicht einmal eine eigene Druckerei wurde eingerichtet. Am ehesten noch fanden die pädagogischen Pläne Verwirklichung, namentlich die beiden Anstalten für Töchter höherer und mittlerer Stände erfreuten sich zeitweise eines bedeutenden Rufes. Die Veranstaltungen zur Ausbildung der männlichen Jugend nahmen etwas wechselnde Gestalt an, ihre Ziele und Einrichtungen waren nicht immer denen der übrigen Schulen des Landes angepaſst, und es waren daher mehr auswärtige Schüler, namentlich auch aus der Schweiz, welche den hier bestehenden Anstalten anvertraut wurden. Die Missionsgedanken, wie sie im Pietismus lebten, waren wenige Jare vor der Gründung der Gemeinde Kornthal in Basel zur Realisirung gekommen, ein etwaiger Versuch, in Kornthal eine Missionsanstalt zu gründen, würde zu einer Konkurrenz mit Basel gefürt haben. Nur durch Einrichtung eines Missionsfestes, das als volle Gemeindefeier, nicht nur im Nebengottesdienst gehalten wird, konnte sich die besondere Beziehung der Gemeinde zur Heidenmission einen Ausdruck verschaffen.

Dagegen nahm die Gemeinde durch Errichtung einer der ersten Rettungs-

anstalten für verwarloste Kinder an den beginnenden Arbeiten für innere Mission vorbildlichen Anteil (cf. meine Schrift: Die innere Mission in Württemberg, S. 52 ff.).

Wie die äußere Mission ihr Fest an dem in Württemberg noch kirchlich gefeierten Epiphanienfest feiert, so hat die innere ihren Festtag an dem gleichfalls noch kirchlich begangenen Gedächtnistag des Zebedaiden Jakobus (25. Juli). Daſs diese Festfeiern mehr als änliche an anderen Orten auch Fremde anziehen, erklärt sich eben daraus, daſs dieselben hier vollständige Gemeindefeiern sind, nicht als Veranstaltungen einzelner Glieder oder auch größerer Gruppen innerhalb der Gemeinde erscheinen. Das ist überhaupt der Reiz, den diese Gemeinde ausübt, daſs religiös gestimmte Gemüter sich hier in einer durchaus gleichartigen Atmosphäre befinden, in einer Atmosphäre, in welcher man sich nicht durch auffallende Erscheinungen weltlichen Sinnes plötzlich gestört fült. Darum wird die Gemeinde gerne als Rückzugsort von älteren Personen, die ihre Lebensarbeit hinter sich haben, aufgesucht oder auch von solchen, welche zeitweise eine geistliche Luftkur gebrauchen möchten.

Am Anfang freilich — und damit nehmen wir den Faden geschichtlicher Entwicklung wider auf — war das Leben naturgemäß ein bewegteres, die Bedeutung der Gemeinde eine eingreifendere als jetzt. Als die Gemeinde im Jar 1819 ihre Gottesdienste anfangs im Sale des herrschaftlichen Schlosses, aber bald in dem nach dem Muster der Brüdergemeinden eingerichteten sehr einfachen Betsal zu halten begann, berief sie zu ihrem ersten Geistlichen einen wegen Renitenz gegen das neue Kirchenbuch abgesetzten Pfarrer Friederich von Winzerhausen. Als Vorsteher trat trotz anfänglicher Weigerung naturgemäß Hoffmann an die Spitze, nachdem der erst dazu bestimmte Hahn, wie wir gehört, gestorben war. Es war natürlich, daſs die Bewegung, welche zur Gründung der Gemeinde gefürt hatte, namentlich in dem ersten Jarzehnt stark fortflutete. Die Gründung der Gemeinde hatte eine ganze Broschürenlitteratur hervorgerufen. Die rationalisirenden Kreise insbesondere innerhalb der Geistlichkeit konnten nur mit Widerwillen dieses Produkt des „Pietismus“ und „Mystizismus“ ansehen — sie erwarteten nichts anderes, als daſs die Greuel des Mystizismus hier nun zum Ausbruch kommen würden und daſs jedenfalls dem Lichte heilsamer Aufklärung von einem solchen Sitze der Finsternis her Gefar drohe. Aber auch die milderen Supranaturalisten der Storrschen Schule sahen nicht one Bedenken dem Unternehmen zu. Sofern sie in dem Pietismus ein Salz der Kirche erkannten, fürchteten sie, daſs die Landeskirche durch solche Gemeindebildungen ein Gut verliere, und sofern sie am Pietismus etwas Extravagantes erkannten, fürchteten sie nicht mit Unrecht die Gefar der Verstärkung der Einseitigkeiten. Diese Angriffe und Bedenken dienten natürlich nur dazu, den Eifer der unmittelbar beteiligten Kreise und namentlich ihrer jugendlichen Freunde anzuregen, wie des damals noch auf der Universität befindlichen Gottlob Barth, des später berühmt gewordenen Gründers des Kalwer Verlagsvereins. Da eine Anzal der originellsten und bekanntesten Mitglieder der Gemeinschaften altpietistischer und Hahnscher Observanz in der Gemeinde ihren Wonsitz aufschlugen, so wurde Kornthal schon deswegen ein Wallfartsort für diejenigen Glieder der Gemeinschaften, welche noch in ihrer alten Heimat geblieben waren — und wie die Vorsteher Kornthals sich einen Rat auswärtiger Brüder als oberste Instanz gewissermaßen beigesellten, so sahen andererseits die Gemeinschaften ihr Hauptquartier in dieser neuen Gemeinde und die Furcht, es möchte das Salz des Pietismus in zu großem Umfange den übrigen Gemeinden entzogen werden, war insofern unbegründet, als vielmehr der Pietismus durch diese Gründung auch anderwärts ein höheres Selbstbewuſstsein gewann. Mit den eigentlichen ausgesprochenen Mitgliedern suchten viele andere ernstere Christen die Gemeinde auf, um den Segen einer Erbauung zu erfaren, wie sie ihnen in manchen Gemeinden der Landeskirche in damaligen Zeiten versagt war. Und endlich war selbstverständlich auch die Zal der Neugierigen nicht gering, welche die Wunderdinge, die hier sich begaben und die Eigenthümlichkeit des herrschenden religiösen Lebens kennen lernen wollten, so daſs es uns nicht wundern kann, wenn ein Teil

der vorher schon misstrauisch gesinnten Geistlichkeit sich über diesen Zulauf beschwerte und namentlich wegen Zulassung auswärtiger Gemeindegenossen zum Abendmal in Kornthal Verhandlungen mit der Oberkirchenbehörde mehrfach veranlaſst wurden.

Daſs troß des Zusammenflusses religiös eigentümlich gerichteter Persönlichkeiten teils zu dauerndem, teils zu vorübergehendem Aufenthalt, eigentlich schwärmerische Ausschreitungen nicht vorkamen, erscheint um so bemerkenswerter, da in der chiliastischen Stimmung der Gemüter, in dem ungezügelten Subjektivismus der schwäbischen Pietisten Zündstoff genug vorhanden war, den das Auftreten des aus der evangelischen Bewegung in der katholischen Kirche Bayerns bekannt gewordenen Lindl wirklich im Jare 1831 zur Explosion zu bringen drohte. Es ist ein Zeugnis von einem bedeutenden χάρισμα κυβερνήσεως, das dem Vorsteher Hoffmann innewonte, daſs es ihm gelang, die gärenden Geister in dieser Jugendzeit der Gemeinde in leidlicher Zucht und Ordnung zu erhalten.

Das organisatorische Talent des Mannes wurde freilich nicht nur nach der inneren Seite bezüglich der Leitung der Geister in Anspruch genommen, auch die äußerlichen Ordnungen deren die Gemeinde bedurfte, die manchfachen Einrichtungen für die Erziehung u. s. w., die er selbst als Aufgabe für die Gemeinde geltend gemacht hatte, stellten große Anforderungen an ihn. Insbesondere war es aber die Einrichtung einer zweiten Gemeinde, die ihm viel zu schaffen machte. Diesmal war die Initiative nicht von ihm ausgegangen. König Wilhelm, der offenbar durch die Auseinandersetzung der volkswirtschaftlichen Vorteile, die solche Gemeinden versprechen, in Hoffmanns erster Denkschrift sehr angenehm berürt war, hatte den Gedanken gefaſst, eine Moorgegend Oberschwabens durch den Fleiß seiner Pietisten zu fruchtbarem Lande umgestalten zu lassen. Er bot daher der Gemeinde Kornthal die Überlassung dieser Gegend und die Erteilung der gleichen Privilegien wie sie Kornthal genoſs, an. Hoffmann wagte nicht nein zu sagen und mochte in seiner sanguinischen Art auch allerlei Hoffnungen daran knüpfen. So wurde denn mitten im katholischen Oberschwaben 1824 die Gemeinde Wilhelmsdorf gegründet. Doch wurde diese Gründung für die Muttergemeinde zur schweren Last. Nicht der Drang, der die Pietisten nach Kornthal gefürt hatte, fürte sie auch nach Wilhelmsdorf. Die sich dort ansiedelten, betrachteten diesen Schritt als ein Opfer. Es waren durchschnittlich die ärmsten Glieder, die zu dem Opfer sich entschlossen. Fernab von allem Verkehr nicht nur mit der Muttergemeinde und den Pietistenbrüdern, sondern von allem Verkehr überhaupt gelegen, erregte diese Gründung auch nicht die Teilnahme, die das mitten im Herz des Landes gelegene Kornthal gefunden. Nur mit großen und schweren Opfern konnte der Gemeinde ihr Bestehen gesichert werden, bis sie im Jare 1852 ihre Verbindung mit Kornthal löste und in die Reihe der gewönlichen politischen Gemeinden eintrat.

Eine zweite Periode in der Geschichte der Gemeinde dürfen wir wol von dem Eintritt des zweiten Geistlichen an datiren. Aus der Landeskirche heraus wurde im Anfang des Jares 1833 ein Mann berufen, der spätere Stiftsprediger und Prälat Dr. v. Kapff, der mit den Ordnungen dieser Kirche nicht wie sein Vorgänger in einen Konflikt geraten war, der kein prinzipielles Hindernis gefunden hätte, auch in den Dienst der Landeskirche zu treten. Schon diese Tatsache ließ den Gedanken an einen schon vorhandenen oder sich erst nach und nach heraus bildenden Gegensatz zwischen der Gemeinde und der Kirche, von der sie ausgegangen war, zurücktreten. Etwaige separatistische Gelüste innerhalb der Gemeinde wurden dadurch gewissermaßen dementirt. Die Erinnerung an die misstrauische Behandlung, welche die Gemeindeglieder von seite der statlichkirchlichen Behörden erfaren hatten, erblaſste und nachdem die Aufgaben der Gründung in den Hintergrund getreten waren, das Leben der Gemeinde regelmäßigere Banen gefunden hatte, trat unter der Einwirkung eines Geistlichen, der durch seinen Ursprung wie durch seine fortwärende Verbindung mit dem Leben der Landeskirche geeignet war, die Zucht eines größeren kirchlichen Gemeinwesens auf die Gemeinde überzutragen, die Gefar religiöser Extravaganz zurück. Hatten die Pietisten nach einer apokalyptischen Berechnung Bengels im Jare 1836 die

anstalten für verwarloste Kinder an den beginnenden Arbeiten für innere Mission vorbildlichen Anteil (cf. meine Schrift: Die innere Mission in Württemberg, S. 52 ff.).

Wie die äußere Mission ihr Fest an dem in Württemberg noch kirchlich gefeierten Epiphanienfest feiert, so hat die innere ihren Festtag an dem gleichfalls noch kirchlich begangenen Gedächtnistag des Zebedaiden Jakobus (25. Juli). Daſs diese Festfeiern mehr als änliche an anderen Orten auch Fremde anziehen, erklärt sich eben daraus, daſs dieselben hier vollständige Gemeindefeiern sind, nicht als Veranstaltungen einzelner Glieder oder auch größerer Gruppen innerhalb der Gemeinde erscheinen. Das ist überhaupt der Reiz, den diese Gemeinde ausübt, daſs religiös gestimmte Gemüter sich hier in einer durchaus gleichartigen Atmosphäre befinden, in einer Atmosphäre, in welcher man sich nicht durch auffallende Erscheinungen weltlichen Sinnes plötzlich gestört fült. Darum wird die Gemeinde gerne als Rückzugsort von älteren Personen, die ihre Lebensarbeit hinter sich haben, aufgesucht oder auch von solchen, welche zeitweise eine geistliche Luftkur gebrauchen möchten.

Am Anfang freilich — und damit nehmen wir den Faden geschichtlicher Entwicklung wider auf — war das Leben naturgemäß ein bewegteres, die Bedeutung der Gemeinde eine eingreifendere als jetzt. Als die Gemeinde im Jar 1819 ihre Gottesdienste anfangs im Sale des herrschaftlichen Schlosses, aber bald in dem nach dem Muster der Brüdergemeinden eingerichteten sehr einfachen Betsal zu halten begann, berief sie zu ihrem ersten Geistlichen einen wegen Renitenz gegen das neue Kirchenbuch abgesetzten Pfarrer Friederich von Winzerhausen. Als Vorsteher trat trotz anfänglicher Weigerung naturgemäß Hoffmann an die Spitze, nachdem der erst dazu bestimmte Hahn, wie wir gehört, gestorben war. Es war natürlich, daſs die Bewegung, welche zur Gründung der Gemeinde gefürt hatte, namentlich in dem ersten Jarzehnt stark fortflutete. Die Gründung der Gemeinde hatte eine ganze Broschürenlitteratur hervorgerufen. Die rationalisirenden Kreise insbesondere innerhalb der Geistlichkeit konnten nur mit Widerwillen dieses Produkt des „Pietismus“ und „Mystizismus“ ansehen — sie erwarteten nichts anderes, als daſs die Greuel des Mystizismus hier nun zum Ausbruch kommen würden und daſs jedenfalls dem Lichte heilsamer Aufklärung von einem solchen Sitze der Finsternis her Gefar drohe. Aber auch die milderen Supranaturalisten der Storrschen Schule sahen nicht one Bedenken dem Unternehmen zu. Sofern sie in dem Pietismus ein Salz der Kirche erkannten, fürchteten sie, daſs die Landeskirche durch solche Gemeindebildungen ein Gut verliere, und sofern sie am Pietismus etwas Extravagantes erkannten, fürchteten sie nicht mit Unrecht die Gefar der Verstärkung der Einseitigkeiten. Diese Angriffe und Bedenken dienten natürlich nur dazu, den Eifer der unmittelbar beteiligten Kreise und namentlich ihrer jugendlichen Freunde anzuregen, wie des damals noch auf der Universität befindlichen Gottlob Barth, des später berühmt gewordenen Gründers des Kalwer Verlagsvereins. Da eine Anzal der originellsten und bekanntesten Mitglieder der Gemeinschaften altpietistischer und Hahnscher Observanz in der Gemeinde ihren Wonsitz aufschlugen, so wurde Kornthal schon deswegen ein Wallfartsort für diejenigen Glieder der Gemeinschaften, welche noch in ihrer alten Heimat geblieben waren — und wie die Vorsteher Kornthals sich einen Rat auswärtiger Brüder als oberste Instanz gewissermaßen beigesellten, so sahen andererseits die Gemeinschaften ihr Hauptquartier in dieser neuen Gemeinde und die Furcht, es möchte das Salz des Pietismus in zu großem Umfange den übrigen Gemeinden entzogen werden, war insofern unbegründet, als vielmehr der Pietismus durch diese Gründung auch anderwärts ein höheres Selbstbewuſstsein gewann. Mit den eigentlichen ausgesprochenen Mitgliedern suchten viele andere ernstere Christen die Gemeinde auf, um den Segen einer Erbauung zu erfaren, wie sie ihnen in manchen Gemeinden der Landeskirche in damaligen Zeiten versagt war. Und endlich war selbstverständlich auch die Zal der Neugierigen nicht gering, welche die Wunderdinge, die hier sich begaben und die Eigenthümlichkeit des herrschenden religiösen Lebens kennen lernen wollten, so daſs es uns nicht wundern kann, wenn ein Teil

der vorher schon misstrauisch gesinnten Geistlichkeit sich über diesen Zulauf beschwerte und namentlich wegen Zulassung auswärtiger Gemeindegenossen zum Abendmal in Kornthal Verhandlungen mit der Oberkirchenbehörde mehrfach veranlasst wurden.

Dass troß des Zusammenflusses religiös eigentümlich gerichteter Persönlichkeiten teils zu dauerndem, teils zu vorübergehendem Aufenthalt, eigentlich schwärmerische Ausschreitungen nicht vorkamen, erscheint um so bemerkenswerter, da in der chiliastischen Stimmung der Gemüter, in dem ungezügelten Subjektivismus der schwäbischen Pietisten Zündstoff genug vorhanden war, den das Auftreten des aus der evangelischen Bewegung in der katholischen Kirche Bayerns bekannt gewordenen Lindl wirklich im Jare 1831 zur Explosion zu bringen drohte. Es ist ein Zeugnis von einem bedeutenden *χάρισμα κυβερνήσεως*, das dem Vorsteher Hoffmann innewonte, dass es ihm gelang, die gärenden Geister in dieser Jugendzeit der Gemeinde in leidlicher Zucht und Ordnung zu erhalten.

Das organisatorische Talent des Mannes wurde freilich nicht nur nach der inneren Seite bezüglich der Leitung der Geister in Anspruch genommen, auch die äußerlichen Ordnungen deren die Gemeinde bedurfte, die manchfachen Einrichtungen für die Erziehung u. s. w., die er selbst als Aufgabe für die Gemeinde geltend gemacht hatte, stellten große Anforderungen an ihn. Insbesondere war es aber die Einrichtung einer zweiten Gemeinde, die ihm viel zu schaffen machte. Diesmal war die Initiative nicht von ihm ausgegangen. König Wilhelm, der offenbar durch die Auseinandersetzung der volkswirtschaftlichen Vorteile, die solche Gemeinden versprechen, in Hoffmanns erster Denkschrift sehr angenehm berürt war, hatte den Gedanken gefasst, eine Moorgegend Oberschwabens durch den Fleiß seiner Pietisten zu fruchtbarem Lande umgestalten zu lassen. Er bot daher der Gemeinde Kornthal die Überlassung dieser Gegend und die Erteilung der gleichen Privilegien wie sie Kornthal genoss, an. Hoffmann wagte nicht nein zu sagen und mochte in seiner sanguinischen Art auch allerlei Hoffnungen daran knüpfen. So wurde denn mitten im katholischen Oberschwaben 1824 die Gemeinde Wilhelmsdorf gegründet. Doch wurde diese Gründung für die Muttergemeinde zur schweren Last. Nicht der Drang, der die Pietisten nach Kornthal gefürt hatte, fürte sie auch nach Wilhelmsdorf. Die sich dort ansiedelten, betrachteten diesen Schritt als ein Opfer. Es waren durchschnittlich die ärmsten Glieder, die zu dem Opfer sich entschlossen. Fernab von allem Verkehr nicht nur mit der Muttergemeinde und den Pietistenbrüdern, sondern von allem Verkehr überhaupt gelegen, erregte diese Gründung auch nicht die Teilnahme, die das mitten im Herz des Landes gelegene Kornthal gefunden. Nur mit großen und schweren Opfern konnte der Gemeinde ihr Bestehen gesichert werden, bis sie im Jare 1852 ihre Verbindung mit Kornthal löste und in die Reihe der gewönlichen politischen Gemeinden eintrat.

Eine zweite Periode in der Geschichte der Gemeinde dürfen wir wol von dem Eintritt des zweiten Geistlichen an datiren. Aus der Landeskirche heraus wurde im Anfang des Jares 1833 ein Mann berufen, der spätere Stiftsprediger und Prälat Dr. v. Kapff, der mit den Ordnungen dieser Kirche nicht wie sein Vorgänger in einen Konflikt geraten war, der kein prinzipielles Hindernis gefunden hätte, auch in den Dienst der Landeskirche zu treten. Schon diese Tatsache ließ den Gedanken an einen schon vorhandenen oder sich erst nach und nach heraus bildenden Gegensatz zwischen der Gemeinde und der Kirche, von der sie ausgegangen war, zurücktreten. Etwaige separatistische Gelüste innerhalb der Gemeinde wurden dadurch gewissermaßen dementirt. Die Erinnerung an die misstrauische Behandlung, welche die Gemeindglieder von seite der statlichkirchlichen Behörden erfaren hatten, erblasste und nachdem die Aufgaben der Gründung in den Hintergrund getreten waren, das Leben der Gemeinde regelmäßigere Banen gefunden hatte, trat unter der Einwirkung eines Geistlichen, der durch seinen Ursprung wie durch seine fortwärende Verbindung mit dem Leben der Landeskirche geeignet war, die Zucht eines größeren kirchlichen Gemeinwesens auf die Gemeinde überzutragen, die Gefar religiöser Extravaganz zurück. Hatten die Pietisten nach einer apokalyptischen Berechnung Bengels im Jare 1836 die

große Katastrophe erwartet, so diente der ruhige Verlauf dieses Jares dazu, die chiliastischen Erwartungen zu dämpfen. Auf der anderen Seite zog auch im Laufe der anderthalb Jarzehnte von 1831—48 in der Landeskirche ein neuer Geist ein. Nach dem im Jare 1829 erfolgten Tode des Hauptvertreters kirchlicher Neologie in der Oberkirchenbehörde traten Männer in dieselbe ein, welche man zum teil schon als Vertrauensmänner des Pietismus bezeichnen konnte. War L. Hofackers gewaltiger Zeugenmund auch frühe verstummt, so traten in dem Jarzehnt von 1830—40 nach und nach Söne eines neuen lebendigen Geistes in der Landeskirche auf — man darf nur an einen A. Knapp, W. Hofacker, Chr. Oettinger erinnern. Die religiöse Wärme des Pietismus machte sich innerhalb der Kirche immer fülbarer, namentlich auch in den Bestrebungen für Erneuerung der Liturgie und des Gesangbuchs — Bestrebungen, die im Jare 1841 zum Ziele fürten und im wesentlichen eine Rückkehr zu den älteren Schätzen der württembergischen und der gemeindeutschen Kirche bedeuteten. Wie der Weg des Geistlichen dieser Periode aus der Landeskirche in die Gemeinde und aus der Gemeinde in ein Aufsichtsamt der Landeskirche und schließlich in die Oberkirchenbehörde und an die Spitze der Landesgeistlichkeit fürte, so können wir diese ganze Periode als die Periode des Ausgleichs zwischen Kirche und Gemeinde bezeichnen. Der Pietismus, der in der Gemeinde Gestalt gewonnen und sich einen Herd geschaffen, durchdringt die Kirche mehr und mehr, aber der Pietismus selbst wird auch mehr verkirchlicht und in Zucht genommen.

Damit war freilich die ratio existendi der Gemeinde, wenn wir auf deren formellen Ausgangspunkt sehen, gewissermaßen selbst fraglich geworden und in der Tat werden wir sagen müssen, daſs die allgemein kirchliche Bedeutung in der letzten Periode seit 1848 wesentlich in den Hintergrund getreten ist. Das Verhältnis der Kirche zum Stat und Volksleben empfing die durchgreifendste Umgestaltung. Die Zeiten, wo die Landeskirchen mit Polizeigewalt ihre Herrschaft über die Einzelnen festzuhalten versuchen konnten, waren zu Ende. In dem Maße, als in den Kirchen die leitenden Personen und Kräfte die Eigentümlichkeit des christlich religiösen Lebens tiefer erkannten, wurde auch der Gegensatz der Welt zur Kirche klarer, bestimmter. Unter dem Titel der inneren Mission schlossen sich, die Grenzen der Landeskirchen überschreitend, die religiös lebendigen Kräfte und Kreise Deutschlands inniger zusammen, es kam die Periode der Kongresse und Kirchentage. Der Pietismus sah ein umfassenderes Feld der Arbeit auch für sich angewiesen. Unter diesen Verhältnissen muſste die Gemeinde Kornthal mehr und mehr den Eindruck einer abseits von dem Kampfesfeld liegenden Idylle machen. Im Anfang des Jares 1846 war Hoffmann gestorben. Die alten originellen Häupter der Gemeinde gingen einer nach dem anderen dahin, die verschiedenen Richtungen des württembergischen Pietismus fanden anderwärts bedeutendere Vertreter und Fürer. Eine zweite und dritte Generation wuchs heran, aus der Gemeinde selbst heraus, die weniger durch frisches, auswärtiges Blut mehr erneuert wurde. Die Macht der Sitte und Gemeindeordnung bewärte sich wol an diesem Epigonengeschlecht, aber die frische Initiative der früheren Zeiten machte sich nicht mehr geltend. Seit bald 40 Jaren von denselben würdigen Hirten geleitet hat die Gemeinde naturgemäß einen sehr bestimmten Typus angenommen, der sie einerseits wol vor gefärlichen Bewegungen und Rissen sichert, aber andererseits ein bedeutsameres Eingreifen in die wechselnden Fragen der Gegenwart verhindert. Als ein Son ihres hochverdienten Gründers, der Bruder des Berliner Generalsuperintendenten Hoffmann, in den Tagen nach der Revolution die alten chiliastischen Träume der Kornthaler Gemeinde praktisch zu machen versuchte und an dieser heimatlichen Stätte eine Basis seines Wirkens zu finden hoffte, war die indes vorsichtiger gewordene Gemeinde nüchtern genug, solches Begehren abzuweisen und wenn ein Pearsall Smith wol eine begeisterte Aufnahme hier finden mochte, zu einer ernsteren Unterbrechung des Stilllebens fürte doch auch diese Bewegung nicht. Fassen wir die Bedeutung der Gemeinde für die Gegenwart ins Auge, so wird sich dieselbe wesentlich zunächst darauf beschränken, daſs sie gleich den Klöstern des Mittelalters eine Zufluchtsstätte bietet für solche, welche nach den äußern und

inneren Kämpfen des Lebens einer stillen, religiös gesättigten Atmosphäre für ihr Leben begehren und daſs sie in den Augen der Kirche und der Welt den Tatbeweis liefert, was der Pietismus durch seine religiöse und sittliche Zucht auszurichten vermag, wo man ihm ausschließliche Herrschaft einräumt. Daſs dieser Beweis im allgemeinen zu seiner Ehre ausschlägt, kann nicht geleugnet werden. Die Gemeinde steht als Mustergemeinde da, in welcher es keine Prozesse gibt, keine unehelichen Kinder, keine Kneipen, keine verkommenen Subjekte, keine Gottesleugner und Religionsspötter. Aber selbstverständlich darf dabei nicht übersehen werden, daſs diesen Beweis zu erbringen dem Pietismus eben nur möglich war unter Bedingungen, die in einem größeren Gemeinwesen absolut unerfüllbar wären — unter der Bedingung eines äußerlichen Ausgangs aus der Welt, der unverkennbar auch wider seine Gefaren an sich trägt. Weite Gebiete des Weltlebens, die zur Beute des Herrn werden, und von seinem Geiste sich durchdringen lassen sollen, die Gebiete der Kunst, der Wissenschaft, des Statslebens erscheinen dem pietistischen Interesse um so fremder, wo der Pietismus, wie in solcher Gemeinde, sozusagen unter sich ist. Dem bewegten Leben der Kirche gegenüber nimmt der Pietismus namentlich, wenn ihm die frische Farbe des Kämpfens und Ringens verloren gegangen ist, in dem Frieden seiner Gemeinde auch den Charakter der Beschränktheit an, und es tritt auch die Gefar der Verknöcherung hervor. Die Gefar, daſs der festgefugten Sitte nicht die Tiefe der Sittlichkeit, den herkömmlichen Äußerungen des religiösen Geistes weniger als anderswo wirklich religiöses Leben entspreche, daſs ein Geist kleinlichen Richtens sich geltend mache und daneben ein Mangel an wirklich kritischem Salz sich religiös geberdenden Erscheinungen gegenüber, dürfte bei näherer Betrachtung auch in der Gemeinde Kornthal nicht vermieden werden und nicht ganz zu vermeiden sein, so erfreulich auch in ihrer Epigonenzeit der Zustand der Gemeinde abstechen mag gegen die gewönlichen Schäden unserer landeskirchlichen Gemeinden.

Litteratur: Geschichte und Veranlassung zu der Bitte des königlichen Notars und Burgermeisters Gottlieb Wilhelm Hoffmanns zu Leonberg um Erlaubnis zur Gründung und Anlegung religiöser Gemeinden unabhängig vom Consistorium, 1818 (one Angabe von Druckort und Verleger); Kapff, Die württembergischen Brüdergemeinden Kornthal und Wilhelmsdorf, ihre Geschichte, Einrichtung und Erziehungsanstalten, Kornthal 1839. Über die im Pietismus liegenden Voraussetzungen für die Gemeindebildung s. Grüneisen, Abriß einer Geschichte der religiösen Gemeinschaften Württembergs, Zeitschr. für histor. Theol., 1841; Dr. Palmer, Gemeinschaften und Sekten Württembergs, Vorlesungen, herausgegeben von Professor Dr. Jetter, Tübingen 1877. Vgl. dazu die Gemeinschaften und Sekten in Württemberg, Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung 1878, Nr. 20, 21, 22, 23. Über die Bedeutung Kornthals für die innere Mission s. meine Geschichte der inneren Mission in Württemberg, Hamburg 1879, S. 52—57. Von der Broschürenlitteratur bei Gelegenheit der Gründung der Gemeinde seien erwänt: Werner, Freimüthige Betrachtungen über die neue politisch-religiöse Gemeinde zu Württemberg 1819; Steudel, Ein Wort der Bruderliebe an und über die Gemeinschaften in Württemberg, Stuttgart 1820; Bahnmaier, Bruder Ulrich an die lieben Brüder der neuen Gemeinden in Württemberg, Stuttgart 1818; Chr. G. Barth, Über die Pietisten, mit besonderer Rücksicht auf die württembergischen und ihre neuesten Verhältnisse, Tüb. 1819; Derselbe, Hoffmännische Tropfen gegen die Glaubensohnmacht unserer Zeit, Tübingen 1820. **H. Schmidt.**

Kortholt, Christian, ein Kirchenhistoriker ersten Ranges unter den lutherischen Theologen vor Mosheim. Er ist geboren den 15. Jan. 1632 zu Borg auf der Insel Femern. Nachdem er auf der Schule zu Schleswig den Grund zu seinen Studien gelegt, die er auf den Universitäten Rostock, Jena, Leipzig und Wittenberg vollendete, wurde er 1662 Professor der griechischen Sprache zu Rostock, wo er auch den Doktorgrad in der Theologie erhielt. Später ward er von Herzog Christian Albrecht von Holstein-Gottorp als Professor der Theologie nach Kiel berufen und zum Prokanzler dieser neu gegründeten Universität ernannt (1666). Er starb den 31. März (1. April) 1694, nachdem er verschiedene an ihn ergangene

Rufe ausgeschlagen. Es ist weniger seine erst nach seinem Tode herausgegebene Kirchengeschichte (Hist. eccl. N. T., Lips. 1697), welche ihm den hohen Ruf in der gelehrten Welt verschafft hat; vielmehr verdankt er diesen einigen tüchtigen Monographieen, wie der über die ersten Christenverfolgungen (de persecutionibus ecclesiae primitivae sub imperatoribus ethnicis, Jen. 1660, 4°, Kilen. 1689) und über die schriftlichen Gegner des Christentums (Paganus obtrectator s. de calumniis gentilium, Lib. III, Kil. 1698, Lubec. 1703, 4°); auch war er einer der ersten protestantischen Theologen, welche den Baronius zu widerlegen suchten (Disquisitiones Anti-Baronianae, Kil. 1700, 1708 etc.). Ebenso bestritt er Belarmin (de canone s. scripturae, Rostoch. 1665). Dem damals auftauchenden Deismus setzte er seine Schrift de tribus impostoribus magnis entgegen, unter welchen er Cherbury, Hoppes und Spinoza meinte. In seiner theologisch-kirchlichen Richtung folgt er Spener, von dem er in jungen Jaren wirksame Anregung erhalten hatte. In Kiel war Frank eine zeitlang Haus- und Tischgenosse von Kortholt gewesen. Seine „wohlgemeinten Vorschläge" erschienen 1676, ein Jar nach dem Erscheinen der Spenerschen desideria. Sie beziehen sich, wie diese desideria, auf Verbesserung der kirchlichen Zustände. Im allgemeinen aber sind seine Arbeiten in der praktischen und Moraltheologie von weniger Belang. Er war einer der vier mit Spener befreundeten Theologen, welche dieser aufforderte, zu entscheiden, ob er den Ruf nach Dresden annehmen solle.

Ein vollständiges Verzeichnis seiner Schriften gibt die äußerst panegyrisch gehaltene Gedächtnisrede seines Eidams Lindemann in Pippings Memoria Theologorum nostra aetate clarissimorum, Lips. 1705, p. 571 sq. Vgl. auch Baile (Dictionnaire) und Iselin (hist. Wörterb.) Über sein Verdienst um die Kirchengeschichte Schröckh, 1, S. 173. **Hagenbach † (Herzog).**

Kränze, meist von Blumen und Zweigen, gelegentlich aber auch aus Silber und Gold, fanden im israelitischen Altertume mehrfache Anwendung, obwol nicht in der Ausdehnung wie etwa bei Griechen und spätern Römern. In den kanonischen Schriften A. T.'s werden solche weniger erwänt, mehr in den Apokryphen. Als ein sehr allgemeines und natürliches Symbol der Freude (3 Makk. 7, 16; Sir. 6, 31; 15, 6) kommen Kränze vor als Schmuck der Menschen beim Einzug und feierlichen Empfange von Fürsten und Feldherren, Judith 3, 8, denen man auch Kränze zuwarf und auf den Weg streute, ferner bei Siegesfeiern Judith 15, 13, wobei die Sieger selber bekränzt waren, Off. 6, 2; bei Gastmälern Ezech. 23, 42; Weish. 2, 8; vgl. Jes. 28, 1 ff.; bei Hochzeiten Hohesl. 3, 11; 3 Makk. 4. 8. Bei festlichen Anlässen wurden selbst Häuser, Tore, Tempel und Götzenbilder bekränzt, 1 Makk. 4, 57; ep. Jerem. V. 9; Joseph. B. J. 4, 4, 4, wie die heidnischen Opfertiere Apg. 14, 13, die Altäre und die Opfernden selbst, 2 Makk. 6, 7; Athen. 15, p. 674; Herod. I, 132. Daher ist der Ausdruck Kranz oder Krone ein sehr häufig vorkommendes Sinnbild ehrenvollen Schmuckes jeder Art, z. B. Hiob 19, 9; Spr. 12, 4; 14, 24; 16, 31; 17, 6; Jes. 62, 3; Ezech. 21, 31; 16, 12; Thren. 5, 16; Ps. 21, 4; 8, 6; 65, 12; 103, 4; Philipp 4, 1; 1 Thessal. 2, 19; Sir. 1, 11. 18; 25, 6. Ebenso häufig wird im N. T. mit Anspielung auf die hellenischen Wettkämpfe die Krone oder der Kranz der Gerechtigkeit oder des Lebens als Siegespreis des treuen Laufens, Kämpfens und Überwindens genannt, s. 1. Kor. 9, 25; Phil. 3, 14; 2 Tim. 4, 8; Jak. 1, 12; 1 Petr. 5, 4; Off. 2, 10; 3, 11; 4. 4. Vgl. einige ältere Monographieen über diesen Gegenstand in Ugolini, Thesaur. Vol. XXX; von neueren Winer im R.W.B. und Kamphausen in Riehms Handwörterb. S. 858 f. **Rüetschi.**

Krafft, Adam (auch Magister Adam, Adam von Fulda, Crato Fuldensis, Vegetius genannt), wurde 1493 zu Fulda als Son eines Bürgermeisters geboren. Er studirte seit 1512 in Erfurt, wo er sich dem Humanistenkreise anschloss, ward 1514 Baccalaureus und 1519 unter dem 2. Dekanat des Magister G. Spiringius zum Magister promovirt. Er hielt Vorlesungen unter anderem über Erasmus Lob der Narrheit und war an einer Schmähschrift gegen den Feind des Erasmus, Leus, warscheinlich auch an den epist. obsc. viror. beteiligt. Mit dem ihm innig befreundeten Joachim Camerarius wonte er der

Leipziger Disputation bei, wo er auch Melanchthon kennen lernte. In Erfurt war er mit Luther bekannt geworden. Nachdem er in Fulda nicht one Verfolgung das Evangelium verkündet, begab er sich nach Hersfeld. Hier lernte ihn Landgraf Philipp kennen und ernannte ihn zu seinem Hofprediger, 1526 zum Superintendenten und 1527 zum Professor der Theologie. Auf der Synode zu Homberg war er zugegen und verfaßte 1527 die Marburger Kirchenordnung, wonte dem Religionsgespräch zu Marburg, dem Konvent zu Schmalkalden, dem Fürstentage zu Naumburg und den Synoden in Hessen bei. An der Reformation in Göttingen, Höxter, Frankfurt a. M., der Grafschaft Wittgenstein, den gemeinen Landen an der Lahn u. s. w. nahm er tätigen Anteil. Die Bekehrung der hessischen Widertäufer und die Verhandlung mit Theobald Thamer (s. den Art.) war Krafft in die Hand gegeben. Außerdem hat er das Marburger Gesangbuch verfaßt, wie er denn überhaupt als Reformator von Hessen das Haupt der hessischen Geistlichkeit war. Er starb am 9. September 1558 an der Wassersucht.

Litteratur: Strieder, Hessische Gelehrtengeschichte, II. Bd., S. 381; Ranke, Marburger Gesangbuch von 1549, Marburg 1862; Christliche ordnung, wie es zu Marpurg und Hessen mit Tauffen, Sacramentreichen vnd mit Beten nach der predigt gehalten wird, 1527, herausgegeben von H. Hochhuth; Derselbe, die Bedeutung der Marburger Kirchenordnung von 1527, Kassel 1879. Demnächst wird auch eine Monographie über Krafft erscheinen von **H. Hochhuth.**

Krafft (Johann Christian Gottlob Ludwig). Die in dem 3. und 4. Dezennium dieses Jarhunderts geschehene Erneuerung der lutherischen Kirche in Bayern aus dem tiefsten Verfall, in welchen der vulgärste Rationalismus sie gebracht hatte, knüpft sie vorzugsweise an die Person des reformirten Pfarrers und Professors Dr. Krafft, sodass man ihn den Regenerator der protestantischen Kirche Bayerns nennen muss. Der Erlanger Professor J. Chr. K. von Hofmann, bekanntlich jarzehnte lang eine Hauptzierde der Erlanger theologischen Fakultät, hat es öffentlich und privatim widerholt bezeugt, dass Krafft sein geistlicher Vater gewesen sei, dem er nächst Gott das Beste verdanke, was ein Mensch dem andern geben könne. Der berühmte Rechtslehrer Dr. Stahl sagt in einer Rede auf der Generalsynode zu Berlin 1846, worin er Krafft mit Spener, Wilberforce, Harms zusammenstellt: „der Mann, der in meinem Vaterland (Bayern) die Kirche auferbaute, der apostolischste Mann, der mir in meinem Leben begegnete, der Pfarrer Krafft, war ein strenger Bekenner des reformirten Lehrbegriffs. Ob er den Heidelberger Katechismus in der Tasche herumgetragen, gleichwie der Rezensent Kleists Frühling, das weiß ich nicht (bezieht sich auf die Äußerung eines Vorredners); aber das weiß ich, dass er einen Frühling aufblühen machte im ganzen Lande, dessen Früchte für die Ewigkeit reifen werden.“ Noch näher charakterisirt ihn Stahl in der Augsb. Allg. Zeitung vom 5. Febr. 1846: „In Erlangen wirkte damals der Pfarrer Krafft, ein Mann, wie er sich in unserer Zeit und zu allen Zeiten selten findet. Ohne besondere geistige Gaben und wissenschaftliche Auszeichnung, namentlich one große Beweglichkeit und Gewandtheit der Gedanken, aber von großer Stärke und Energie des Willens, von schlichtem Glauben an das Wort Gottes und von einer völligen, sein ganzes Wesen verklärenden Hingebung an dasselbe, ja Identifizirung mit demselben — ein warhaft apostolischer Charakter — wurde er für die protestantische Landeskirche Bayerns jener Sauerteig des Evangeliums, der den ganzen Teig durchsäuert.“ — Krafft war, wie Prof. Dr. Thomasius in seiner Gedächtnisrede ihm nachrühmt, ein treuer Zeuge der göttlichen Warheit, nicht bloß durch Wort und Rede, sondern durch seine ganze Persönlichkeit, ja durch sie zuerst. Gesinnung und Wort durchdrangen sich lebendig in ihm und die äußere Bezeugung war nur der treue und warhafte Ausdruck des Innern. „Es lag ein Ernst über seiner Persönlichkeit ausgebreitet, dem mans wol anmerkte, daß er aus einem in Gott verborgenen Leben stammte, gepaart mit jener stillen und sichern Ruhe, die ihres Weges und Zieles gewiss ist. Dabei tiefe Gottesfurcht und die Liebe, die nicht das Ihre sucht, Entschiedenheit des Charakters, Gewissenhaftigkeit im Kleinen und

aufopfernde Treue im Amt. Seine persönliche Erscheinung war eine stille Predigt von der Kraft Gottes, die in ihm wonte". Beides aber, jener Ernst und jene Ruhe hatten ihren Grund in seinem festen Glauben an Gottes Wort in der Schrift, in der erwogenen Überzeugung, daſs die hl. Schrift vom Anfang bis zum Ende Werk des heil. Geistes, Inbegriff des ganzen Rates Gottes zu unserer Seligkeit sei. Diese Überzeugung, nachdem sie ihm auf dem Wege seiner Lebensfürung unter langen und schweren inneren Kämpfen, aber noch größeren Erfarungen allmählich zu voller Klarheit aufgegangen war, ist fortan die Seele seines Lebens und der Angelpunkt seiner ganzen Theologie gewesen. Er war ein Schrifttheologe im vollsten Sinne des Worts, Schriftforschung, Schriftauslegung, Schriftverteidigung war ihm Lebensaufgabe, in der Schrift gegründete Theologen zu bilden, sein Ziel. Vom Jare 1818, wo er Professor in Erlangen wurde, bis zum Jare 1824 war der Eingang, den er fand, nur gering, aber mit dem Jare 1824 begann für ihn eine Zeit umfassender Einwirkung und sie dauerte in ihrer vollen Blüte über ein Jarzehnt, solange nämlich, bis neben ihm gläubige Dozenten, meist seine Schüler, in Erlangen auftraten. Vor einem großen Auditorium las er Pastoraltheologie, Dogmatik, neuteſtamentlche Exegese, und als besonderes Verdienst muſs hervorgehoben werden, daſs er der erste deutsche Professor war, der ein Kollegium über Missionsgeschichte las, und zwar im Wintersemester 1825/26. Wie Krafft auf dem Katheder zugleich Seelsorger und Prediger war, so war er auf der Kanzel zugleich Lehrer. Dazu machte ihn eingehende Textentwicklung und gründliche Schriftauslegung. Seine Person und sein Haus war der Mittelpunkt der verschiedensten Tätigkeiten fürs Reich Gottes (Bibel- und Missionssache) in damaliger Zeit, wo die Kirche fast kein Lebenszeichen von sich gab. Er hat 1824 ein Rettungshaus gestiftet (der Entstehungszeit nach das vierte oder fünfte in Deutschland) und innere Mission getrieben, lange ehe dieser Name aufkam. Mit vielen gläubigen Christen nah und fern stand er in Verbindung, die in wichtigen Angelegenheiten seinen Rat begehrten und sein Urteil einholten, oder an seinem Glauben sich erquickten.

Geboren war Krafft den 12. Dezember 1784 zu Duisburg, wo sein Vater als Prediger wirkte. Schon im Jare 1798 verlor er seinen Vater und nun kam bei den schweren Kriegszeiten eine Zeit der Not über das verwaiste Haus, in welchem aber die treffliche Mutter ihren Kindern als leuchtendes Exempel des Glaubens vor Augen stand. Krafft studirte in Duisburg, dessen Lehrer aber leider im Dienst des Unglaubens standen. Allein so sehr diese Richtung seinen scharf denkenden Geist mit Vorurteilen gegen Gottes Wort und Offenbarung erfüllte, so ließ doch das Beispiel gläubiger Menschen ihn nie dazu kommen, in den Grundsätzen des Unglaubens Ruhe zu finden. In seiner Kandidatenzeit war er fünf Jare lang Hauslehrer in Frankfurt a. M. bei der trefflichen Familie de Neufville, und dieser Aufenthalt gereichte ihm vielfach zur Förderung, one jedoch seinen inneren Zwiespalt ganz zu heben. Im Oktober 1808 wurde er Pfarrer an der reformirten Gemeinde zu Weeze bei Cleve und trat im Februar 1811 in den Ehestand mit der Predigerstochter Wilhelmine, geb. Neumann aus Cleve. In den ersten Jaren seines Ehestandes hatte er noch hinsichtlich der großen Tatsachen des Evangeliums mit Zweifeln zu kämpfen, die seinen Geist quälten und keine Freudigkeit zu seinem Predigerberuf bei ihm aufkommen ließen. Indessen forschte er unter Gebet immer fleißiger in der Schrift und immer mehr fielen die Schuppen von seinen Augen. Als er 1817 zum Prediger der deutsch-reformirten Gemeinde in Erlangen berufen wurde (Professor an der dortigen Universität wurde er 1818), hatte er bereits den Standpunkt eines bibelgläubigen Supranaturalismus errungen und freute sich, in der Universitätsstadt bessere Gelegenheit zu bekommen, seine Dogmatik zu schreiben, eine Arbeit, die er als seine Lebensaufgabe ansah, und auch insofern gelöst hat, als er mehrmals vor einem großen Auditorium Dogmatik las und ein beinahe druckfertiges Manuskript hinterlassen hat. Die letzte Krisis, die er in seinem Leben durchzumachen hatte, „seine Bekehrung", datirt er selbst vom Frühjar 1821. Als er diesen Vorgang seinem Bruder Gottlob (weiland Pfarrer in Köln) gemeldet hatte, antwortete letzterer: „Ich anete wol aus deinem

längeren Schweigen, daſs eine besondere Bewegung in deinem Inneren vorgehe: das Verstummen des Zacharias, bis er mit einem Lobgesang den Mund öffnete". — 1833 nahm ihm der Herr seine ausgezeichnete Lebensgefärtin, die ihm namentlich bei seiner Tätigkeit für innere Mission (z. B. Gründung der Armentöchteranstalt) treulich zur Seite gestanden hatte. Nach einem zwölfjärigen Witwerstand erlag er selbst einer dreimonatlichen Krankheit am 15. Mai 1845 im 61. Lebensjare. Geschrieben hat Krafft, außer einer Abhandlung de servo et libero arbitrio, Nürnberg 1818, sieben Predigten über Jes. 53 und vier Predigten über 1 Kor. 1, 30, endlich einen Jargang Predigten über freie Texte (Erlang. bei Heyder 1828, 1832, 1845). Nach seinem Tode ist erschienen: Chronologie und Harmonie der vier Evangelien, herausgegeben von Dr. Burger, Erlangen bei Heyder 1848. Zur Litteratur vgl. Thomasius, Das Widererwachen des evang. Lebens in der luth. Kirche Bayerns, Erlang. 1867, S. 171 ff.; Pfarrer Händchen, Einiges aus dem Leben J. Chr. G. L. Krafft's in der Reformirten Kirchenzeitung von 1868, S. 193 ff. **K. Goebel.**

Krain, Erzbischof Andreas von, eine seltsame Erscheinung unter den Vorläufern der Reformation; doch tut man dem Manne zuviel Ehre an, wenn man ihn zu diesen Vorläufern zält. Von seiner frühern Geschichte ist nicht viel bekannt. Er war ein Slavonier von Geburt und Dominikanermönch. Der Gunst Kaiser Friedrichs III. mochte er es verdanken, daſs er auf den erzbischöflichen Stul des Krainerlandes, dessen Residenz Laibach (Aemona) war, erhoben wurde. Er nannte sich auch Kardinal mit dem Titel San Sisto. Dieser Prälat kam vorgeblich als kaiserlicher Abgeordneter im Februar 1482 über die Alpen nach der Schweiz und trug sich mit dem Gedanken, in Basel widerum ein allgemeines Konzil der Christenheit zu versammeln. Er meldete sich, mit Empfehlungsbriefen von Bern, bei dem Rate von Basel, und nachdem er eine feierliche Rede im Münster gehalten, worin er bereits seinem Unwillen über den Papst Sixtus IV. Luft machte, schlug er den 21. Juli desselben Jares an den Kirchtüren des Münsters eine Appellation (Invektive) gegen den Papst an, die mit einer Aufforderung zum Konzil endete. Er wurde endlich auf Andringen des Papstes, der den Bann über ihn aussprach, und des Kaisers nach längern Verhandlungen, wobei das Interdikt über Basel erging, durch die Obrigkeit gefangen gesetzt und starb den 13. November 1484 im dortigen Stadtgefängnis, indem er nach aller Warscheinlichkeit sich selbst erhenkte. Sein Tod wurde längere Zeit verheimlicht. Der Leichnam des Gehenkten wurde in ein Faſs gesteckt und in den Rhein geworfen. Ein aufgenagelter Zettel erhielt das über ihn ergangene Urteil. Sein eigener Geheimschreiber Peter Numagen von Trier hielt ihn für verrückt (cerebro laesus). Vgl. dessen Gesta Archiepiscopi Craynensis in J. H. Hottingeri, Hist. eccles. N. T. Saec. XV, p. 403—412; Wurstisen, Basler Chronik, Buch VI., Kap. 14; Ochs, Geschichte von Basel, IV, S. 383 ff., S. 405, und Jac. Burckhardt, Erzb. Andreas von Krain und der letzte Concilsversuch in Basel (Mitteilungen der historischen Gesellschaft in Basel, neue Folge, 1852). **Hagenbach †.**

Krankenkommunion, s. Hauskommunion Bd. V, S. 649.

Krankheiten der Israeliten in Palästina. Die Israeliten waren in ihrem der Gesundheit nach Lage und Klima zuträglichen Heimatlande keiner endemischen Krankheit, wie in Ägypten (5 Mos. 28, 60) solche herrschten, unterworfen. Epidemieen, als außerordentliche, göttliche Strafgerichte erwänt, hielten nie lang an. Auch wärend des Aufenthalts in der außerhalb des Bereichs der Nilüberschwemmung gelegenen ägypt. Provinz Gosen waren sie eher vor den „Seuchen Ägyptens" gesichert. Selbst der Aussatz kann nicht endemisch in Palästina und unter Israel genannt werden, auch hatte er einen mildern Charakter und kommt nur sporadisch vor (2 Kön. 5, 1. 27; 7, 3 ff., 15, 5; vgl. 2 Chron. 26, 19 ff.; Matth. 8, 2; 10, 8; 11, 5; 26, 6 u. ö.). Hensler, vom abendl. Auss. S. 195 sagt, Moses schweige von den schwereren (ägypt.) Aussatzformen s. Saalschütz, Archäol. I, 45, mos. Recht I, 217 ff. Noch Tacitus (Hist. V, 6: corpora hominum sa-

lubria et ferentia laborum) legt ein Zeugnis für den günstigen Gesundheitsstand der Paläſtinenſer ab. Es iſt nicht nur Folge der einfacheren Lebensweiſe, ſondern auch der im Vergleich mit angrenzenden Ländern günſtigeren klimat. Beſchaffenheit des Landes (Wellſted R. I, 215 ff.). Als leichtere Epidemieen kommen im Sommer Ruranfälle, im Frühling und Herbſt Fieber vor (Lüdecke, Beſchr. des türk. Reichs, S. 60). Im Sommer verlaufen ſie auf den Gebirgen ſchwerer und raſcher, im Winter in den Ebenen und Städten. Die Diſtrikte des Wechſelfiebers (Tertiantyphus in Arabien und Syrien häufig) ſind die Niederungen und Gebirgstäler, auch Stellen, wo die letzten Zweige von Bächen verſumpfen. März und Oktober ſind beſonders gefürchtet (Pruner, Krankh. des Or., S. 87. 358 ff.). Überhaupt herrſchen meiſt ſchnell vorübergehende, akute Krankheiten. Auch Augenentzündungen ſind nach Pruner (S. 432 ff., 456 f.) in Syrien und Ägypten häufig, infolge teils der Hitze und der dadurch verurſachten Hyperämie des Gehirns, teils der Seeluft und des nächtlichen Thaues, auch des Flugſands; ſie haben vielfach völlige Erblindung zur Folge (3 Moſ. 19, 14; 5 Moſ. 27, 18; Matth. 4, 27, 12, 22. 20, 30; 21, 14; Joh. 5, 3). Anderer Art war nicht nur die Blindheit des Tobias (Folge einer durch den ſcharfen Koth entſtandenen Entzündung der Hornhaut, wogegen jetzt noch als Heilmittel Galle angewendet werden ſoll 2, 11; 11, 13, ſ. Friedreich I, 250 f.; Fritzſche zu Tob. 2, 10), ſondern auch die Blindheit des Blindgeborenen Joh. 9, die Blindheit des Saulus Apg. 9 und des Bar Jehu 13, 11. Unter den chroniſchen Krankheiten ſoll das Klima beſonders Leberleiden, Hypochondrie und Hyſterie begünſtigen (Joſt, Geſch. d. Iſr., I, 12). Auch Gicht und Rheumatismen ſind in Syrien häufig; aber, wie ſich dieſelbe Erſcheinung in anderen Gegenden der Erde widerholt, ſo iſt auch hier providentiell das Heilmittel in die Nähe des Übels gerückt — man denke an den von Gichtkranken umlagerten Bethesdateich (Joh. 5, 2), an die Thermen und Schwefelquellen bei Tiberias, Gadara und Kallirhoë (im O. des toten Meeres).

Die in der Bibel erwänten einzelnen Krankheitsfälle laſſen ſich wegen der unbeſtimmten Beſchreibung und der zum Teil widerſprechenden Anſichten der Ärzte, die darüber geſchrieben, nicht durchaus mit Sicherheit in das noſologiſche Fachwerk einreihen. Auch verändern ſich die Krankheitsformen im Laufe der Jarhunderte. Außer den ſchon genannten Krankheiten finden wir erwänt 1) die Schwindſucht, die erſte der Krankheiten, welche 3 Moſ. 26, 16; 5 Moſ. 28, 22 (Luth. Schwulſt) als Strafe des Ungehorſams gedroht wird, begreifend allerlei Formen des hektiſchen Fiebers, das mit ſeinem Bruder, dem typhöſen Fieber in ſeinen verſchiedenen Formen (Petechialtyphus, gelbes Fieber, Bubonenpeſt) jederzeit und überall am verheerendſten gewirkt hat. Das hebr. שַׁחֶפֶת (arab. سُعَاف phthisis) und רָזוֹן (Jeſ. 10, 16) vielleicht auch דַּק (3. Moſ. 21, 20) bedeutet Magerkeit, Dünnſein, Folge einer die Ernärung hindernden Schwäche der Aſſimilations- und Sekretionsorgane und des Nervenſyſtems. Körperliches Ungedeihen iſt angemeſſene Strafe für den Misbrauch der leiblichen Segnungen Gottes (3 Moſ. 26, 4). Über das Vorkommen der Lungentuberkeln unter den jetzigen orientaliſchen Juden und die Lungenleiden auf dem Libanon ſ. Pruner S. 337 ff., 201. Eine fieberloſe örtliche Atrophie oder Schwindſucht (Schweine) iſt die *χεὶρ ξηρά* Matth. 12, 10; Mr. 3, 1; Luk. 6, 6 f., mangelhafte Ernärung und Aufhören der Bewegungsfähigkeit des Glieds, das, wenn das Nervenleben daraus verſchwunden iſt, unrettbar abſtirbt. Schultheß (Henke, Muſ. III, 24) hält im Intereſſe der Wunderſcheu die *χ. ξηρά* für eine heilbare rheumatiſche Lämung. 2) Das Fieber 3 Moſ. 26, 16, קַדַּחַת (r. קדח entzünden LXX *ἴκτερος* Gelbſucht) vgl. 5 Moſ. 28, 22, wo damit verbunden iſt דַּלֶּקֶת (r. דלק brennen LXX *ῥῖγος*, Fieberfroſt) und חַרְחֻר (r. חרר glühen LXX *ἐρεθισμός*). Ob dieſe 3 Ausdrücke, die im Begriff der Hitze miteinander übereinkommen, verſchiedene Spezies von Fiebern bezeichnen, entzündliche, gaſtriſche und gaſtriſch-nervöſe Wechſelfieber, wie ſie in heißen Ländern häufig ſind (3 Jare dauerndes des Alexander Jannai

Jos. Alt. 13, 15. 5), sowie die leicht daraus entstehenden bösartigen Fieber (febris perniciosa, Typhus), oder ob unter dem einen oder andern eine andere Krankheit zu verstehen sei (Winer חַרְחֻר = Steckfluss קַדַּחַת = Brand), lässt sich schwer entscheiden (vgl. Reusselius, De pestil., Deut. 28, 22, Jena 1684). Hitzige Seuchen überhaupt bezeichnet רֶשֶׁף, Glut, 5 Mos. 32, 24, wo es mit קֶטֶב מְרִירִי, und Hab. 3, 5, wo es mit דֶּבֶר parallel steht. Welcher Art das *πυρετὸς μέγας* der Schwieger Petri (Matth. 8, 14 f.; Luk. 4, 39) war, das Jesus durch unmittelbare Berürung plötzlich heilte, und das im höchsten Stadium stehende des Sons des Königischen (Joh. 4—46 ff. *ἤμελλε γὰρ ἀποθνήσκειν*) lässt sich nicht bestimmen. Wer die Heilung der Schwieger Petri durch psychische Einwirkung oder Lebensmagnetismus erklärt, hält das Fieber für Wechselfieber, weil diese je und je durch psychische Einflüsse geheilt werden s. Paulus, Exeg. Handb., I, 443; Friedr., z. Bibel, I, 274. Bei dem Vater des Publius (Apg. 28, 8) war die Rur, die oft bei alten Leuten aus Altersschwäche chronisch wird, Hauptkrankheit, das Fieber nur sympathisches Leiden des Gefäßsystems. 3) Die gefürchtetste akute Krankheit des Gefäßsystems ist die in Palästina hie und da (nach der hl. Schrift als göttliches Strafgericht) epidemische, in Ägypten, wie es scheint, schon in alter Zeit (Plin. h. n. 3, 4; Oros. hist. 4, 11; Athen. 2, 4; Cypr. de mort. pag. p. 485; Volney, R. I, 195 u. s. w.) endemische orientalische Pest, auch Bubonenpest (3 Mos. 26, 25; 4 Mos. 14, 12; 5 Mos. 28, 21. 27. 60; 2 Sam. 24, 13. 15; 1 Kön. 8, 37; Jer. 14, 12; 21, 6 ff.; 24, 10; 44, 13; Hes. 5, 12; 7, 15; 14, 19; Am. 4, 10; Matth. 24, 7; Luk. 21, 11 *λοιμός*), so genannt von ihrem charakteristischen Symptom, den oft hünereigroßen Pestgeschwüren, Bubonen der Leistengegend, daher bei Paul Warnfried morbus inguinarius (*βουβών*, *βομβών*, Drüsen neben der Scham und Geschwulst derselben, ob mit dem chald. בְּעָבַע, aufschwellen, dem kopt. bebe verwandt, ließe sich fragen; übrigens bezeichnet weder אֲבַעְבֻּעֹת, 2 Mos. 9, 9 f., noch שְׁחִין, noch עֳפָלִים 5 Mos. 28, 27; 1 Sam. 5, 6 speziell Pestgeschwüre). Auch unter den Achseln, Kniekehlen, am Hals, besonders auf der linken Seite, brechen diese Bubonen hervor. Der hebr. Name דֶּבֶר für Pest bezeichnet sie als das *κ. ἐξ.* Verderbliche, Wegraffende; das poët. Synon. קֶטֶב, tötlicher Schlag (5 Mos. 32, 24; Ps. 91, 6; Hos. 13, 14) deutet auf das Fulminante des Anfalls, da auf der Höhe der Epidemie die Menschen oft plötzlich, one sichtbare Pestbeulen, tot niederfallen und der von der Pest Befallene ein dem elektrischen Schlag änliches Gefül hat. Ob auch מָוֶת in diesem speziellen Sinne gebräuchlich war, wie *θάνατος* in LXX und Apok. 6, 8; 18, 8 und der schwarze Tod im Mittelalter (Lengerke), erhellt nicht aus Hiob 27, 15; Jer. 15, 2; 18, 21. Die Bubonenpest ist eine durch Miasma sich fortpflanzende Blutvergiftungskrankheit, die für das Nilland charakteristische Form des über die Erde verbreiteten typhösen Krankheitsprozesses, wie der Petechialtyphus die in Südeuropa autochthone Typhusform ist (Pfeufer, Beitr. z. Gesch. d. Petechialtyphus, Bamb. 1831). Sie wütet besonders häufig im feuchtheißen, volkreichen Delta. In niederen, am Ufer des Meeres und größerer Flüsse gelegenen Gegenden erzeugen sich leicht Lymphkrankheiten als endemische oder epidemische. Nirgends aber spielt das Lymphsystem eine so wichtige Rolle im menschlichen Organismus, wie in Ägypten. Die innigen Beziehungen desselben zu allen Lebensprozessen, besonders den krankhaften *), sind deutlich durch die ganze Bevölkerung ausgesprochen (Pru-

---

*) Hierher gehören auch die verschiedenen Aussatzformen und andere Drüsenanschwellungen, z. B. die sechste Plage Ägyptens (2 Mos. 9, 9), schwerlich das mit dem Wachsen des Nils sich einstellende, von Einigen der Hitze, von Anderen dem Wasser zugeschriebene Eczema rubrum, Nilhitze, Nilkörner (Knobel, Exod. S. 78, vgl. Volney, R. I, 192; Sonnini II, 434; Seetzen III, 204 ff., 377; Rußegger I, 247; Berggren II, 121; Niebuhr I, 131 u. and.), sondern der zur fünften Plage in ätiologischer Beziehung stehende anthrax, ein schwarzes Brandgeschwür (*ἕλκος* und *φλυκτὶς ἀναζέουσα* LXX), dessen Vorkommen häufig

ner a. a. O. S. 320). Große Hitze zerstört das Miasma, weßhalb die Pest Assuan nie überschreitet und in Ägypten beim Eintritt der größten Hitze nachläßt. Nach Plinius hängt sie mit der Nilüberschwemmung zusammen, wenn auf starke Überschwemmungen und Regen schnell Hitze (17—22° R.) und Verdampfung des getränkten Bodens eintritt und das Miasma fördert. Vom März bis Mai wütet sie in Ägypten am meisten (Pruner a. a. O. S. 86). In Konstantinopel, wo sie im J. 543 erstmals erschienen sein und auf ihrer Höhe täglich 5—10,000 Menschen weggerafft haben soll, erreichte sie im August den Höhegrad, so auch in Smyrna und in der westeuropäischen Pestzeit vom Jare 1555—1574 (Häser, Gesch. d. Med., S. 486); Pruner a. a. O. S. 392 ff. unterscheidet bei dieser unter mannigfaltigen, wandelbaren Formen auftretenden Krankheit zwei Hauptformen, deren eine sich der febris perniciosa, die andere dem Typhus im Verlauf nähert. Gewönliche Vorläufer sind Schwindel, eingenommener Kopf, welke Gesichtszüge mit mattem, unstätem Blick, große Schwäche und Niedergeschlagenheit, Schlaf- und Appetitlosigkeit. Dann Ziehen und Reißen in den Gliedern, im Rücken, an den Drüsenherden. One weitere Symptome, one Reaktion erfolgt oft schnell der Tod (Ps. 91, 6) oder tritt plötzlich nach kurzem Frösteln und folgender brennender Hitze, Kopfschmerz und Schwindel ein, Angst, besonders am Vorabend der exanthematischen Ausbrüche, wankender Gang, Schlafsucht, stierer Blick, tränende, oft blutrote Augen, Irrereden, Sehnenhüpfen, Herausstrecken der Zunge, ungeheurer Durst, Stammeln und Schwerhörigkeit, Anfänge von Bubonen, die wider plötzlich einsinken und andere schwache Reaktionsversuche, als Karbunkeln an unbeharten Teilen und Petechien, hell- und dunkelrothe, bläulich-braune Flecken und Striemen über den ganzen Leib; Tod oft vor Ende des zweiten Tags. Die meisten Sterbefälle sind zwischen dem dritten und sechsten Tage, wenige nach dem achten. Nehmen die allgemeinen Symptome, von denen die am meisten charakteristischen, von febris perniciosa und Typhus unterscheidenden der Schwindel, die Angst, der Ausdruck des Auges sind, zwischen dem 5. und 11. Tage in dem Maße ab, als eine stufenweise Entwickelung oder allmähliches Rückschreiten der örtlichen Ausbrüche, Bubonen und Karbunkeln, durch die das zersetzte Blut sein krankhaftes Produkt auszustoßen sucht, in normalen Gang kommt, so ist Hoffnung auf Genesung. Rückfälle sind selten tötlich. Zu den Reaktionssymptomen der Nervensphäre gehört Erbrechen, ausnahmsweise ein kritischer Schweiß. Reaktionssymptome des Blutes sind Bubonen und die seltener vorkommenden, besonders an Beinen und im Nacken erscheinenden Karbunkeln; Petechien dagegen sind ein bedenkliches Symptom der Blutentmischung und Gefäßlämung. Auch Diarrhöe ist Symptom beginnender Auflösung. One Bubonen genesет man nicht leicht; aber auch wenn sie normalen Verlauf haben, kann entweder durch deren Vereiterung nach innen oder durch äußeren Brand Gefar eintreten. Die schlimmsten sind am Hals, sofern sie fast nie zur Eiterung kommen und oft schon durch Druck auf die Luftröre töten (Jes. 38, 14. 21?). Überhaupt ist es etwas misslіches um die Prognose bei einem Übel, „dessen Gesetz es ist, keine Regel zu haben, das die personifizirte Treulosigkeit, Heimtücke und Bösartigkeit schon im gewönlichen Sprachgebrauch bezeichnet" (Pruner S. 415). — Das מְשָׂרֵף Am. 6, 10 deutet auf Verbrennen der Leichen, der Pestmiasmas wegen, hin. Die Quarantäne ist eine Vorkehr späterer Zeit. Gesundheitspolizeiliche Maßregeln des Talmud s. tr. Taan. 3, 4, vgl. Michael. Mos. Recht, IV, § 213. Ob die Plage, womit die Philister 1 Sam. 5, 6 ff. geschlagen wurden, die Pest war, darüber ließe sich streiten. Thenius und Meier, Wurzelw., halten sie dafür. Andere für Feigwarzen, mariscae, oder Bisse

---

nach Viehseuchen, besonders dem Milzbrand des Rindviehs (2 Mos. 9, 3) beobachtet wird, woran auch der Name ἄνθραξ erinnern möchte und das sinnbildliche Sprengen von Ofenruß. Nach Hahn, variolarum antiq., Brigae 1733, sowie nach Häser, Geschichte d. Medic., II, S. 24, ist es zusammenfließende Variola, vgl. Philo, Vita Mos. I, C. 22. Alle diese endemischen Krankheiten Ägyptens faßt das כָּל־מַדְוֵה מִצְרַיִם 5 Mos. 7, 15; 28, 60; 2 Mos. 15, 26 zusammen.

der Solpuga fatalis (Häser, Hist.-path. Unters., I, 19; Friedreich I, 245; Eichhorn, Bibl. VI, 407 ff.; Kanne, Goldene Aerse, Nürnberg 1820) oder Hämorrhoidalknoten, oder nach Josephus Alt. 6, 11; bell. jud. 5, 9. 19; Ewald, Isr. Gesch., II, 126 δυσεντερία, rote Rur. Wenn es v. 12 heißt: die Männer, die nicht starben, wurden mit Beulen geschlagen, so spricht das für die Pest, die nur heilbar ist, wenn der Krankheitsstoff in Bubonen ausbricht; auch שְׁחֹר v. 9 deutet auf schnell hervorbrechende Geschwüre; zudem fürchteten die Ekroniten v. 10 Ansteckung. Endlich sprechen die Mäuse 1 Sam. 6, 4 ff. für die Pest; diese bedeuten als Pest der Felder in den ägypt. Hieroglyphen die Pest, was auch die Sage bei Herod. II, 241 veranlaſst haben kann, daſs ein Heer von Feldmäusen die Köcher, Schildriemen, Bogensehnen der Assyrer zerfressen und so die Wehrlosen in die Flucht gejagt habe. Die Pest wäre demnach der Würgengel 2 Kön. 19, 35 gewesen. Ob aber שְׁחִין des Hiskias (2 Kön. 20, 7; Jes. 38, 21) eine Pestbeule war oder bloß eine Karbunkel, ist zweifelhaft. Immerhin kommen nach Aufhören einer Epidemie noch sporadisch leicht heilbare Bubonen vor; arabische Ärzte erweichen die Beule und fördern den Eiterungsprozeſs jetzt noch durch Auflegung von Feigen.

Von anderen akuten Krankheiten des Gefäßsystems ist noch zu nennen der Sonnenstich, מַכַּת שֶׁמֶשׁ (Ps. 121, 6), von welchem der Sunamitin Son (2 Kön. 2, 19), Judiths Gatte (Jud. 8, 3) auf dem Feld bei der Ernte und Jonas bei Ninive (Jon. 4, 8) getroffen wurden. In Jericho soll er öfters vorkommen (Robins. II, 526; Buhle, Calendar. p. 40). Hat der Sonnenstich nicht bloß Gesicht und Handrücken (erythema), sondern das Gehirn getroffen, so tritt der Tod infolge von Hyperämie und Entzündung der Gehirnhäute in den meisten Fällen zwischen dem 3. und 7. Tage ein (Pruner S. 118. 297 f.). Auch wer davon geneset, hat lange an Kopfweh und Schwäche des Kopfs zu leiden; manchmal ist Narrheit Folge davon. Bewoner heißer Länder, die nicht sehr dickes Har haben, pflegen daher den Kopf sorgfältig zu bedecken.

Von den chronischen Krankheiten des Gefäßsystems sind namentlich zu merken die mit dem Geschlechtsleben zusammenhängenden krankhaften Profluvien (זוֹב von זוּב, fließen, 3 Mos. 15, 2. 25). Sie sind, wie der Aussatz, ein Gegenstand der levitischen Gesetzgebung (s. d. Art. Reinigungen), wol darum weil wie zwar alles leibliche Kranksein Sinnbild und Verleiblichung der Krankheit des innern Menschen ist, doch alles mit dem Geschlechtsleben, mit Zeugung und Geburt Zusammenhängende in näherem Zusammenhang steht mit der Erbsünde als der Sündenquelle, wie der Aussatz mit dem Sündensold, dem Tod; daher selbst die normalen Funktionen des Geschlechtslebens verunreinigten (3 Mos. 15, 18, vgl. Ps. 51, 7. 1). Was den Schleimfluſs betrifft (3 Mos. 15, 1—15, vgl. 22, 4; 4 Mos. 5, 2; 2 Sam. 3, 29), so ist jedenfalls an fließende und stockende Hämorrhoiden nicht zu denken (Beyer, De haemorrh. ex lege. Mos. impuris, Lips. 1792), denn das בָּשָׂר, aus dem das profluvium kommt, ist hier entschieden das Geschlechtsglied (vgl. tr. Sab. und dazu Maim. 2, 2; Philo, Opp. I, 88; Jos. bell. jud. 5, 5. 6; 6, 13). Jedoch ists nicht gonorrhoea benigna, unwillkürliches Ausfließen des Samens infolge der Schwächung des Organs (Richter, Spez. Therap., IV, II. 551), weil dann Verstopfung des Flusses (v. 3) Heilung desselben wäre, und nicht status impuritatis. Andere (wie Michael. Or. bibl. XXII, 1 sqq., mos. Recht IV, 282; Hebenstreit, De cura san. publ. II, 15 sq.; Hensler, Gesch. der Lustseuche, S. 211. 315; Rosenbaum, Lustseuche im Alterth., Halle S. 310; Häser, Hist.-path. Unters., I, 184 f.; Friedreich I, 237 ff.) denken an gonorrhoea virulenta, welche aber schwerlich vor Entstehung der lues venerea (15. Jarh.) vorkam. In 4 Mos. 25, 1 ff., vgl. Jos. 22, 17, wollen zwar Einige die erste Spur der Syphilis finden, und meinen, der Befehl 3 Mos. 15, 5 und 4 Mos. 25, 5 habe die Absicht, die Gefar der Ansteckung gründlich zu beseitigen (Sickler, Diss. ad histor. luis vener., Jen. 1797; Augusti, Theol. B., I, 13; Rosenbaum a. a. O. S. 75; Patze, Über Bordelle, Leipzig 1845, S. 13). Allein

Monaten bis zwei Jaren wider vergeht, änlich der unter unserem Landvolke bei mangelhafter Hautkultur häufig vorkommenden Schuppenflechte. Außerdem werden noch als Formen chronischer Hautausschläge genannt יַלֶּפֶת LXX λειχήν Vulg. impetigo. Luth. schabicht 3 Mos. 21, 20, eine juckende Flechte, die wie גָּרָב, Krätze oder Raude zum Priestertum untüchtig macht. Beiderlei Krankheiten kommen auch bei Tieren vor und machen sie zum Opfer untauglich (3 Mos. 22, 22). Neben גָּרָב steht 5 Mos. 28, 27 חֶרֶס, beides Arten von Krätze oder Raude, deren es in Syrien und Ägypten (Pruner a. a. O. S. 142; Tobler, Medic. Topogr. v. Jer. S. 46 ff.) mehrere Arten gibt. Vulg. scabies et prurigo LXX. *ψώρα ἀγρία καὶ κνήφη*, vielleicht psora humid. und sicca.

Zu den Krankheiten des Nervensystems, die in der hl. Schrift vorkommen, gehören Schlagflüsse, die in heißen Ländern häufig sind, besonders beim Eintritt der heißen Jareszeit und unter dem Einfluss des elektrischen Chamsinwindes (Pruner S. 294 ff.). Nabal starb (1 Sam. 25, 37) infolge eines Schlagflusses nach einem bewusstlosen Zustand (הָיָה לְאָבֶן, Aufhören der willkürlichen körperlich-psychischen Funktionen) von 10 Tagen. Plötzlicher Schrecken, Zorn und Ärger können, besonders wenn, wie bei Nabal v. 36 Trunkenheit voranging, bei vollblütigen Individuen männlichen Geschlechts vom 40.—60. Jare einen Blutandrang gegen das Gehirn und Blutextravasate verursachen. Von da aus färt es dann, wie ein elektrischer, lämender Schlag, durch das ganze Nervensystem, one dass jedoch Puls und Athem aufhören; nur ist ihre Tätigkeit mühsamer und träger. Nabals Schlagfluss war wol ein Blutschlag, apoplexia sanguinea, sthenica, von welchem man den bei nervenschwachen Personen vorkommenden Nervenschlag unterscheiden muss. Die Worte „sein Herz erstarb in seinem Leib" sind nicht pathologisch streng zu nehmen. Auch Alkimos stirbt 1 Makk. 9, 55 f. am Schlage nach Lämung seiner Glieder, besonders der Zunge, wie es scheint im besinnungslosen Zustande; sein Tod erfolgte *μετὰ βασάνου μεγάλης*, unter Konvulsionen, was auf einen Starrkrampf schließen lässt, obwol die äußerlich sichtbaren Symptome des Schlagflusses, Zuckungen in den Gesichtsmuskeln, schäumender Mund, hervorhängendes, starres Auge auch den Eindruck großer Qual machen (Conradi, Hdb. d. spez. Path., II, 531; Pruner S. 295). Bei andern, in der hl. Schrift erwänten plötzlichen Todesfällen (Usa 2 Sam. 6, 7, Ananias und Sapphira Apg. 5, 1 ff.) kann der Schlagfluss Mittel der schlagenden Hand Gottes gewesen sein. Vom Schlagfluss ist zu unterscheiden die Onmacht, syncope, weil keine Lämung, nur Zurücktreten des Pulses und Athems (1 Kön. 17, 17?) dabei stattfindet, vgl. Dan. 8, 18; 10, 9. Das נִרְדָּם, תַּרְדֵּמָה bezeichnet Verschließung des Bewusstseins, auch einen sehr tiefen Schlaf oder eine krankhafte Schlummer- und Schlafsucht, lethargus, cataphora (1 Mos. 2, 21; 15, 12; 1 Sam. 26, 12; Richt. 4, 21; Sprichw. 10, 5; 19, 15; Joh. 29, 10; Jon. 1, 5 f.). Ihr höchster Grad, der Scheintod (asphyxia, livida, plethorica bei vollblütigen, pallida bei blutleeren, nervenschwachen Personen) wird von denen, die die Auferstehung Christi und seine Auferstehungskraft leugnen, bei ihm, Lazarus, dem Jüngling von Nain u. s. w. vorausgesetzt. — Paralytische, partiell apoplektisch Gelähmte (*παράλυσις, παραλυτικοί, παραλελυμένοι*, auch *χωλοί*; Hemiplegie, halbseitig; Paraplegie an Gliederparen) werden häufig zu Jesu und den Aposteln gebracht (Matth. 4, 24; 9, 2 ff.; 11, 5; Mark. 2, 3; Luk. 5, 18; Joh. 5, 5 ff.; Apg. 3, 2; 8, 7; 9, 33; 14, 8). Die Übersetzung Luthers: Gichtbrüchige, ist nicht so unrichtig, teils sofern häufig Lämung, namentlich der Extremitäten, Folge von Gicht ist, teils nach der Etymologie des Wortes gichtbrüchig, d. h. der an Gliedern gebrochen ist infolge der Gicht, obwol Gicht nicht von „geh nicht" abzuleiten ist, sondern von dem Umhergehen des Schmerzens in den Gliedern, wie Fluss, rheuma. Solche Lämungen entstehen entweder plötzlich infolge von Schlagflüssen, oder allmählich vom Rückenmark aus (paralysis medullaris), oder infolge von Gicht (paralysis arthritica). Es verschwindet die Erregbarkeit der Muskeln oder Nerven, oder beider zugleich (gehemmte Mobilität und Sensibilität); dabei wärt Blutum-

lauf, tierische Wärme, obwol vermindert, und Sekretion fort (Sprengel, Inst. path. spec., IV, 441). Oft aber wird das gelämte Glied von Atrophie ergriffen (*χεὶρ ξηρά* Matth. 12, 10? vgl. Joh. 5, 3 *ξηροί* Sach. 11, 17, זְרֹעוֹ יָבוֹשׁ תִּיבָשׁ). Da die Lämungen meist schmerzlos oder nur mit einem leichten, kribbelnden Schmerz verbunden sind, so ist der *παραλ. δεινῶς βασανιζόμενος* Matth. 8, 6; Luk. 7, 2 one Zweifel ein mit einem die Glieder wie auf der Folter, *βάσανος*, verrenkenden tetanus behafteter Paralytischer, wie denn die ältere Medicin *παράλυσις* in weiterem Sinne nimmt (Richter, Diss. quat. med., Gott. 1775, p. 86) und zwei Formen unterscheidet: immobilitas musculi flaccidi ab extensione und rigidi a conductione (contractura articulorum), welch letzteres Leiden sehr schmerzhaft ist. In heißen Ländern, wo sich leicht bei geringer Verletzung durch Erkältung in den kalten Nächten der Starrkramvf einstellt, ist damit häufig Fieber verbunden (Joh. 4, 52 ?), ein freilich meist fruchtloses Bestreben, das Nervensystem zu befreien. Auch als Symptome anderer Krankheiten, z. B. bei Ausbruch eines Ausschlags, beim Zurücktreten von Hautausschlägen, Gicht u. s. w. kommen schmerzhafte Krämpfe vor. Friedreich hält den *παραλυτικός* Matth. 8, 5 für einen an periodischer Gicht leidenden, der, wie solche Fälle allerdings vorkommen, durch psychische Einwirkung geheilt worden sei (a. a. O. I, 274 f., 294 ff.). Die *γυνὴ συγκύπτουσα καὶ μὴ δυναμένη ἀνακύψαι* Luk. 13, 11 ist eher eine arthritisch gelämte Person, als eine mit dem tetanus emprosthotonus (Vorwärtsdreher) behaftete, denn letzterer hält nicht 18 Jare an. Beim weiblichen Geschlecht findet sich Gicht in den Hüften und infolge langen Andauerns Paralyse, besonders im Orient jetzt noch häufig (Pruner S. 319). Das Verdorren der Hand Jerobeams 1 Kön. 13, 4 ist entweder eine plötzlich entstandene örtliche Lämung oder ein lokaler Starrkrampf (Friedreich I, 286 ff.). Doch scheint das Vertrocknen eher auf eine mit Lämung verbundene Atrophie zu deuten. Epileptische sind die Matth. 4, 24; 17, 15 *σεληνιαζόμενοι* genannten Kranken vgl. Mark. 9, 17 ff.; Luk. 9, 38 ff., wo zwar dieser Name nicht steht, aber die Symptome der Epilepsie (Konvulsionen, Brüllen, plötzliches Zubodenfallen, in Feuer und Wasser fallen, Schäumen, Zähneknirschen, als Folge davon Abzehren) ziemlich genau aufgezält werden. Der Anfall, dem Vorboten vorausgehen, kehrt periodisch wieder und dauert 10—20 Minuten. Bewusstsein und Empfindung hört dabei auf, wie beim Schlagfluss; es ist aber keine Lämung, wie bei diesem, damit verbunden, sondern nur klonische Krämpfe, one unmittelbaren Schaden für den Kopf. Nur bei veralteter Epilepsie entsteht Schwäche der Seelenkräfte und Abmagerung der Glieder (*ξηραίνεται* v. 18). Im letzteren Fall scheint es epilepsia gangliaris oder abdominalis gewesen zu sein, die meist bei Knaben vorkommt, gewönlich vom 9. Jare an (oft schon früher *παιδιόθεν* v. 21) infolge einer Krankheit der Baucheingeweide, besonders der in Syrien nach Pruner S. 244 sehr häufigen Eingeweidewürmer; sie erscheint meist am Tage und bei zunehmendem Monde, daher der Name Mondsüchtige, lunatici. Ehemals schrieb man die Anfälle dem Einflusse des Mondes zu, woran so viel richtig ist, dass ein mit dem Mondlauf korrespondirender Rhythmus wie in andern tellurischen Phänomenen so auch in dieser Krankheit sich zeigt (s. Strauß, Rhythmus in den Lebenserscheinungen, Göttingen 1825; Medicus, Gesch. period. Krankh., I, 1. § 3; Rosenmüller zu Ps. 121; Kratzenstein, Einfluss des Mondes auf den menschl. Körper, Halle 1747; Reil, Archiv für Physiol., I, 133 ff.; Kretschmar, De astrorum in corp. hum. imperio, Jena 1820). Geht die epilepsia gangliaris, abdominalis in epil. cerebralis über, so wird sie unheilbar. Die Stummheit v. 17 *πνεῦμα ἄλαλον* ist nicht Symptom der Fallsucht, sondern scheint ihren Grund im *πνεῦμα* zu haben, nicht sowol sofern wärend und nach den Anfällen die psychische Tätigkeit gestört ist, auch nicht, weil langdauernde Epilepsie endlich Stumpfsinn zur Folge hat, sondern es war dem Wortsinn und Zusammenhang nach ein besonderes Band, womit unter göttlicher Zulassung, damit die Werke Gottes offenbar würden an ihm, der böse Geist Sprachvermögen und Gehör (v. 25) des Knaben gebunden hatte. So auch Matth. 17, 18; Luk. 9, 39. Vgl. Bd. III, 443. 453. Die Epilepsie, sofern eine Verdunklung des Bewusstseins damit verbunden ist, auch häufig Verstandesschwäche, Stumpfsinn

daraus folgt und sie mit andern psychischen Krankheiten komplizirt erscheint (s. Hagen, Verwandtschaft zwischen Tobsucht und Epilepsie in Friedreichs Blättern für Psychiatrie, 1837, II, 47), macht den Übergang zu den psychischen Krankheiten.

Im allgemeinen weist das alte wie das heutige (Pruner S. 305) Morgenland wenige Beispiele von psychischen Krankheiten auf. Zwei Hauptformen derselben, Melancholie und Wansinn, kommen in der heil. Schrift an 2 Königen vor. Wenn im allgemeinen angenommen werden kann, daſs psychische Krankheiten zur physischen Basis eine Verstimmung des Nervensystems haben, so ist die Melancholie vorzugsweise verbunden mit krankhafter Affektion des Gangliensystems. Sie springt, besonders wo psychische Aufregung, Ehrgeiz, Eifersucht u. s. w. Mitursache ist, periodisch aus der passiven, stillbrütenden Form der Versunkenheit in Trauer zur aktiven Form der Manie über, wird zur Tobsucht (מִתְלַהְלֵהַּ, der Tobsüchtige Sprichw. 26, 18, der mit Bolzen, Pfeilen und Tod um sich wirft, wie Saul 1 Sam. 16, 14. 23; 18, 10; 19, 9). Es ist aber der רוּחַ־אֱלֹהִים רָעָה oder רוּחַ רָעָה מֵאֵת יְהוָה zu unterscheiden von dämonischer Besessenheit. Delitzsch, Bibl. Psych., S. 260 nennt es eine Geisteswirkung Gottes, welche die finstern und feurigen Mächte des göttlichen Zorns, die Saul durch seine Sünde erregt hatte, in ihm wirksam macht". Der Wansinn, vorzugsweise mit krankhafter Affektion des Gehirnlebens verbunden, ist ein Irresein des Geistes. Er gibt sich kund als Narrheit, vager Wansinn, Ideeenjagd (הִתְהוֹלֵל, gespalten, aufgelöst sein 1 Sam. 21, 14; trop. Jerem. 25, 16; 51, 7; Nah. 2, 5; das Subst. הוֹלֵלָה, הוֹלֵלוֹת ist Pred. 1, 17; 2, 12; 10, 13 auch starker Ausdruck für Torheit); oder der Geist sucht sich, besonders bei geistig energischen Individuen, zu fixiren durch einen Wan, fixe Idee in Beziehung auf seine Stellung in der objektiven Welt, mit der er sich in Zwiespalt findet. Dieser Wan kann sich entweder bloß auf die Leiblichkeit oder auf die intellektuelle und ethische Seite des menschlichen Wesens, z. B. die Stellung des Individuums im Weltall, in der Reihe der Kreaturen beziehen; der Wansinnige ist verrückt, hält sich z. B. für Gott, einen König, ein Tier, ein Glas u. s. w. Jenes ist die asthenische, dieses die hypersthenische Form des Wansinns. Der treffendste Ausdruck für dieses Irresein des Geistes in beiden Formen ist שִׁגָּעוֹן von שׁגע, verw. mit שָׁגָה, irren, taumeln wie ein Trunkener (5 Mos. 28, 28; 2 Kön. 9, 20; Sach. 12, 4) הִשְׁתַּגֵּעַ, wansinnig sein, מְשֻׁגָּע der Wansinnige (1 Sam. 21, 15 f.; 5 Mos. 28, 34), auch von falschen Propheten (Hos. 9, 7), sofern sie in einem Wanglauben befangen sind; in einer verrückten Welt gelten freilich auch die waren Propheten für Verrückte (Jer. 29, 26; 2 Kön. 9, 11, vgl. Weish. 5, 4; 1 Kor. 4, 10). Auch הִתְנַבֵּא wie μαίνεσθαι, μάντις bezeichnet beides, die Reden und Geberden eines Wansinnigen und eines Weissagenden, da es bei beiden ein Reden und Handeln aus einem andern, die freie Persönlichkeit aufhebenden Geist heraus ist, das einemal aus einem bösen, das anderemal aus einem guten, dem Geiste Gottes. Von David heißt es 1 Sam. 21, 14 ff.; Ps. 34, 1 שִׁנָּה אֶת־טַעְמוֹ, er wandelte seinen Verstand und stellte sich wansinnig, indem er bewuſster Weise die seinem waren Ich fremde Rolle eines Wansinnigen spielte. One zureichenden Grund halten Einige es für einen wirklichen, vorübergehenden Anfall von Geisteskrankheit, Krämpfen Nervenzufällen infolge seiner peinlichen Lage. Jener Form des Wansinns, da einer sich für ein ganz anderes Wesen hält, für eine Art Gott, und das Selbstbewuſstsein ganz verkehrt erscheint, steht wie ein Alexander, so Herodes Agrippa nahe (Apg. 12, 22; vgl. Hes. 28, 2 ff.; 29, 3 f.). Nebukadnezar aber ist ein besonders merkwürdiges Exempel dieser Form totaler Verrücktheit (insania metamorphosis, zoanthropica), früher ein beliebtes akademisches Thema (Kepner, De metam. Nabuch., Viteb. 1653; Pfeiffer, Exerc. de Nabuch. in feram transm., Regiom. 1674; Reutel, De mira et stupenda Nebuc. metam., Marp. 1675;

Schweizer, De fur. Nebuc., Alt. 1699; Hentschel, De met. Neb., Viteb. 1703; Reckenberger, De Nebuc. ab hom. expulso, Jon. 1733; Müller, De Nebuc. *μεταμορφώσει*, Lips. 1747). Es war bei ihm beides natürliche Folge und adäquate Strafe seines sich selbst vergötternden Hochmuts. Er, der sich selbst erhoben in seinem Herzen über alle Menschen (Dan. 5, 18 ff.), wurde unter alle Menschen herunter bis zu den Tieren erniedrigt, versank in einen tierischen Zustand לִבְבֵהּ מִן־אֲנָשָׁא יְשַׁנּוֹן וּלְבַב חֵיוָא יִתְיְהִב לֵהּ (Dan. 4, 13) und hielt sich selbst in seinem Wansinn für ein Tier, fraß Gras, blieb unter freiem Himmel und litt nicht, daſs ihm Hare und Nägel beschnitten würden, sieben Zeiten (Monate oder Jare?) lang. Als natürliche Folge der Angst vor Daniels Vorhersagung meinen Friedreich a. a. O. S. 309 ff., und Schreger, Med.-herm. Unters. S. 96, diesen Wansinn psychologisch erklären zu können. Noch kürzer ist es, mit Bleek, Lengerke, Winer u. anderen die Geschichte für jüdische Fiktion oder sagenhafte Übertreibung zu erklären. Vgl. Riehms, Handw., S. 1069 f. Rawlinson will eine Hindeutung darauf in Keilinschriften (vgl. s. Herod. II, 586) gefunden haben, so auch Packenham Walsh in ancient mon. and holy writ, Dubl. 1878, p. 73 (eine vierjärige trübe Zeit, in welcher er sich seiner gewönlichen Tätigkeit enthalten habe). Übrigens werden aus allen Zeiten verschiedene Beispiele von insania metamorphosis erzält, nicht blos aus der mythologischen (Lykanthropie der Arkadier, Boanthropie der Prötiden Apoll. II, 2. Virg. Ecl. VI, 48). Böttcher, Älteste Spuren der Wolfswut in Sprengel, Beitr. zur Gesch. der Medic., I, 2; Arnold, Observ. on the nature, causes and prevention of insanity, Leicester 1782, I, 3). Wier, De praestig. daem. IV, 23 erzält von einem Bauern, der sich einbildete, ein Wolf zu sein, nur seien die Hare des Felles nach innen gekehrt. Andral, Spec. Path., III, 162, berichtet von einem 14järigen Knaben, der in der Pubertätsentwickelung von Lykanthropie befallen, in einen Wolfspelz gehüllt die Wälder durchstreift und Kinder zerrissen habe, Weinrich, Comm. de monstr., Vratisl. 1595, von einem Mädchen, das, sich von der Epilepsie zu heilen, Katzenblut getrunken habe, aus Abscheu aber in einen Wansinn verfallen sei, in dem sie sich einbildete, eine Katze zu sein u. s. w. Änliche Fälle von insania canina, lupina u. s. w. siehe bei Cabanis, Rapp. du physique et du morale de l'homme, Par. 1824, I, 57 f.; Caspar, Vierteljahrsschrift für gerichtl. Medic., 1855, S. 163. Belege zum Grasfressen und den Vogelklauen Nebukadnezars s. Rösch, D.M.Z., XV, 521; Blech, Diss. de mut. unguium morbos. Berol. 1826 (bei psych. Krankh. sollen öfters die Nägel in monströser Deformität wuchern, S. 19). — Von Blödsinnigen kommt in der hl. Schrift kein Exempel vor. Das תִּמְהוֹן לֵבָב, das 5 Mos. 28, 28 neben שִׁגָּעוֹן und עִוָּרוֹן vorkommt, ist, wie aus Sach. 12, 4 erhellt, eher ein Außersichsein vor Schrecken, ratlose Verwirrung, als, wie Delitzsch (a. a. O. S. 247) annimmt, Stumpfsinn. Das häufig vorkommende נָבָל (Spr. 17, 7; Ps. 14, 1 u. ö.), אֱוִיל, אִוֶּלֶת (Spr. 1, 7; 10, 15 u. ö.), כְּסִיל, כְּסִילוּת (Spr. 1, 32; 9, 13; 10, 1 u. ö.), סָכָל, סִכְלוּת, סֶכֶל (Jer. 4, 22; Pred. 2, 19; 7, 17. 25; 10, 1. 6. 13 u. ö.) — lauter Worte, die etymologisch eine Erschlaffung, Auflösung bezeichnen, bedeuten meist eine verkehrte, sittlich schlechte Handlungsweise, Abstumpfung des sittlichen Bewuſstseins (Luther: Tor, Narr). Das Wort פֶּתִי, albern, leichtgläubig, leicht verfürbar (Spr. 1, 22; 7, 7 u. ö.) bezeichnet Verstandesbeschränktheit, Mangel an Erfarung und Vorsicht, daher unüberlegtes Handeln. Dies sind rein geistige Mängel des Wollens und der Erkenntnis, keine Krankheiten im eigentlichen Sinne. Zu den Nervenleiden könnte noch gezält werden das Leiden des Timotheus (1 Tim. 5, 23 Magenschwäche infolge krankhafter Affektion der Gangliennerven) und des Paulus (2 Kor. 12, 7; Gal. 4, 14), doch fragt sich, ob letzteres ein körperliches Leiden war, nach Einigen lang dauerndes, periodisch heftiges Kopfweh, Migräne (Bengel: äußerlich fülbare Schläge an seinen Kopf von dämonischer Hand).

Der sogenannte **Nachlaſs der Natur**, das allmähliche Nachlassen einzelner Organe und Funktionen des Leibes, dem jedoch immerhin ein wegen Latenz seiner Symptome nicht so leicht zu bemerkender pathologischer Prozeſs irgend eines Organs zugrunde liegt (wie deswegen Mead, med. sacra p. 25 sq., die senectus uneigentlich morbus nennt), ist durch eine schöne Allegorie dargestellt Pred. 12, 1 ff. Andere finden darin vielmehr die Beschreibung des Todes, s. Delitzsch, Bibl. Psychol., S. 184 ff., und dagegen dessen Comm. z. d. St. S. 387 ff. Vgl. Friedreich z. B. II, 1 ff.

Litteratur: Eine ebensowol medizinisch als theologisch gründliche Schrift sowol über das Wesen der Krankheit nach biblischen Grundgedanken (vgl. darüber Zeller, Bibl. Wörterb. unter dem Art. Krankheit) als über die einzelnen in der Bibel erwänten Krankheiten fehlt in unserer Litteratur. Winer hält daher die Herausgabe der Nosologia biblica, die Prof. Gruner in Jena im Manuskr. hinterlassen haben soll, für wünschenswert. Die älteren Monographieen über bibl. Krankheiten sind teils in medizinischer Hinsicht nicht mehr brauchbar, teils höchst lückenhaft und prinziplos, wie z. B. die noch häufig zitirte Schrift von Thom. Bartholin, De morb. bibl. misc. med. ed. 3ª, Francof. 1692 unter anderem folgende Kapitel abgehandelt: de somno Adami, an ecstasis vel lethargus; uxor Lothi in salem conversa; facies Mosis immutata; de pisce, in quo sepultus Jonas; de puerperio St. Mariae; de annulis narium; de hypochondriaco Judae proditoris morbo u. s. w. Professor G. W. Wedel in Jena hat 1686, 1704 zwei Centurien exercitationes medic. philos. sacrae et profanae geschrieben; die zweite ist unvollständig geblieben. Ferner: Warlitz, Diatr. de morbis bibl. e prava diaeta animique affect. result., Vit. 1714; J. J. Schmidt, Bibl. Medicus, Züllichau 1743, I. Physiologie S. 1—340; II. Pathologie S. 343 bis 584; III. Gesundheitslehre S. 587—761. Verf. ist Theolog; medizinisch ist das Buch nicht brauchbar. Ch. T. E. Reinhard, Bibelkrankheiten, welche im Alten Test. vorkommen, Frankfurt und Leipzig 1767; Ackermann, Erläuterung derjenigen Krankheiten, deren im N. Test. Erwänung geschieht in Weises Mater. für Gottesgel., II—IV, 1784 ff.; C. B. Michaelis, Philologemata medica, Halae 1758; Mead, Medica sacra, Amst. 1749, deutsch Leipzig 1777; Eschenbach, Scripta medico-bibl., Rost. 1779. — Die medizin.-herm. Untersuchungen Dr. Schregers in Erlangen und Dr. Friedreich, Zur Bibel, naturhist. anthropol. und medicin. Fragmente, 2 Th., Nürnberg 1848, gehen vom Standpunkt des Dr. Paulusschen Rationalismus aus. Th. Shapter, Medica sacra or short exposition of the more important diseases in the sacred writings, Lond. 1834; Goldmann, Diss. de rel. med. vet. Test., Vrat. 1845; Trusen, Darstellung der bibl. Krankheiten, Posen 1843; Gesch. d. Medicin v. Häser, Jena 1865; Pruner, Die Krankheiten des Orients, vom Standp. der vergleichenden Nosologie, Erlangen 1847 (beachtenswert, soweit man vom jetzigen Stande auf 2 oder 3 Jartausende zurückschließen darf, übrigens one direkte Rücksichtnahme auf die in der Bibel vorkommenden Krankheiten verfaſst). Das Betr. in Winer Realw. unter den Artikeln Krankheit, Aussatz, Blattern, Blindheit, Drüse, Paralytische, Pest, Samenfluſs, Würmer u. s. w.; Keil, Bibl. Archäol., 2. Aufl., S. 557—570; Jahn, Häusliche Alt., II, 346 ff. Über die Pest insbesondere vergleiche außer Pruner S. 387 ff. Lorinser, Pest des Orients, Berlin 1837; Berliner, Encyklop. Wörterb. der Medic., XXVI, S. 625 ff.; Bulard de Meru, de la peste orient., Par. 1839; Aubert, De la peste ou typh. d'Or., Par. 1840; Clot-Bey, De la peste observée etc., Par. 1840; Prosper Albin. rer. Aeg. I, 19; Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter v. Zenker, I, 4; Liebermeister in Ziemssens Handbuch, II, 1, S. 468; Griesinger in Virchows Handbuch, II, 2, § 351 ff., und die Reisen von Volney, I, 195 ff.; Rußegger I, 236 ff.; Russel, Aleppo II, S. 185 ff.; Olivier, Voyage, I, C. 15; Sonnini S. 358 ff.; Mariti S. 199 ff.; Descr. de l'Egypte XIII, 81 sqq.; Moltke, Briefe über die Zustände in der Türkei, S. 110 ff.

Leyrer.

Krantz, Albert, wurde vor der Mitte des 15. Jarhunderts, etwa 1445 oder auch etwas früher, zu Hamburg geboren. Er stammte aus einer bekannten und angesehenen Familie; sein Vater bekleidete einige städtische Ämter; seine Schwester Beke wurde die Mutter des berühmten Juristen Johann Oldendorp (Jöcher III, Sp. 1046, vgl. Oldendorpii opera, Basileae 1559, II, p. 527). Am 23. Mai 1463 wurde er in Rostock inskribirt, und dieses ist das erste sichere Datum aus seinem Leben. Außerdem studirte er namentlich in Köln, wo er längere Zeit und vielleicht auch schon, ehe er nach Rostock ging, gewesen ist. Nachdem er anfänglich eifrig juristische Studien getrieben hatte, wandte er sich hernach besonders der Theologie und der Geschichte zu. Nach der Sitte der Zeit machte er dann zu seiner Ausbildung noch größere Reisen, auf denen er auch einige Universitäten noch besuchte; nach dem Zeugnis einer alten Urkunde (vgl. Meyer, Geschichte des hamburgischen Schul- und Unterrichtwesens im Mittelalter, Hamburg 1843, S. 363) wurde er in Mainz decretorum doctor (?) und in Perugia magister theologiae. Schon um diese Zeit begann er auf verschiedenen Bibliotheken sich den Stoff zu sammeln, den er später in seinen großen Geschichtswerken verwertete. Bald nach Beendigung seiner Studienreisen scheint er an der Universität Rostock als Professor angestellt zu sein; er hielt vor einer großen Anzal von Zuhörern philosophische und juristische Vorlesungen; im Jare 1482 war er Rektor der Universität; hernach wurde er Professor der Theologie und als solcher im J. 1490 doctor theologiae et decretorum. Obwol er nun so die höchste akademische Stellung erlangt hatte, folgte er doch nicht lange darauf einem Rufe in seine Vaterstadt. Schon im Jare 1489 war er als Syndikus der Städte Hamburg und Lübeck bei Verhandlungen in Wismar zur Beilegung von Streitigkeiten zwischen den Herzogen von Mecklenburg und der Stadt Rostock tätig gewesen. Im J. 1492 ward er dann lector theologiae primarius, canonicus und possessor praebendae maioris am Dom zu Hamburg. Obwol er in den Streitigkeiten des erzbischöflichen Domes mit der Stadt die Rechte des ersteren vertrat, so ward er doch auch vielfach von der Stadt mit Gesandtschaften betraut, wie im J. 1494, dann wider 1497 bis 1499, die ihn oft zu weiten Reisen (nach Köln, Brügge, Frankreich, aber wol nicht nach England, wie oft gesagt wird), veranlaßten und ihm so wiederum vielfache Gelegenheit zur Fortsetzung seiner geschichtlichen Arbeiten in Archiven und Bibliotheken boten und ihn mit vielen gelehrten Zeitgenossen in persönliche Berürung brachten. Vom Jare 1500 an scheint er dann neben der Stellung des lector primarius am Dom, in welcher er theologische Vorlesungen zu halten hatte, das Amt eines ständigen Syndikus der Stadt innegehabt zu haben. In diesem Jare erwälten ihn der König Johann von Dänemark und der Herzog Friedrich von Holstein zum Schiedsrichter in ihrem Streite mit den Dithmarsen. Berufungen in auswärtige Ämter lehnte er jetzt ab. Als er im J. 1508 auch zum Dekan des Domkapitels ernannt war, hielt er zweimal (1508 und 1514) in seiner Diözese strenge Kirchenvisitationen, bei welchen er vielfach auf Abstellung eingerissener Mißbräuche und bei den Geistlichen und Mönchen auf strengere Befolgung der kirchlichen Satzungen drang.

Nach seinem Tode ist Krantz als Geschichtschreiber besonders berühmt geworden; man hat ihn wol einen zweiten Adam von Bremen genannt. Andere freilich haben ihm den Vorwurf der Parteilichkeit und des Plagiats gemacht. Bei der Beurteilung seiner historischen Werke darf nicht vergessen werden, daß sie alle erst nach seinem im J. 1517 erfolgten Tode herausgekommen sind, die Vandalia im J. 1519, die Saxonia 1520, die Dania deutsch 1545, lateinisch 1546 oder 1548, und endlich sein Hauptwerk, die Metropolis, 1548, so daß er für ihre Herausgabe in dieser Form nicht verantwortlich ist. Außerdem hat er auch keineswegs seine Quellen nur wörtlich aufgenommen; oftmals hat er sie überarbeitet, verkürzt oder erweitert und verbessert, so daß es an Spuren eingehender kritischer Tätigkeit ihnen gegenüber nicht fehlt und eine wörtliche Hinübernahme oftmals als eine Zustimmung angesehen werden darf. Jedenfalls sind sie Beweise eines großen Fleißes und bilden in der historischen Litteratur schon durch die in ihnen angewandte Methode einen wesentlichen Fortschritt. Daß sie dann in immer

neuen Ausgaben erschienen, namentlich im 16., aber auch noch teilweise im 17. Jarhundert, zeugt von der großen Verbreitung, die sie fanden. Für die Kirchengeschichte des Nordens (Dania) und die des nordwestlichen Deutschlands (Vandalia, Saxonia und vor allem Metropolis) haben sie noch immer bedeutenden Wert; fast ebenso wichtig sind sie aber wegen der Urteile ihres Verfassers über Begebenheiten und Zustände für das Verständnis der kirchlichen Zustände der Zeit, in der sie geschrieben sind. Krantz' eigne kirchliche Stellung könnte schon daraus hervorgehen, daſs seine historischen Werke in der römischen Kirche auf den Index gesetzt sind; doch geschah das nach Bellarmins Zeugnis wegen der impiae notae ad marginem additae ab haereticis. Jedenfalls aber geht aus ihnen sein kirchlicher Standpunkt oft deutlicher hervor, als aus den von ihm selbst herausgegebenen oder wärend seines Lebens erschienenen theologischen und philosophischen Werken. Unter diesen zeichnet sich durch besonders schönen Druck der Ordo missalis secundum ritum ecclesiae Hamburgensis, Straßburg 1509 (expensis providi viri Hermanni de Emdem, fol.) aus. Aus seinen Vorlesungen für den hamburgischen Klerus gab Bertold Moller im J. 1506 das spirantissimum opusculum in officium misse heraus, aus welchem (nach Münckeberg, s. u.) sein Streben, die Geistlichen für ihren hohen Beruf zu begeistern, deutlich hervorgeht. Krantz steht auf dem kirchlichen Standpunkt des älteren Katholizismus und ist auf ihm als Lektor, Prediger und Dekan wissenschaftlich und praktisch zur Konservirung der kirchlichen Lehren und Ordnungen tätig, wie er denn diese sichtbare Kirche als die Spenderin des Heiles ansieht. Aber er verschließt sich auch nicht einzelnen Anschauungen, in denen sich die Vorboten der neuen Zeit zeigen. Zwar ist er ein entschiedener Gegner von Wiclef, Huß und anderen Neuerern (vgl. z. B. Metropolis XI, 8, ed. 1568, p. 341, wo Johannes Huß als improbus calumniator, loquax, clamosus, blasphemias in omnem romanam ecclesiam ausus proferre geschildert wird), aber er täuscht sich doch nicht über das in der Kirche vorhandene Verderben, wenn er auch die Wurzel desselben nicht erkennt. Neben der Betonung der Kirche als Heilsinstitution findet sich doch bei ihm die Erkenntnis, daſs der einzelne Mensch zu einer sittlichen Erneuerung gelangen müsse, wenn die Kirche ihre Aufgabe erfüllen solle. Und von diesem Standpunkte aus werden wir auch am richtigsten sein bekanntes Wort über Luther auffassen, das er wenige Tage vor seinem am 7. Dezember 1517 erfolgenden Tode, als ihm, da er schon krank war, Luthers Thesen gebracht wurden, geäußert haben soll. Dem Auftreten gegen den Miſsbrauch, der mit dem Ablaſs getrieben wurde, konnte er nur zustimmen; aber er mochte es für ein die Kräfte eines Mönches übersteigendes Unternehmen halten, diesem Miſsbrauch steuern zu wollen.

Was die Beglaubigung dieses Wortes anlangt, so liegt wol der erste Bericht über dasselbe in der Vorrede Joachim Mollers zur ersten Ausgabe der Metropolis vor; diese Vorrede ist im J. 1547 geschrieben. Zwar ist dem Unterzeichneten bisher nicht gelungen, ein Exemplar dieses ersten Druckes zu erhalten; aber es ist durchaus anzunehmen, daſs die betreffenden Worte genau so, wie sie sich in der Ausgabe von 1568 befinden, schon in der von 1548 standen, zumal sie in ihrem Verfolge voraussetzen, daſs Aepin (gest. 1553) noch lebe. Hier lautet der Bericht nun so: Quare cum aegrotus ac fere animam agens vidisset propositiones Martini Lutheri contra indulgentias, considerans rei magnitudinem et imminentia pericula, quasi desperans de tantae rei successu, dixisse fertur: nihil effecturum esse contra tam potentes adversarios. Suum esse consilium, ut ab incepto desisteret. Frater, frater, inquit, abi in cellam et dic: miserere mei Deus. Joachim Moller, geboren zu Hamburg im J. 1521 und gestorben zu Bardowieck 1588 als Doktor der Rechte und fürstlich lüneburgischer Kanzler und Rat, war Son des hamburgischen Senators Joachim Moller; sein Vater wird mit Krantz persönlich bekannt gewesen sein (vgl. über diese Familie Otto Beneke, das Geschlechtsregister der hamburgischen Familie Moller vom Hirsch, Hamburg 1876); er konnte also eine genaue Kunde von diesem Ausspruche haben, und seine Auffassung desselben wird eben diejenige sein, die man in den Krantz nahestehenden Kreisen hatte. Die der Zeitfolge nach zweite Notiz von diesem

Worte finden wir bei Heinr. Pantaleon, prosopographia heroum atque illustrium virorum, Basileae 1565, II, p. 477; hier ist es fast genau so referirt (statt dic steht dicito) und wird auch ebenso aufgefasst. Martin Chemnitz fürt dann im 4. Teil seines examen concilii Tridentini, der zuerst im J. 1573 erschien, das Wort in folgender Fassung an: Vera quidem dicis, bone frater, sed nihil efficies; vade igitur in cellam tuam et ora: miserere mei Deus (Oktavausg. von 1606, IV, S. 142). Das nächstfolgende Zeugnis ist das von David Chyträus in seinem Chronicon Saxoniae vom J. 1583, der die Worte in der Form: O frater, abi in cellam tuam et dic: miserere mei Deus (Ausg. Lips. 1593, p. 223) anfürt; und in dieser Form, die der Mollerschen fast ganz gleicht, werden sie hernach meist angefürt. Alle diese genannten Schriftsteller fassen den Sinn der Worte so auf, wie Moller es getan, und nach dem ganzen Charakter von Krantz ist auch eine andere Auffassung nicht wol möglich. Dass einige Katholiken in ihnen eine entschiedene Verwerfung des Beginnens Luthers durch Krantz gefunden haben (vgl. Mönckeberg, s. u.), werden wir für eine geschichtlich nicht begründete Auffassung derselben halten dürfen.

Vgl. (Nik. Wilckens) Leben des Albert Krantz, Hamburg 1722, 2. Aufl., 1729. Vor allem: Johannis Molleri, Cimbria literata III, p. 376—391. Lexikon der hamb. Schriftsteller IV, S. 178—184; Moller und das Lexikon geben auch Krantz' sämtliche Schriften genau an; Carl Mönckeberg, Der theologische Charakter des Albert Krantz, in der Zeitschrift des Vereins für hamb. Geschichte, III (1851), S. 395—413; O. Krabbe, Die Universität Rostock, Rostock u. Schwerin 1854, I, S. 224 ff.

Carl Bertheau.

Krell (auch Crell) Nikolaus, kursächsischer Kanzler zur Zeit der kryptocalvinistischen Bewegungen in Sachsen, war zu Leipzig um die Mitte des 16. Jarhunderts geboren. Sein Geburtsjar ist ungewiss und fällt in die Zeit von 1550 bis 1553; sein Vater Dr. Wolfgang Krell war Prokonsul und Professor der Dekretalen an der Universität. Unter dem Rektor Adam Siber besuchte er 1568 bis 1571 die Fürstenschule zu Grimma und widmete sich hierauf in Leipzig dem Studium der Rechtswissenschaft mit solchem Fleiß und Erfolg, dass er 1575 die Magisterwürde, 1576 aber die juristische Doktorwürde erlangte und als Dozent an der Universität wie als Sachwalter eine hervorragende Befähigung zeigte. Daher ernannte ihn Kurfürst August 1580 zum Hofrat in der Landesregierung und ordnete ihn 1584 dem Kurprinzen Christian als Rat und Fürer bei. Als dieser 1586 nach dem Tode seines Vaters zur Kurwürde gelangte, erhob er wenige Monate später den Dr. Krell zum geheimen Rat und 1589 zum Kanzler mit beinahe unumschränkter Gewalt, indem gleichzeitig der von dem Kurfürsten August eingesetzte Geheimrat aufgelöst wurde und alle Befugnis dieses Kollegiums in der Hauptsache auf Krell allein überging.

Rasch und hoch war dieser emporgestiegen, tief und jäh war sein Fall. Kursachsen war zu der Zeit, als Krell anfing, die Seele der Statsleitung zu werden, wider ein streng lutherisches Land. Der Versuch der Wittenberger, dem calvinistisch gefärbten Philippismus unter dem Deckmantel des Luthertums im Lande Eingang zu verschaffen, war 1574 energisch unterdrückt worden. Der Kanzler Cracau, der kurfürstliche Leibarzt Peucer, der Hofprediger Schütz und der Superintendent Stößel hatten sämtlich ihre Ämter verloren und befanden sich entweder in strenger Haft oder waren in ihr bereits gestorben. Durch die Konkordienformel und das 1580 publizirte Konkordienbuch hatte das lutherische Bekenntnis theologischen Abschluss und kirchliche Sanktion erhalten. Die hohen Kirchenämter im Lande waren fast überall mit strengen und eifrigen Lutheranern besetzt.

Krell dagegen hatte früher auf seinen Reisen durch Frankreich und die Schweiz mit Beza in Genf verkehrt und mit calvinistischen Grundsätzen sich befreundet. Sobald er daher zur Macht gelangt war, eröffnete er durch eine ganze Reihe tiefgehender kirchlicher Maßregeln eine zweite Epoche des Kryptocalvinismus für Kursachsen, allerdings nicht one Mitwissen und Zustimmung des von dem Hofprediger Schütz in philippistischen Anschauungen erzogenen, dabei wenig selbständigen Kurfürsten Christian I, welcher übrigens versicherte, weder Calvinist noch

Flacianer, sondern gut christlich sein zu wollen. Die Unterzeichnung der soeben erst nach schweren Kämpfen aufgerichteten Konkordienformel wurde von den Kirchendienern seit 1587 nicht weiter gefordert, wie denn Krell selbst bei seiner Bestallung zum Kanzler auf seinen Wunsch damit verschont wurde. Ein landesherrliches Mandat vom 28. August 1588 gebot den Predigern, „das unzeitige und unnötige, auch ärgerlich Gebeiß, Gezänk und Verdammnis, dessen sich etliche mehr zu Zerrüttung denn Erbauung und Bauung der christlichen Gemeinden aus gehessigem Gemüte eine Zeithero unterstanden, gänzlich zu vermeiden“. Der Superintendent Selneccer in Leipzig, welcher sich dadurch in seinem polemischen Eifer nicht stören ließ, wurde 1589 entlassen und an seine Stelle der calvinistische Pastor an der Nikolaikirche Wolfgang Harder gesetzt, wärend als Pastor an der Thomaskirche der gleichgesinnte Gundermann berufen wurde. In Wittenberg ließ man Polykarp Leyser, den Mitarbeiter bei dem Konkordienwerke, nach Braunschweig ziehen und berief an seine Stelle den Superintendenten Urban Pierius aus Küstrin. In Dresden wurde der Hofprediger Mirus, welcher dem Kurfürsten erklärte, er werde dem heiligen Geiste das Maul nicht stopfen, deshalb 1588 seines Amtes entsetzt und eine zeitlang auf die Festung Königstein gebracht. Die beiden Hofprediger Salmuth und Steinbach dagegen wirkten für den Calvinismus durch Wort und Schrift; jener bearbeitete in Gemeinschaft mit Pierius eine Bibel mit calvinistischen Glossen, die sogenannte Krellsche Bibel, welche aber nur bis zum 2. Buch der Chronika vorrückte, dieser einen Katechismus von gleicher Tendenz. Gleichzeitig wurde 1588 das Oberkonsistorium zu Dresden aufgehoben und die Herausgabe theologischer Schriften einer scharfen Censur unterstellt. Doch tiefer als durch alle diese Vorgänge wurde das kirchliche Volksbewußstsein verletzt durch die unter dem 4. Juli 1591 anbefohlene Abschaffung des Exorzismus bei der Taufe, in welcher nicht bloß der gemeine Mann, sondern auch ein großer Teil der Geistlichen einen schweren, die Gewissen bedrückenden Eingriff in das Wesen des Sakraments erblickte. Zwar hatte Christian I. selbst seine jüngste Tochter Dorothea im Januar 1591 zum tiefsten Leidwesen der Kurfürstin Sophia durch den Hofprediger Salmuth one jene Formel taufen lassen; aber viele ließen jetzt ihre Kinder lieber ungetauft oder suchten die Taufe auswärts nach. In der Kreuzkirche zu Dresden erzwang ein Bürger und Fleischer bei der Taufe seines Kindes den Exorzismus mit dem Beile in der Hand, in Leipzig und anderwärts kam es zu tumultuarischen Auftritten. Als der Kurfürst mit Krell um jene Zeit auf einer Reise nach Pirna kam, bat ihn der Superintendent Balthasar Kademann mit seinen sämtlichen Geistlichen fußfällig, sie mit der Unterschrift wegen der Weglassung des Exorzismus zu verschonen. Der Kurfürst war sichtlich betroffen und ließ den Kanzler hart an: „Das hab ich nicht gewußt, daß das Ding so viel zu bedeuten hat“. Wärend aber bei einzelnen dieser kirchlichen Reformen zweifelhaft bleibt, ob sie auf Krell allein oder auch nur hauptsächlich zurückzufüren sind, galt er gewiß nicht mit Unrecht für den Haupturheber der politischen Schritte, zu welchen sich Christian I. zu gunsten des Calvinismus bestimmen ließ. Die Hugenotten in Frankreich unterstützte dieser gegen die katholische Ligue mit namhaften Subsidien; allein der 1591 diesfalls unternommene Feldzug unter dem Fürsten Christian von Anhalt blieb one Erfolg, und ruhmlos, mit einer niemals eingelösten Anweisung auf rückständigen Sold, kehrten im folgenden Jare die sächsischen Hilfstruppen zurück. Gerade auf diesen Punkt wurde später die Hauptanklage wider Krell gegründet.

Es begreift sich nämlich leicht, daß die Unzufriedenheit mit dem mächtigen Kanzler, der zugleich heftigen Temperaments und herrischen Charakters war, namentlich in den Kreisen des Adels und der Geistlichkeit immer höher stieg. Dennoch würde er bei der Gunst, in welcher er bei dem Kurfürsten stand, warscheinlich noch lange sich behauptet haben, hätte nicht der plötzliche Tod seines Gönners ihn ebenso plötzlich zu Boden geworfen. Christian I. starb den 25. September 1591 erst 31 Jar alt und hinterließ seinen minderjärigen Son und Nachfolger Christian II. Noch am Tage vor dem Begräbnis des Kurfürsten entsetzte der zur Vormundschaft des jungen Regenten berufene Administrator Friedrich Wilhelm,

Herzog zu Sachsen-Altenburg, ein Enkel Johann Friedrich des Großmütigen, auf Antrag des Ausschusses der Ritterschaft und im Einverständnis mit der verwitweten Kurfürstin Sophia den Kanzler seiner Würden und ließ ihn auf den Königstein bringen. Hier wurde ihm ein elendes Gemach zur Wonung angewiesen, welches vorher dem Dr. Mirus zum Aufenthalt gedient hatte und dem kranken Manne nicht einmal hinlänglichen Schutz gegen die Witterung bot. Ein änliches Loos traf Salmuth, Pierius, Gundermann u. a.; viele Geistliche, welche sich weigerten, die bei der 1592 angestellten Kirchenvisitation vorgelegten vier Artikel zu unterzeichnen, wurden abgesetzt, zalreiche akademische Lehrer und andere Beamte aus gleichem Grunde entfernt.

Eine nähere Darstellung des onehin noch immer nicht vollständig aufgeklärten Krellschen Prozesses, der sich von jetzt an durch volle zehn Jare langsam hinzog, liegt hier außer unseren Grenzen. Anfangs fanden die Mitglieder der Ritterschaft, welche Krells Verhaftung beantragt hatten, keineswegs allseitige Beistimmung. Vielmehr erklärten sich die Universitäten Wittenberg und Leipzig ablehnend oder ausweichend, ja ein beträchtlicher Teil des Adels äußerte sich gegen den Kurfürsten von Brandenburg und den Administrator missbilligend, dass durch das bisherige Vorgehen gegen den Kanzler das Gedächtnis des verstorbenen Landesherrn verunglimpft werde. Erst nach mehrjärigen Verhandlungen und nachdem die Gattin Krells, Margaretha geb. Griebe, widerholte Monitoria des Reichskammergerichts zu Speier wegen Rechtsverzögerung erwirkt hatte, gelang es, 34 Klagepunkte zusammenzustellen, die aber später mehrmals geändert und schließlich auf einem den 1. Februar 1600 zu Meißen gehaltenen Ausschußstage auf folgende vier reduzirt wurden: Krell habe den Kurfürsten zum Calvinismus verfürt, zum französischen Kriegswesen verleitet, dem Kaiser entfremdet und mit der Landschaft entzweit. Der Angeklagte berief sich in den seit 1597 mit ihm angestellten Verhören fortdauernd auf die überall eingeholte und erlangte Genehmigung des Landesherrn, ja behauptete, dass er ihm von der französischen Kriegserklärung abgeraten habe. Endlich aber, um zum Ziele zu gelangen und zum Beweise der Unparteilichkeit, übersandte der Administrator die Untersuchungsakten zum Verspruch an die böhmische Appellationskammer in Prag, welche, one des Religionspunktes zu gedenken, unter dem 8. September 1601 zu Recht erkannte, „daß Angeklagter, D. Nicol. Krell, mit seinen vielfachen bösen, wider seine Pflicht fürgenommenen, daheim und mit frembder Herrschaft und derselben Abgefertigten gebrauchten Practicken und allerhand arglistigen schädlichen Fürnehmen, so zu Recht gnugsam uf in dargethan und erwiesen, dadurch er wider den ufgerichteten Landfrieden zu Turbirung gemeines Vaterlandes Ruhe und Einigkeit gehandelt, sein Leib und Leben verwürcket und also, andern zum Abscheu, mit dem Schwerd gerechtfertigt werden soll“. Krell, welchem das von dem Administrator bestätigte Urteil den 22. September publizirt wurde, wendete vergeblich sofortige Läuterung dagegen ein und wurde den 6. Oktober von dem Königstein nach Dresden gebracht, wo man ihn dem Pfarrer Nikolaus Blume nebst zwei anderen Geistlichen zur Todesvorbereitung überwies. Nachdem er feierlich seine Unschuld an den ihm beigemessenen Verbrechen beteuert und zuletzt sich in die Hand der göttlichen Dreieinigkeit überantwortet hatte, ward er den 9. Oktober 1601 auf dem Neumarkt zu Dresden öffentlich enthauptet. Als sein Haupt gefallen war, rief der Scharfrichter: „Das war ein calvinischer Streich! Seine Teufelsgesellen mögen sich wol fürsehen, denn man schont allhier keinen“. Der junge Kurfürst Christian II. hatte am Tage nach der Publikation des Urteils, den 23. September, nach erlangter Mündigkeit die Regierung angetreten und verreiste am Hinrichtungstage von Dresden nach Großenhain, wärend seine Mutter Sophia, welche den Kaiser Rudolf ausdrücklich um eine „recht ernste Straffe“ gebeten hatte, dem blutigen Schauspiel zusah, indem sie äußerte, sie wolle dem Manne sein Recht tun sehen, der ihren seligen Herrn so übel angefüret habe. Das Schwert, mit welchem Krell enthauptet worden ist und das die Inschrift Cave Calviniane trägt, wird im historischen Museum zu Dresden aufbewart. Die Kosten des Prozesses beliefen sich auf 117,972 Gülden.

Krell erinnert vielfach an den dänischen Minister Struensee, welcher, ebenfalls aus bürgerlicher Sphäre zum allmächtigen Ratgeber eines schwachen Fürsten emporgestiegen, durch unvorsichtige, alles überstürzende Neuerungen Hohe und Niedere wider sich aufbrachte und auf dem Marktplatz zu Kopenhagen den 28. April 1772 blutig endigte. Unstreitig füllt die Härte und Grausamkeit in dem Verfaren wider den unglücklichen Mann ein dunkles Blatt der sächsischen Geschichte und wirft auf den damaligen Rechtszustand in Deutschland ein trübes Licht. Namentlich war es eine grobe Anomalie, dass ein lutherisches Land schließlich einen katholischen Gerichtshof anrief, um einen zehn Jare lang hingeschleppten Prozess zum Austrag bringen zu lassen, bei welchem konfessionelle Punkte wesentlich in Frage kamen. Aber nur eine einseitige Geschichtsbetrachtung kann in Krell lediglich das Opfer des kirchlichen Fanatismus und den schuldlosen Märtyrer seiner religiösen Überzeugung sehen. Vielmehr setzt sich die Ursache seines Falles und Unterganges aus sehr verschiedenen Faktoren zusammen. Der Adel verzieh ihm nicht seine bürgerliche Abkunft und Überhebung. Die Geistlichkeit mit der Kurfürstin zürnte ihm wegen seiner kirchlichen Gewaltschritte, letztere insbesondere war ihm persönlich abgeneigt. Der Kaiser endlich und sein Gericht in Prag bestrafte ihn für die Hinneigung zu Frankreich. Er selbst aber beging den folgenschweren Fehler, dass er, one dabei mit voller Klarheit und Offenheit zu Werke zu gehen, dem Sachsenvolke zum zweiten Mal nach kurzer Zeit sein lutherisches Bekenntnis in Frage stellte und es im Sturmschritt zu kirchlichen Umgestaltungen drängte, für die in weiten Kreisen weder Verständnis noch Empfänglichkeit vorhanden war.

Die Akten über Krell befinden sich im Königl. Hauptstatsarchiv zu Dresden und begreifen hier 9—12 Lokate, sind jedoch nicht mehr vollständig vorhanden, da warscheinlich vieles nach Prag gesendet worden und von dort nicht wider zurückgelangt ist. Das Wichtigste daraus in: Samml. verm. Nachr. z. sächs. Gesch. IV, 1—185; V, 295—333. Weiße, Museum III, 57 ff.; dessen neues Mus. 1, 91 ff. Ältere Litteratur: Nic. Blume, Leichpredigt über den custodirten Dr. Krell, Leipz. 1602; Urb. Pierius, Examen und Erleuterung der in die Leichpredigt ꝛc. eingestreuten falschen Beschüldigungen u. unerfindl. Auflagen, Bremen 1602; Engelken, Historia Nic. Crellii capite plexi, variis ab errationibus liberati, Rostock. 1727; Gleich, Annal. eccles. 1, 321 ff., 352 f., 416 ff. Neuere: Hasse, Abriß d. meißn.-albertin.-sächs. Kirchengesch. II, 65 ff., mit den Ergänzungen hierzu in: Niedner, Zeitschr. für d. hist. Theol., 1848, S. 315 ff.; Gretschel-Bülau, Gesch. d. sächs. Volkes u. Staates II, 116 ff.; Böttiger-Flathe, Gesch. d. Kurf. u. Königr. Sachsen, II, 94 ff. Tendenzschriften: Richard, Der kurfürstl. sächs. Kanzler Dr. Nic. Krell. Dresd. 1859, 2 Bde.; Robert Calinich, Zwei sächs. Kanzler, Chemnitz 1868. Vgl. auch G. Saran, Der Kryptocalvinismus in Kursachsen und Dr. Nik. Krell, in: Beyschlag, Deutsche evangel. Blätter, 1879, S. 596 ff. Über den Exorzismusstreit in Sachsen: Arnold, Unpart. Kirchen- und Ketzerhist. II, 864; Thomasius, Annalen, S. 207.

Oswald Schmidt.

Kreta, *Κρήτη*, hieß bekanntlich im Altertume jene unter dem 35° N. Br. im Mittelmeere gelegene, langgestreckte, jetzt unter dem Namen Kandia zur europ. Türkei gehörende Insel, die bei einer Länge von bis 36 Meilen von Ost nach West und einer Breite von 3—8 Meilen einen Flächeninhalt von etwa 153 □M. hat. Ihre Lage zwischen drei Weltteilen — Asien, Afrika und Europa, zu welchem sie als dessen südlichster Teil stets gerechnet wurde — eignete sie nicht minder als ihre Fruchtbarkeit ganz vorzüglich für den Weltverkehr (Aristot. polit. 2. 8; Strab. p. 838). Zwar ist sie ihrer ganzen Länge nach von einem felsigen Gebirge durchzogen, das in der Mitte, im Ida (7690') seine höchsten schneeigen Gipfel emporstreckt, aber da sie wolbewässert ist und in älteren Zeiten auch schön bewaldet war, so war der Boden dennoch sehr ergiebig an Getreide, Honig, Wein und Öl, Granatäpfeln, Citronen, Orangen und Quitten, die sogar von dort den Namen (cydonia) erhalten haben; die südliche Lage, deren Hitze durch die Seewinde gemildert wird, begünstigt das Wachstum solcher edlen Früchte. Ein Blick auf die Karte läßt es begreifen, dass Kreta der Sitz einer uralten Kultur und

von jeher der Schauplatz sich wechselseitig drängender Volksstämme war (Diod. 5, 80): anfangs wurde sie nach Herodots Ausdruck (I, 173) ganz von „Barbaren“ bewont; die alten Einwoner, die Eteokreten, karischen Stammes, wurden im Laufe der Zeit von den eindringenden hellenischen Kolonieen, Pelasgern aus Attika, Achäern aus Lakonien und besonders Doriern, die im Laufe des 10. Jarh. v. Chr. hinübersiedelten und den von ihnen besetzten Städten meist die Namen ihrer früheren Wonsitze auf dem Festlande gaben, auf die Ostseite der Insel und die höchsten Teile des Gebirges beschränkt; auf der Westseite, am Flusse Jardanos, zu Minoa, Kydonia — welches später der Hauptort dieser Bevölkerung war, die von daher auch die „Kydonen“ genannt werden, — Phönix und andern Orten saß die syro-phönizische Bevölkerung, von deren uralter Ansiedlung auf dieser, schon zu Homers Zeiten stark bevölkerten und blühenden Insel, welche deshalb die ἑκατόμπολις hieß (cf. Hom. Il. 2, 649; Odyss. 19, 172 sqq.; Horat. od. 3, 27, 33; Virg. Aen. 3, 106), Zeugnis geben die Kulte des Minotaurus und Talos, d. h. des Baal und Moloch, sowie der Europe und Ariadne, d. h. der Aschera-Astarte. Minos personifizirt überhaupt die Zeiten der Insel vor der griechischen Kolonisation, die phönizische Periode und ihre Seeherrschaft im ägäischen Meere, und gerade auf Kreta mögen die Hellenen vielfach den woltätigen Einfluss phönizischer Kultur erfaren und z. B. Buchstabenschrift, Maße und Gewichte von diesem Handelsvolke empfangen haben, vgl. Movers, Phönikier, I, S. 27 ff.; Duncker, Gesch. d. Alterth., III, S. 254 ff., 383 f.; J. G. Müller, Die Semiten, S. 265 ff.

Die Kretenser galten für lügenhaft, falsch und listig, habsüchtig und ausschweifend, was ihnen Paulus Tit. 1, 12 mit den Worten ihres „eigenen Propheten“, nämlich des Epimenides von Gnossus vorwirft, in dessen Schrift περὶ χρησμῶν noch Hieronymus den fraglichen Vers vorgefunden haben will, man vergleiche damit die herben Urteile bei Polyb. 6, 46, 3; 6, 47, 5; Plut. Philopoem. 13 und die Ausleger, bes. Wetstein, zu Tit. 1, 12. Sonst waren die Kreter als gute Bogenschützen gesucht (Paus. 1, 29, 5, Xen. Anab. 3, 3, 7; Virg. Georg. 3, 345 u. a.).

Im A. T. wird Kreta unter dem Namen Kaphthor erwänt (s. diesen Art. Bd. VII, S. 505) und von dorther wird der eine Hauptstamm der Philister hergeleitet, welcher daher „die Kreter“ כְּרֵתִים genannt wird 1 Sam. 30, 14; Zeph. 2, 5; Ezech. 25, 16, wofür wir auf die Art. „Kreti“ und „Philister“ verweisen, vgl. Knobel, Völkertafel, S. 215 ff. Die Insel, damals ein Hauptsitz der Piraten, wurde durch Q. Cäcilius Metellus Creticus endlich 67 v. Chr. römische Provinz (Flor. 3, 7; Justin. 39, 5) und stand als solche unter einem Prokonsul (Tacit. Ann. 3, 38; 15, 20); auch hielten sich daselbst viele Juden auf (Joseph. Antt. 17, 12, 1; Philo leg. ad Caj. t. II, p. 587 ed. Mang. vgl. Apg. 2, 11). Auf Kreta scheint schon der Apostel Paulus christliche Gemeinden gestiftet zu haben; dies setzt der Brief an den Titus voraus (vgl. bes. Kap. 1, 5), welcher diesem von dem Apostel dort zurückgelassenen Gehilfen Anweisung erteilt zur Ordnung der dortigen Gemeinden und zur Bekämpfung auftauchender Irrlehrer; dawider kann, wenn die Echtheit dieses Briefes anderweitig feststeht, das Stillschweigen der Apostelgeschichte, die so manches aus Pauli Leben übergeht gemäß ihrem eigentümlichen Pragmatismus, nichts beweisen, s. übr. die Art. „Paulus“ und „Titus“ und vergl. Reuß, Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testaments, § 87 ff., 2. Ausg. Es werden in der Schrift folgende Lokalitäten von Kreta namentlich angefürt: Salmone, auch Salmonion, Samonion genannt (Strab. 10, 4, 2 f.), das östlichste Vorgebirge der Insel Knidos gegenüber, bei welchem Paulus auf seiner Fart nach Rom vorüberschiffte, Apg. 27, 7; die Stadt Gortyna, 1 Makk. 15, 23, welche sehr groß und uralt, die zweite Stadt der Insel nächst Gnossus und nach des letztern Sinken zur Römerzeit die Metropole war, und 2 Häfen, Metallon und Lebena, hatte (Strab. a. a. O. § 11); Lasäa (sonst nirgends genannt; ob = Lasos bei Plin. H. N. 4, 20?), in deren Nähe die Bucht καλοὶ λιμένες, deren Name sich bis heute erhalten hat, Apg. 27, 8; Phönix und nahe dabei der Hafen Phönikous, der zum Gebiete von Lampe gehörte, Apg. 27,

12; von da südwestlich im Meer die Insel Klaude, jetzt Gozzo (Apg. 27, 16). Über die auf Namensänlichkeiten, wie Idäi = Judäi, Jardanos = Jordan, beruhende, vielleicht an eine dunkle Kunde von der Auswanderung der Philister = Palästini sich anlehnende Sage bei Tacit. hist. 5, 2, als stammten die Juden von Kreta, brauchen wir hier nicht einzutreten.

Im Mittelalter unterlag die Insel den Invasionen der Araber (823), denen sie aber 962 von den oströmischen Kaisern wider abgenommen wurde; 1204 bemächtigten sich die Venetianer derselben, welche sie erst 1669 an die Türken verloren. Die Sfagioten behaupteten im Innern des Landes ihre Unabhängigkeit gegenüber der Pascha-Wirtschaft. Die bedeutendsten Städte der jetzigen, von etwa 1—200,000 Einwonern, meist Griechen, bevölkerten Insel, die durch das Abholzen ihrer Waldungen und die schlechte Verwaltung von ihrer ehedem so berühmten Produktivität viel verloren hat, sind Kandia mit 12000 Einwonern und Kanea mit 18000 Einw. in der Nähe der alten Cydonia.

Vergl. für die ältere Zeit Strabo S. 472 ff., 572 ff.; Meursius, Mannert (Geogr. VIII, 675 ff.), Paulys Real-Encyk. II, 745 ff.; Winer im R.W.B. und besonders Höck, Kreta, 3 Bde., Gött. 1823 ff.; für die neueren Zustände die Berichte von Tournefort, Olivier, Sonnini, Prokesch v. Osten und R. Pashley, Travels in Crete, Cambridge 1837, 2 Vol.; Kneucker in Schenkels Bibellex. III, 596 ff.; Daniel, Hdb. d. Geogr., 3. Aufl., 1872, II, S. 74 ff. **Rüetschi.**

Kreti und Pleti, הַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי, ist die 2 Sam. 15, 18; 20, 7; 1 Kön. 1, 38, 44 gebrauchte Bezeichnung der Leibwache (*σωματοφύλακες* Jos. Antt. 7, 5, 4) Davids, deren Hauptmann Benaja war, s. 2 Sam. 8, 18 (nach der richtigen Lesart, s. Thenius); 20, 23; 1 Chr. 18, 17, vgl. 11, 25 u. 2 Sam. 23, 23, wo die nämliche Garde Davids sein „Gehorsam“ (מִשְׁמַעְתּוֹ) genannt wird, als ein kleines Korps, welches in der Nähe des Königs zu Ausfürung seiner Befehle immer bereit und unmittelbar von ihm abhängig war. So gewiss aber im allgemeinen dies die Stellung dieser Schar ist, so streitig ist der Wortsinn jener ihrer Benennung. Bei Erklärung derselben gehen die Ausleger in zwei Gruppen auseinander, deren eine die Worte als Nom. appellativa fasst, die andere dagegen sie ethnographisch als gentilicia deutet. Die erstere Ansicht, gewissermaßen schon durch die chaldäische und teilweise auch die syrische Version vertreten, insofern diese die fraglichen Ausdrücke widergeben durch „Bogenschützen und Schleuderer“, one dass aber irgendwie eine haltbare, philologische Begründung dieser Deutung, die mehr nur erraten zu sein scheint, zu geben gelungen wäre, ist am gründlichsten entwickelt worden durch Gesenius, Keil und Thenius in ihren Kommentaren zu den BB. d. Könige. Diese leiten die Worte ab von dem Verbum כָּרַת = ausrotten, töten und der, freilich im Hebräischen nicht weiter vorkommenden Wurzel פלת, welche im Arabischen فلت lautet und „forteilen, entfliehen“ bedeutet wie das synonyme hebr. פלט. Man erklärt dann jene Substantiva: „die Scharfrichter und die Läufer“ als passende Bezeichnung der königl. Trabanten, welchen neben der Bewachung der Person des Fürsten und des Palastes zugleich die Exekution der Todesurteile obgelegen habe, wie man aus ihrer Mitte die Eilboten nahm, welche die königlichen Befehle spediren mussten; beides ist allerdings im alten und neuen Orient Sitte, z. B. noch jetzt am türkischen und persischen Hofe, und schon in uralter Zeit am ägyptischen und babylonischen Hofe, wo der Chef der Leibwache den Namen שַׂר הַטַּבָּחִים = „Oberster der Schlächter“ *) fürte und deutlich die Hut der Gefängnisse, die Vollziehung der Bluturteile und mancherlei andere Exekutionen zu besorgen hatte, s. 1 Mos. 37, 36; 40, 3; 2 Kön. 25, 8 ff.; Jerem. 39, 9; Dan. 2, 14 f. u. a. Dass gleiches auch bei den Königen von Israel üblich gewesen sei, beweisen 1 Kön. 2, 25. 34. 36 und 2 Chron. 30, 6 vgl. 12, 10 f. Für diese Worterklärung wird endlich noch geltend gemacht, dass die näm-

*) Was aber ursprünglich wol nur den *ἀρχιμάγειρος* (LXX) oder Erztruchseß bezeichnete.

liche Schloſswache bei einer späteren Gelegenheit 2 Kön. 11, 4. 19 הַכָּרִי וְהָרָצִים genannt wird (die LXX behalten auch hier die wol nicht verstandenen Ausdrücke bei: *τὸν χοῤῥὶ καὶ τὸν Ῥασίμ*, wie sie die andern Worte beibehielten: *Χελεθὶ* oder *Χερεθὶ καὶ Φελεθὶ*, und so hat auch Luther: „Kreti und Pleti“ aufgenommen); hier sei aber aus der zweiten Benennung הָרָצִים mit ihrem offenbar appellativen Sinne „die Läufer“ klar, daſs auch die erstere appellativ genommen werden müſse. So sei also die königl. Leibgarde von ihren beiden Hauptverrichtungen „die Scharfrichter und die Läufer“ genannt worden.

So scheinbar indessen diese Argumente zum teil lauten, so stehen dieser Erklärung doch so erhebliche Bedenken entgegen, daſs man zu einer andern Deutung der rätselhaften Worte hingetrieben wird. Vorerst nämlich kann obige Fassung der Worte in grammatischer und etymologischer Hinsicht nimmermehr genügen: als Nom. Pluralia sie zu erklären, dürfte kaum sich rechtfertigen lassen, da nur in Poesie die Plural-Endung ִי statt ִים vorkommt (Ewald, Lehrb. § 117ᵃ, Baur, zu Amos, S. 91 f.); mit Thenius aber nach Analogie von הַשָּׁלִשִׁי 2 Sam. 23, 8 sie als Adjektiva des Standes im kollektiven Sinne zu deuten „die Scharfrichter und Läuferschaft“, geht darum nicht, weil für das Wort הַפְּלֵתִי, wenn es diesen Sinn haben soll, die Ableitung von einer Wurzel, die zwar „entfliehen“, aber nicht „schnell sein“ bedeutet, sehr unwarscheinlich ist, für beide Ausdrücke aber gar nicht abzusehen wäre, warum dieselben nur für die Garde Davids anstatt der sonst so gewönlichen טַבָּחִים und רָצִים gebraucht worden wären; da liegt doch die Vermutung sehr nahe, diese Worte bedeuteten eben etwas anderes als jene, wenn sie auch zum teil das nämliche Korps bezeichnen konnten. Weiter aber wollen wir zwar nicht in Abrede stellen, daſs nach Sitte des Morgenlandes die königliche Leibwache allerdings auch zunächst mit Vollziehung von Bluturteilen beauftragt werden mochte; doch möchte wol mit Saalschütz (mos. Recht, S. 486 f., Not. 608) daran zu zweifeln erlaubt sein, ob denn der Name der ganzen Schar von dieser ihrer, jedenfalls nicht gewönlichen, Beschäftigung hergenommen worden wäre; daſs die Kreti und Pleti die Todesstrafen exequirten, wird überdies gar nirgends gesagt, man schließt es lediglich aus dem Umstande, daſs Salomo die Tötung des Adonijah und Joab dem Benajah auftrug, dieser aber Chef jenes Korps war; aber auch, nachdem Benaja zum Oberbefehlshaber der ganzen Armee vorgerückt war (1 Kön. 2, 35), vollzieht er ein Bluturteil an Simei (ib. V. 46), was also mit seiner Stellung zu den Kreti und Pleti gar nicht zusammenhing, wie denn diese dabei gar nicht erwänt sind; one Zweifel konnte vorkommenden Falls jedem im Heere Stehenden, jedem Vertrauensmann, die Vollstreckung einer Kapitalstrafe anbefohlen werden, wenn es auch, der Natur der Sache nach, vorzugsweise an die stets bei der Hand sich befindende Leibgarde kommen mochte, one daſs dies gleichsam das Amt der letzteren exklusive gewesen wäre, so daſs sie daher hätte benannt werden können. Ein Beispiel davon bietet 1 Sam. 22, 17, wo die רָצִים = Läufer, d. h. die Trabanten (LXX: *οἱ προτρέχοντες*, vgl. 2 Sam. 15, 1; 1 Kön. 14, 27 und die „Celeres“ als Leibwache des Romulus bei Liv. 1, 15) sich weigern, einen Mordbefehl an Priestern zu vollziehen, worauf dann Doëg denselben ausfürt.

Solche und änliche Gründe bewegen uns denn der andern Deutung beizutreten, welche die Worte als Gentilicia faſst, wozu schon die Endung auf ִי so gut paſst (Ewald, Lehrb., § 164). Es haben nämlich vorzüglich Ewald (krit. Gramm., S. 297; Gesch. Isr. I, 288 ff., II, 615 f., III, 1, S. 282 [1. Ausg.]), Bertheau, Zur Gesch. Isr., S. 186 ff.; Movers, Phönik., I, 19 ff.; Hitzig, Urgesch. der Phil., S. 17 ff.; v. Lengerke, Kan. I, 193 ff.; Knobel, Völkertaf., S. 215 ff.; Dunker, Gesch. d. Alterth. I, S. 142, 311 f. folgende Ansicht geltend gemacht:

הַכְּרֵתִי bezeichnet 1 Sam. 30, 14, also im nämlichen Buche, in dem sich jene Formel findet, — ganz one Zweifel das Gleiche, was Zeph. 2, 5; Ezech. 25, 16 כְּרֵתִים, nämlich den einen, direkt von Kreta her in Palästina eingewanderten Haupt-

teil der Philister; הַפְּלֵתִי sei s. v. a. הַפְּלִשְׁתִּי, woraus jenes nur des Gleichklanges wegen umgebeugt sei, wie denn die Hebräer auch sonst solche Assonanzen lieben. „Der Kreter und Philister", was natürlich kollektiv zu verstehen sei, bezeichne die Leibwache Davids, insofern er sie anfangs aus Fremden, namentlich Philistern, zusammengesetzt habe. Es sei dies keineswegs so unwarscheinlich, wie man habe behaupten wollen; bekanntlich hielt sich ja David längere Zeit unter den Philistern auf und konnte wärend dieses Aufenthalts in Ziklag (1 Sam. 27, 6 ff.; 2 Sam. 2, 3; 5, 6) und später nach Unterwerfung der Philister (2 Sam. 8, 1) leicht mit einer solchen, kaum gar zalreichen Schar von entschlossenen, ihm persönlich ergebenen Leibwächtern sich umgeben, denen gelegentlich auch die Hinrichtung von Schuldigen aufgetragen wurde, die aber nicht wie dagegen die גִּבֹּרִים, das Elitekorps des Heeres, im Kriege dienten. Auch sonst dienten ja Fremde in Davids Heer, zum teil in sehr hervorragenden Stellungen, wie z. B. Ithai aus Gath, 2 Sam. 15, 19 ff.; 18, 2 ff., Uria der Hethiter, Jegeal von Zoba, Zelek der Ammoniter, Jithma der Moabiter u. a., 2 Sam. 23, 36 ff.; 1 Chron. 11, 39. 46 (vgl. Ewald, Gesch. Isr. II, 606) abgesehen von den „600 Gathitern", 2 Sam. 15, 18, die Thenius mit Recht für bloße Verschreibung aus הגברים erklärt. Warum sollte David nicht eine ganze Schar von Leibtrabanten aus Fremden, vorzugsweise aus Philistern, gebildet und aus solchen ergänzt haben, die sich gerade zu rücksichtsloser Vollstreckung des königlichen Willens weit besser eigneten als einheimische Söldner? Wenn dann in späterer Zeit — unter der ausländisch gesinnten Athalja, der Tochter der Phönizierin Isebel — die königliche Leibwache wider einmal הַכָּרִי וְהָרָצִים genannt wird, 2 Kön. 11, 4. 19, so bedeutet das erstere, welches keine irgend befriedigende appellative Deutung zuläſst: „der Karier", von denen bekannt genug ist, daſs sie, die ebenfalls semitischen Stammes*) von Kreta und den Inseln nach dem Festlande verdrängt worden waren, zu jeder Zeit in fremde Kriegsdienste traten (Herod. 1, 171; 2, 152; 5, 66; Thuk. 1, 8). Das zweite הָרָצִים aber ist die schon zu Sauls Zeit, 1 Sam. 22, 17, übliche und dann immer stehende Benennung der Trabanten, wärend die Namen „Kreti und Pleti" nur bei David vorkommen und „der Karier" nur bei Athalja, offenbar weil man sonst nicht Fremde dazu nahm oder doch nur ausnahmsweise; eben aber weil es etwas Ungewönliches war, war die ethnographische Bezeichnung dieser Trabanten die passendste, wärend הָרָצִים ihre gewönliche Benennung war und blieb (auch 2 Kön. 11, 11). Man vergl. noch einige ältere Abhandlungen über den Gegenstand in Ugolini thesaur. Vol. XXVII; Winer im R.W.B. und Saalschütz a. a. O. S. 857, Not. 113 (beide schwankend) und die Art. „Kaphthor", „Kreta" und „Philister" in dieser Encykl.; Baur in Riehms Hdwb. I, 240 f.; J. G. Müller, Semiten, S. 265 ff. **Rüetschi.**

Kreuz. (*σταυρός, σκόλοψ, σανίς*, crux, stipes) ist die Bezeichnung für das bei der Kreuzigung in Anwendung kommende Marterwerkzeug, welches diesem, zuerst im Orient, bei Medern, Persern und Semiten (mit Ausnahme der Juden) nachweisbaren und später besonders bei den Römern eingebürgerten Hinrichtungsverfaren seinen eigentümlichen Charakter verlieh. Die vorliegenden dürftigen und nicht immer durchsichtigen Nachrichten über die Gestalt des Kreuzes lassen zwei Grundformen desselben erkennen: die sog. crux acuta, ein senkrechter, oben zugespitzter Pfahl (Seneca, Epist. 101; 14; de cons. ad Marc. 20; Hesych. s. v. *σκόλοψ*) und die aus senkrechtem Balken und aufgelegtem oder kreuzendem Querholz zusammengesetzte crux (⊤ †). Das sogenannte Andreaskreuz, das angebliche Marterholz des Apostels Andreas, welches nach der traditionellen Auffassung aus

*) Vgl. Lassen in ZDMG. X, 380 ff. Darum nennt sie schon Hom. Il. 2, 867 *βαρβαρόφωνοι*, vgl. Strab. 14, 2, 27 f. S. 661 ff.: sie redeten eine fremde Sprache und sprachen auch das Griechische schlecht.

zwei sich schneidenden Balken von gleicher Länge besteht (X), ist ein Produkt mittelalterlicher Legende und im Altertume nicht nachweisbar (Zestermann, I, 41 ff.; Fulda S. 126 ff.). Wärend der einfache Pfahl sowol zum Durchspießen als zum Aufhängen der Verurteilten benutzt wurde, diente das zusammengesetzte Kreuz allein letzterem Zwecke. Die Länge des Hauptbalkens betrug in der Regel wenig über Manneshöhe (Appulejus, de asino aur. III, 17; Catull., Epigr. 107; dagegen Sueton., Galba 9), das Querholz (patibulum) war an den senkrecht eingerammten Pfahl entweder angebolzt oder wurde, was häufiger, von dem Verurteilten zum Hinrichtungsplatze getragen. Das Befestigen des Delinquenten am Kreuz geschah nicht nach einheitlichem Verfaren. Sowol hinsichtlich der dabei angewandten Mittel, als auch bezüglich der Art und Weise des Aufhängens scheint den Exekutoren eine gewisse Freiheit gestattet gewesen zu sein (Seneca, de cons. ad Marc. 20; Josephus, bell. jud. V, 11, 1, Euseb. h. eccl. VIII, 8), was sich begreifen läſst, da bei den Römern unter rechtlichen Verhältnissen die Kreuzigung nur bei Sklaven und Leuten niederen Standes in Frage kam. Entweder wurden nur Stricke oder Stricke und Nägel benutzt (Xenoph., Ephes. 4, 22; Ausonius, Cupido cruci aff. 56 sq.; Plinius, hist. nat. XXVIII, 4, 11; Cicero, in Verr. IV, 11, 26; Hilarius Pict., de trinit. 10, 13; Lucan., Pharsal. 6, 538 sq.) und in letzterem Falle bald die Hände allein, bald die Hände und die Füße festgenagelt (Lucan., a. a. O.; Artemidor., Oneirocrit. 1, 78; Plautus, Mostell. II, 1, 12; Tertull., Adv. Marc. III, 19). Daneben diente, doch, wie es scheint, nicht in allen Fällen, als Stütze des Körpers das sog. Sitzholz (sedile), ein in den Kreuzesbalken eingefügter Pflock, auf welchen der Verurteilte reitend gesetzt wurde (Justin. M., Dial. c. Tryph. 91; Irenaeus, adv. haer. II, 24, § 4: Tertull., Adv. Nat. I, 12), sowie ein Trittholz für die Füße (palatinisches Spottkruzifix, abgeb. bei F. Becker, Das Spottcruc. d. röm. Kaiserpaläste, Breslau 1866), welches indes nicht mit dem Trittbrett (hypopodium, suppedaneum) mittelalterlicher Kreuzigungsdarstellungen zu verwechseln ist, dessen Existenz im Altertume durch das Zeugnis Gregors von Tours (De glor. Martyr. 1, 6) nicht hinreichend gesichert wird. Das Vergehen des Verurteilten pflegte, wenn es nicht durch einen voranschreitenden Ausrufer mündlich bekannt gemacht wurde, auf ein Täfelchen (titulus, τίτλος) geschrieben zu werden, welches entweder der Delinquent selbst oder ein anderer vor ihm hertrug (Sueton., Calig. 32; Domit. 10; Euseb. h. eccl. V, 1 vgl. Sozomen. h. eccl. I, 17). Daſs dieser Titulus nach vollzogener Hinrichtung an das Kreuz befestigt wurde, lag nahe und wird ausdrücklich durch die Evangelien (Matth. 27, 37 u. d. Parall.) bezeugt.

Über die Beschaffenheit des Kreuzes, an welchem Jesus starb, finden sich im N. T. keine bestimmten Angaben. Erst die kirchlichen Schriftsteller, seit Justin d. M., bezeichnen das zusammengesetzte vierarmige Kreuz als Marterwerkzeug Christi (Justin. M., Dial. c. Tryph. 91; Apol. I, 55; Irenaeus, Adv. haer. II, 24, § 4; Tertull., Adv. Jud. 10; Firmic. Mat., De errore prof. rell. 21). Justin (Dial. 91), Irenäus (a. a. O.), Tertullian (Ad nat. 1, 12) u. a. erwänen außerdem das Vorhandensein eines sedile. Auch das dem Anfange des 3. Jarh. angehörende palatinische Spottkruzifix zeigt das vierarmige Kreuz, doch one sedile und mit Fußholz. Es liegt nun kein Grund vor, in der Vorstellung des kirchlichen Altertums bezüglich der Gestalt des Kreuzes Jesu ein Phantasiebild späterer Zeit zu sehen, wie Fulda (S. 221 ff.) will. Gab es Zeugen des Kreuzestodes Jesu, und bildete das Wort vom Kreuze den Mittelpunkt apostolischer und nachapostolischer Predigt, so wird auch eine echte, wenn auch allgemein gehaltene Tradition von der Gestalt des Herrenkreuzes sich erhalten haben, bis zu Justin. Ja in der evangelischen Erzälung selbst liegen Andeutungen vor, die diesen Schluſs zu bestätigen geeignet sind. Der σταυρός, den anfangs Jesus und dann Simon von Kyrene trug, kann kaum der senkrecht eingepflanzte Kreuzesstamm mit oder one Patibulum gewesen sein, da für die Last eines solchen die Kraft eines Einzelnen schwerlich ausgereicht haben dürfte. Außerdem ist ein solcher Brauch nirgends ausdrücklich bezeugt; wol aber pflegten die Verurteilten das

Patibulum zu tragen (Plautus, Mil. glor. II, 4, 7; Fragment bei Nonius Marcellus: patibulum ferat per urbem, deinde affigatur cruci; Macrob., Saturn. I, 10; s. Lipsius III, 3). Da aber σταυρός Bezeichnung nicht nur für „Balken“, „Pfal“, sondern insbesondere auch für „Patibulum“ ist (Cobet in der Zeitschr. Mnemosyne VIII, S. 278; Fulda S. 137 ff.), so erhält die Annahme, daſs der von Jesu getragene σταυρός das Querholz, patibulum, des Kreuzes war, eine gute Stütze. Wie auch sonst im Altertume (Zestermann II, S. 35 f.), so hat man one Zweifel auch in Jerusalem, woselbst, wie aus dem Rufe der Menge: „Kreuzige ihn!“ hervorgeht, Kreuzigungen nicht ungewönlich gewesen zu sein scheinen, auf der Richtstätte eingerammte Pfäle zum Zwecke der Kreuzigung in Bereitschaft gehabt.

Aus dem Umstande endlich, daſs das Exekutionskommando den Titulus am oberen Ende des Kreuzes befestigte, läſst sich schließen, daſs der Querbalken nicht oben auflag, sondern den Pfal durchschnitt, also das Kreuz ein vierarmiges war. Wenn in der altkirchlichen Litteratur (z. B. Barnab. epist. 9; Tertull., Adv. Marc. III, 22) das griechische Tau als Symbol des Kreuzes bezeichnet wird, so entschied dabei nur die allgemeine Änlichkeit, und man blieb sich bewuſst, daſs das Tau kein eigentliches Abbild des Herrenkreuzes sei.

Für die Berechnung der Höhe des Kreuzes Jesu ist Joh. 19, 29 (vgl. auch Matth. 27, 48 und die Parall.) ein Anhaltspunkt gegeben. Da nämlich die Länge des dort erwänten Ysopstengels gegen 1 M. beträgt, so würden sich als Höhe des ganzen Kreuzes gegen 2,5 bis 3 M. ergeben.

Litteratur: Justus Lipsius, De cruce lib. III, Antverp. 1595; Fr. A. Zestermann, Die bildliche Darstellung d. Kreuzes und d. Kreuzigung Jesu Christi, Leipz. 1867, 1868 (Programme der Thomasschule); J. Stockbauer, Kunstgeschichte des Kreuzes, Schaffh. 1870; O. Zöckler, Das Kreuz Christi, Gütersloh 1875; H. Fulda, Das Kreuz und die Kreuzigung, Breslau 1878. **Viktor Schultze.**

Kreuzauffindung. Als der „christlich“ gewordene Kaiser Konstantin den Bau einer Kirche auf Golgatha beschlossen hatte, suchte seine Mutter Helena, die sich damals gerade in Jerusalem befand (im Jare 326), mit dem dortigen Bischof Makarius die Stelle auszumitteln, an welcher das Kreuz Christi gestanden war. Aber Kaiser Hadrian hatte zwei Jarhunderte früher den Ort der Kreuzigung Jesu ganz unkenntlich machen, die heil. Grabhöhle verschütten, einen Jupiter- und Venustempel daselbst errichten und ringsumher heidnische Bildsäulen aufstellen lassen. Doch gelang es, durch Aufgrabungen die Felsenhöhle des heil. Grabes wider zu entdecken, nahe dabei fand man ferner drei Kreuze samt Nägeln und sogar die vom Kreuze selbst getrennte Inschrifttafel. Dem Anscheine nach paſste letztere am besten zu dem einen der drei Kreuze, aber die Echtheit des wirklichen Kreuzes Jesu muſste sicherer beglaubigt werden. Makarius flehte zu Gott um Licht in diesem Dunkel und sofort fiel ihm eine totkranke vornehme Frau in Jerusalem ein, an welcher sich das ware Kreuz durch ein Wunder beglaubigen könnte. In Gegenwart der Kaiserin und des Volkes ließ der Bischof von der Frau die Kreuze berüren. Bei den zwei ersten zeigte sich keine Wirkung, bei Berürung des dritten stand sie vollkommen gesund auf. Das war es also. Diese Geschichte der Kreuzauffindung wird — übrigens nicht gleichlautend — von den um 50 Jare später schreibenden Vätern der Kirche erzält: Cyrill von Jerusalem (Catech. 4. 10. 13 und epist. ad Imperatorem Constantium), Paulinus Nol. (epist. 31), Chrysostom. (hom. 85), Ambrosius (orat. de obitu Theodos.), Rufinus (H. E. X, 7, 8), Theodoretus (H. E. 1, 17. 18), Sozomenos (H. E. 2, 1) und Sokrates (H. E. 1, 9, 17), dagegen fürt der Zeitgenosse Konstantins, Eusebius (de vita Constant. 3, 28) aus dem Briefe Konstantins an den Makarius an, wie dieser sich über „das jetzt geschehene Wunder“ äußert, „daſs das Denkmal seines allerheiligsten Leidens so viele Jare unter der Erde verborgen geblieben, bis es nun endlich hervorschimmern sollte“. Dies deutet Eusebius lediglich auf die von ihm selbst beiläufig beschriebene Wideaufgrabung der Grabeshöhle, welche dem Aberglauben Konstantins wenigstens die Kreuz-Nägel lieferte, welche er

sich zu Pferdezügeln und zu einem Helme für seine Kriegsfarten verarbeiten ließ (Socrat. 1, 17; Sozom. 2, 1). Die Kreuzfindung wird erst bei Eusebs Überarbeitern erwänt. Sie ist daher als eine spätere Sage anzusehen. Neue Verhandlungen darüber s. bei Sybel und Gildemeister, Der heilige Rock von Trier, 2. Ausgabe.

Einen Teil des wideraufgefundenen Kreuzes soll die Kaiserin Helena samt den Nägeln ihrem Sone gesandt haben; den größeren Teil desselben ließ sie in Silber fassen und durch Makarius in der Hauptkirche von Jerusalem aufbewaren, wo es der Bischof seitdem alljärlich am Osterfeste der allgemeinen Verehrung darbot. Ausnahmsweise zeigte er es auch zwischen der Zeit, wenn nämlich Wallfarer kamen, die nur um das Kreuz zu sehen die Reise gemacht hatten. Dem Bischof von Jerusalem stand auch das Recht zu, Splitter dieses heiligen Holzes zu verschenken. Tausende drängten sich, um ein Stückchen zu erhalten und schon Cyrill (Catech. XIII, 4) bezeugt, dass die abgeschnittenen Splitter von Jerusalem aus die ganze Welt erfüllten. Aber so viele auch abgeschnitten wurden, das Holz des Kreuzes blieb dennoch ganz — dieses Wunder berichtet Paulinus von Nola epist. 31. Die angeblichen, aus Jerusalem kommenden Kreuzsplitter wurden seitdem ein förmlicher Handelsartikel; man fasste sie in goldene Kapseln und trug sie als Amulette am Halse (Chrys. 1, 572, § 10) oder in Monstranzen bei den Prozessionen. Nach Nicephorus (H. E. VIII, 29) soll schon zur Zeit Konstantins in Jerusalem ein Fest der Kreuz-Erfindung durch Helena gefeiert worden sein. Nach Durandus (Rationale div. offic. VII, 11) soll es gar schon vom Papst Eusebius (309) angeordnet sein! (s. Alt, der christl. Cultus, I. Aufl., S. 553). Im Abendlande kommt es im 6. Jarh. in dem gelasianischen und gregorianischen Sakramentarium vor (Gregor d. Gr. hat auf das Fest den schönen Hymnus Lignum crucis mirabile gedichtet), im 8. Jarh. im Martyrologium von Rheinau, im 9. in der Kapitale des Bischofs Walther von Orleans. Das Konzil von Toulouse (1229) fürt es bereits unter den Kirchenfesten auf. Die Synde von Köln (1281) und die von Lüttich (1287) setzen es auf den 3. Mai an und so wurde es durch Gregor XI. im Jare 1376 förmlich als festum inventionis s. crucis festgestellt. (Vgl. den Art. in Aschbachs Kirchenlex.) **H. Merz.**

Kreuzerhebung. Das Fest der Kreuzerhebung, festum exaltationis s. crucis, wird am 14. Sept. gefeiert. Nach Einigen soll es schon gefeiert worden sein seit dem Kreuzeszeichen, das Konstantin sah (s. Strauß, Das ev. Kirchenjahr, S. 349). Allgemeiner ist die Annahme, es habe seinen Ursprung und Namen von der Einweihung der h. Grabkirche, welche auf Konstantins Befehl von der Kaiserin Helena und dem Bischof Makarius zu Jerusalem erbaut und am 14. Sept. 335 eingeweiht wurde. Der Patriarch Sophronius in Jerusalem nennt es im 7. Jarh. eine in der ganzen Welt bekannte Feier, die durch den Sieg des Kaisers Heraklius und dessen Widereroberung des h. Kreuzes noch mehr verherrlicht und vergrößert wurde. Auf Heraklius aber wird die Entstehung des Festes wol richtiger zurückgefürt. Der Perserkönig Chosru II. ließ nämlich im Jare 614 oder 615 Jerusalem erobern und verbrennen, Tausende von Einwonern töten und viele in die Gefangenschaft wegfüren. Unter letzteren war auch der Patriarch Zacharias, welcher vorher das heil. Kreuz in einer von ihm versiegelten Lade verborgen hatte. Auch dieses Kreuz wurde weggeschleppt. Doch das Kriegsglück wandte sich, der griechische Kaiser Heraklius siegte über die Perser und Siroes der Son Chosrus nahm die gestellten Friedensbedingungen (628) an, unter welchen auch die Zurückgabe des h. Kreuzes war. Die Lade wurde unverletzt und unerbrochen zurückgestellt. Auch Zacharias durfte zurückkehren. (Vgl. Aschbachs Kirchenlexikon.) Nach Alt, Christl. Kultus, S. 553, war es die von den Persern erbeutete Kreuzesfane, das Reichspanier, das nach 16 Jaren wider herausgegeben wurde. Im Jare 631 brachte Heraklius das Kreuz auf dem Triumphwagen knieend und mit den Händen es emporhaltend aus dem persischen Kriege nach Jerusalem zurück und trug es in feierlicher Prozession auf seinen eigenen Schultern den Golgatha hinauf, um es in der wider hergestellten h. Grabkirche als das christliche Weltzeichen zu „er-

höhen". Bald darauf fürte der Papst Honorius I. dieses Kreuzerhebungsfest auch im Abendlande ein. Die griechische Kirche betrachtete es von Anfang als ein hohes Fest und verordnete zur Vorbereitung auf dasselbe eine Vigilie. In der protestantischen Kirche wurde es noch hin und her beibehalten und nach den biblischen Texten Phil. 2, 5—11 und Joh. 12, 31—36 gefeiert. Luther lehrt in der Predigt dieses Tages (Erl. Ausg. 15, 455 vgl. 336) das Kreuz evangelisch erheben: „nicht wie der Kaiser Heraklius oder die Stationirer, die mit Kresem und anderm Narrenwerk umgehen, sondern so, daſs wir erkennen, wie es Gott aus gnädigem Willen aufgeleget, also daſs wir ihm danken darum, es groß achten und fröhlich seien darob, heimlich im Herzen vor Gott; und daſs wir ferner Christo unser Kreuz nachtragen". **H. Merz.**

Kreuzeszeichen. Das Kreuz kommt als Merkzeichen und Schriftzeichen so gut wie als Verzierungsmittel zu allen Zeiten und in aller Welt vor. Es dient auch den heidnischen Völkern der alten wie der neuen Welt in allen möglichen Formen zur Darstellung von Naturkräften und Sinnbildern des Götzendienstes. So war die crux ansata, das „Henkelkreuz" oder das bloße T one Kreis darüber den Ägyptern ein Sinnbild der stralenden Sonne, welche auf asiatischen Monumenten auch in dem einfachen oder in dem in einem Ring eingeschlossenen gleicharmigen Kreuz, dem Sonnenrad, erkannt wird. Das buddhistische Svastikakreuz 卐 soll die von der Sonnenbau umkreisten vier Himmelsgegenden bedeuten. Eine Übersicht über die bei den verschiedensten Völkern vorkommenden Kreuzesformen als Zeichen des natürlichen Segens s. bei Zöckler, Das Kreuz Christi, S. 38. Ob und wie weit das Richtkreuz bei Medern, Persern, Phöniziern und Karthagern zugleich eine symbolische Bedeutung gehabt und als ein „Zeichen des Fluches" gegolten habe, bleibe ganz dahingestellt. Seit Jesus am Holze des Fluches und der Schande für das Heil der Welt gestorben, ist das Kreuz das Zeichen des Heils und des Lebens, das eigentliche Kenn- und Ehrenzeichen des Christentums. Im Neuen Testament steht nur das Wort vom Kreuze. Daſs in Offenbarung 7, 2 unter dem an die Stirnen der Knechte Gottes zu setzenden Siegel das Kreuzeszeichen zu verstehen sei, wie manche Theologen meinten, ist wol nicht anzunehmen. Daſs aber in der nachapostolischen Zeit das ezechielische Thaw (Kap. 9, 4. 6), womit die Frommen auf der Stirne gezeichnet und vor dem Verderben geschützt werden sollten, um so mehr zur Nachamung reizte, als es im althebräischen die Form eines Kreuzes hatte, war ganz im Geiste jener so sehr auf das Alte Testament zurückgehenden Zeit. Als Bewarungs- und Segensmittel wurde das sich Bezeichnen mit dem Kreuz, das Kreuzschlagen durch bloße Hand- und Fingerbewegung (die crux usualis) schon frühe allgemein. Basilius d. Gr. fürt die Sitte auf die apostolische Überlieferung selbst zurück, schon Cyprian (de unit. eccl.) und die apostolischen Konstitutionen (lib. III, 17) gedenken der Bezeichnung mit dem Kreuze als dem signum Christi als eines Bestandteiles des Taufritus; nach dem 8. Buch der ap. Konstitutionen wurde es bald auch bei der Feier des Abendmals gebraucht. Nach Laktanz (inst. div. IV, 27) ist das Kreuzeszeichen beim Taufexorzismus den Dämonen erschrecklich. Die Bezeichnung mit dem Kreuze war auch in der späteren deutsch-nordischen Mission Ansgars u. s. w. die prima signatio, die primsigne als vorläufige Weihe zum Christentum für diejenigen, welche wie Konstantin d. Gr. die eigentliche Taufe erst auf ihr Ende sich vorbehalten wollten, um nicht wider aus der Taufgnade fallen zu können. Wie aber das Kreuzeszeichen das ganze christliche Leben weihen und seien muſste, sagt Tertull., de coron. mil. cap. 3: ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad vestitum et calceatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quaecunque nos conversatio exercet, frontem crucis signaculo terimus. Prudentius rät (hymn. 6) dringend, vor dem Einschlafen das heil. Kreuzeszeichen an Brust und Stirne zu machen,

denn das verscheuche böse Träume und Versuchung *); die Stirne als die Hauptstelle des Körpers, die Brust (Chrys. hom. 87 in Matth.), weil aus dem Herzen die argen Gedanken kommen, den Mund (Hieron. epitaph. Paul. digitum ad os tenens crucis signum pingebat) als das äußere Sprachorgan, durch welches die Herzensgedanken ausgehen und das Herz selbst verunreinigt wird, — diese drei Teile des Körpers, und statt des Mundes auch die beiden Schultern zu bekreuzen wurde späterhin allgemeinste Sitte. In den abendländischen katholischen Kirchen wird entweder „das deutsche“ oder „das lateinische Kreuz“ geschlagen. Bei letzterem wird die Formel: In nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen, oder: Adjutorium nostrum in nomine Domini, oder: Deus in adjutorium meum intende, auch bloß: In nomine Domini nostri Jesu Christi gesprochen und dazu mit der flachen rechten Hand Stirn und Brust, dann die linke und endlich die rechte Seite berürt. Bei dem deutschen Kreuz wird die Formel: „Im Namen Gottes des Vaters, des Sones und des heiligen Geistes. Amen“ gesprochen und mit dem vorgestreckten Daumen der rechten Hand, auf dem der Zeigefinger mit den übrigen quer aufliegt, Stirn, Mund und Brust berürt, wärend die linke Hand auf der Brust ruht. Das griechische Kreuz wird von den Morgenländern und von den orthodoxen Russen unter der Formel: „Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser“ mit den drei zusammengelegten ersten Fingern der Rechten gemacht, wobei der kleine und Ringfinger eingeschlagen wird; zuerst wird die Stirne, dann die Brust berürt, dann die Querlinie von der rechten zur linken Schulter gemacht, von da zur Brust zurückgekehrt und durch den Zug bis auf den Leib herab vollendet. Seit den monotheletischen Streitigkeiten (633) brauchten die orthodoxen Eiferer nur Daumen und Zeigefinger zur Bestätigung der zwei Willen in Christo. Die Armenier und die russischen Raskolniken bestehen dagegen auf dem alleinigen Gebrauche des Zeige- und Mittelfingers. Andere Subtilitäten s. Alt, Christl. Cultus, 1851, S. 183. Das Kreuzschlagen sollte dasselbe wirken, was das Aussprechen des Namens Jesu — „wenn es im Glauben geschieht“ wie der russische Katechismus sagt. Dem Werkdienst und dem Aberglauben konnte denn auch das Kreuzeszeichen ganz wie das Nennen des Namens Jesu verfallen. Doch hat Luther das Kreuzschlagen für sich beibehalten, one Aberglauben und Werkdienst, und im kleinen Katechismus die Anweisung gegeben: des Morgens und des Abends sollst du dich segnen mit dem heiligen Kreuz und sagen: „das walt Gott Vater, Son, heil. Geist. Amen“. In der lutherischen Kirche und in der anglikanischen ist es denn auch sonst beim Kultus beibehalten, bei der Taufe, bei der Konsekration des Abendmales, beim aaronitischen Segen. Die reformirte Kirche hat es, als im N. Test. nicht geboten und nicht vorgebildet, streng abgeschafft.

Von dem mittelst der Handbewegung geschlagenen Kreuz, der crux usualis, ist zu unterscheiden das materiell ausgefürte Kreuz, die crux exemplata. Nach einer Stelle in Tertull. apologet. 16 muss schon zu seiner Zeit das einfache hölzerne oder gemalte Kreuz „als ein, auch one sonstige Verzierung, one Kopf und Bild, ausdrucksvolles Zeichen des Erlösers“ in Brauch gewesen sein. Chrysostomus sagt in seiner Homilie über die Gottheit Christi, dass dieses Zeichen überall, in den Häusern, auf dem Markte, in der Wüste, auf den Wegen, auf Hügeln und Bergen, auf den Schiffen und Inseln, an den Betten und Waffen, am Schlafgemach, am silbernen und goldenen Geschirr, an den Wänden gesehen werde, denn wir schämen uns des Kreuzes nicht, vielmehr ist es uns lieb und wert, wo es sich uns auch zeigen mag“. Die Bemalung der Häuser, Schlafzimmer mit dem Zeichen des Heiles bewies man insonderheit mit dem Blutzeichen, das die Israe-

*) Fac, cum vocante somno
Castum petis cubile,
Frontem, locumque cordis
Crucis figura signet.
Crux pellit omne noxium.

liten über den Pfosten ihrer Häuser machen mussten, damit der Würgengel vorübergehe. — Schon im 5. Jarhundert diente es als Amulet (Bullet. di archeol. crist., 1863, p. 31). Was dann im Leben als Schutzmittel gegen alle Gefar so wert war, das muſste im Tode als Zeichen der Todesüberwindung und Auferstehungshoffnung doppelt Wert haben. Wie man nach des Prudentius Rat sich vor Schlafengehen bekreuzte, um gegen jeden Schaden geschützt zu sein, so war an den Schlafstätten der Gestorbenen das Kreuz die sicherste Schutzwache. Auf christlichen Denkmälern erscheint übrigens das Kreuzeszeichen nicht vor Konstantin. Falsch ist die frühere Annahme, daſs bereits im 2. und 3. Jarh. unter der Form des Ankers ⚓ oder des Svastikasymbols 卐 oder des Monogramms Christi ☧ das Kreuzeszeichen versteckt worden sei. Jene symbolischen Zeichen, welche ihre eigene Bedeutung haben, dauerten bis tief in das 5. Jarh. hinein neben dem wirklichen Kreuzeszeichen fort, können also nicht cruces dissimulatae sein. Die ersten Kreuzesdarstellungen treten erst in der zweiten Hälfte des 4. Jarh. auf. Epochemachend war gewiſs, daſs Konstantin das Kreuzeszeichen, das er vor der Schlacht gegen Maxentius (312) in den Wolken gesehen, in seine Kriegsfane (labarum) aufnehmen und sich selbst als Sieger mit der Kreuzesfane und später mit dem Kreuz auf der Stirne darstellen, auch Münzen mit dem Monogramm Christi schlagen, auch auf die Helme und Schilde der Soldaten das Zeichen des Kreuzes anbringen ließ. Nicht minder schmückte das Kreuz den Purpurmantel und die Krone des Kaisers. Seit Valentinian I. erscheint es auf den Münzen seit Theodosius d. Gr. über der Weltkugel. Seit Justinian trug der Kaiser bei feierlichen Aufzügen statt des Szepters ein goldenes, mit Edelsteinen geschmücktes Kreuz. Die vornehme Welt ließ sich Kreuze auch in die Prachtgewänder sticken.

In dem von Bosio entdeckten prächtigen Grabmal des Pontianus an der portuensischen Straße ist ein Christuskopf gemalt, mit Kreuz-Nimbus und mit zwei Kreuzen auf dem Evangelium; eine Pforte mit einem hohen, edelsteingeschmückten Kreuze, aus dessen Stamm üppige Rosen wachsen und auf dessen Querholz zwei Leuchter brennen; endlich das Grab Christi und darüber wider ein edelsteingeschmücktes Kreuz. An einem Marmorsarkophage aus der vatikanischen Gruft steht inmitten der zwölf, die Rechte erhebenden Jünger das Kreuz ausgehauen und darüber das Monogramm Christi in einem Lorbeerkranz, aus dem zwei auf dem Kreuzholze stehende Tauben Früchte picken; vgl. das von Dr. Piper im ev. Kalender 1857 angefürte Denkmal. Seit Ende des 4. Jarhunderts wurde das Kreuzeszeichen immer mehr der gewönliche Schmuck der Kirchen und insbesondere der Altäre. Daher war es eines und dasselbe: in cruce, ante crucem, oder in altaribus, ante altaria oblationes facere. — Zu Anfang des 5. Jarhunderts wurde die Errichtung des Kreuzes im Sanktuarium gegen Osten der Kirche empfohlen von Nilus, dem Einsiedler auf Sinai, und dasselbe von Paulinus, Bischof von Nola, über dem Eingang seiner Kirche angeordnet (Augusti, Beiträge zur christl. Kunstgesch. I, 166). In den Mosaiken der Kirchen aus dem 5. Jarhundert erscheint das Kreuz gewönlich an der vornehmsten Stelle — in St. Giovanni und St. Nazario e Celso zu Ravenna in der Mitte der Kuppel bei der Taufe Christi und unter Sternen, umgeben von den Zeichen der Evangelisten. Zu St. Cosma und Damiano in Rom (um 530) ist in Mosaik, an dem Bogen über der tribuna, das Kreuz über dem Lamme zwischen den sieben Leuchtern; in St Stefano rotondo (640) ist am Gewölbe der Tribune in Mosaik das Brustbild Christi auf der Spitze des Kreuzes; in St. Apollinare in classe (675) ist es (ebenfalls am Gewölbe der Tribune) in der Mitte des Kreuzes. Damit war der Übergang zu den Bildern gemacht, die den ganzen gekreuzigten Christus darstellen (siehe den Art. Kruzifix). Wie im Sanktuarium und dessen Gewölbe, so bekam das Kreuz seine Stelle auf dem Ambon vor dem Lesepulte, daher der Ausdruck de cruce cantare. Das über oder unter dem „Triumphbogen“ der Kirche stehende oder auch hängende hieß crux triumphalis.

Das Kreuz diente aber nicht bloß zum Schmucke, sondern es ward das eigentliche kirchliche Zeichen und diente vor allem zur ersten Weihe bei Gründung

einer Kirche. Unter Julian wurde verordnet: Nullus audeat aedificare ecclesiam vel oratorium, antequam civitatis episcopus veniat et vota faciens sanctissimam crucem infixerit et in eodem loco publice procedens et rem omnibus manifestam faciens. Dieses πηγνύειν σταυρὸν, crucem figere, σταυροπήγιον bei Theophylact, als Zeichen der ersten Kirchenweihe oder Grundsteinlegung, fordern ebenso die justinianischen Gesetze (Nov. 5, 1; 67, 1; 14, 7) als die capitula Karls d. Gr. (5, 229: Nemo ecclesiam aedificet antequam episcopus veniat et ibidem crucem figat publice). Ebenso war es römische Ordnung. — Widerum wurde die Einweihung der fertigen Kirchen durch das Kreuzeszeichen vollzogen. Ordo Romanus: Et faciat episcopus crucem per parietes cum pollice suo de ipso chrismate in 12 locis. Diese Weihe durch Bezeichnung mit dem Kreuze vorzunehmen war das Vorrecht der Bischöfe, nur ausnahmsweise wurde sie einem Abte u. s. w. überlassen. Das Recht, die in den Kirchen aufgestellten Kreuze zu erheben, bei Prozessionen zu tragen und irgendwo aufzupflanzen, übertrug der Bischof dem Presbyter oder Parochus in gleicher Weise wie die Kerzenweihe, die Taufe, das Begräbnis. (Du Cange, I, S. 1273.) — Weil das Kreuz bei Prozessionen die Hauptrolle spielte und den Ort, die Kirche wie das freie Feld, wo es irgend getragen oder aufgepflanzt wird, als das Zeichen der Gegenwart Gottes heiligt, so wurden im Mittelalter die kirchlichen Prozessionen oder öffentlichen Litaneien, Bittgänge geradezu cruces genannt (Du Cange I, 1276); die Bittgänge innerhalb des Parochialbezirks hießen cruces bannales; die großen oder gregorianischen, weil von Gregor d. Gr. eingefürten Litaneien, wobei Kirche, Altar und Volk schwarz gekleidet war, hießen cruces nigrae; die junge Mannschaft, die das Kreuz zu tragen hatte, hieß schola crucis. — Unter einem Kreuze mit ausgebreiteten Armen stehen oder sich niederwerfen war das Zeichen der Buße. Die Geißler von Sangerhausen (1414) nannten sich Kreuzbrüder, welchen Namen schon 1319 andere fürten. Die albigensischen Ketzer, welche sich freiwillig bekehrten, mussten zum Zeichen der Verabscheuung ihres alten Irrtums, laut dem Concil. Tolosanum (1229) und Biterrense (1246), zwei Kreuze von anderer Farbe, als ihre Kleider hatten, eines links und eines rechts anheften. Die allgemeine Adoration des Kreuzes wurde auf den Karfreitag gesetzt und nur solche durften es anbetend küssen, welche in keiner Todsünde waren. (Synod. Nemausens. 1245.) — Überall, wo ein Kreuz stand, auch an der Straße, gab es für den Verbrecher ein Asyl: ad crucem confugere hieß das Asyl suchen. — Das Kreuz, als das kirchliche Zeichen, wurde notwendig das Zeichen der bischöflichen und oberstbischöflichen, der apostolischen Würde. Die crux collaria ist die Auszeichnung der Bischöfe. Das Recht, überall das Kreuz vor sich hertragen zu lassen, hat der Papst. Auch die größeren Patriarchen haben dieses Recht außer in Rom und wo sonst der Papst oder sein Legat gegenwärtig ist. Ein Primas, Metropolitan und wer sonst das Recht des Palliums hat, darf es innerhalb seines Sprengels sich vortragen lassen. Gregor XI. verbot den Patriarchen, Primaten und Bischöfen, in Gegenwart eines Kardinals das Kreuz sich vortragen zu lassen.

Wie es das öffentliche Zeichen oder Wappen der Kirche war, so wurde es auch das äußere Zeichen der Kirchhöfe und ihrer Gräber. Bei den Katholiken ist es bis heute allgemeiner Gebrauch, jede Kirchhof- und jede Grabeinweihung durch Herbeitragung und Aufpflanzung eines Kreuzes zu vollziehen. Die Protestanten schlossen sich oder schließen sich wider dieser Sitte ebenfalls fast allgemein an. Nur die altlutherische Sitte, bei Leichenbegängnissen das Kreuz vortragen zu lassen, ist meistens abhanden gekommen. Von den Kirchhöfen und Gräbern her ist das † allgemein die Bezeichnung für „gestorben" geworden. —

Schon im 5. Jarhundert wurde das Kreuz häufig im Eingang von Diplomen and andern Handschriften statt der Anrufung des Namens Gottes geschrieben. Die Rezepte der christlichen Ärzte hatten bis auf die neuere Zeit dasselbe Zeichen einfach oder dreifach an der Stirne. Die Sitte, es statt Namensunterschrift — einfach oder dreifach — unter Briefe und Urkunden zu setzen (cruce subscribere), findet sich schon im sechsten Jarhundert. Es sollte Zeichen und Erinnerung der Warhaftigkeit sein. Geistliche setzten es regelmäßig

neben ihren Namen; Bischöfe setzen es vor ihre Unterschrift. Die griechischen Kaiser unterschrieben öfers — quo solemnius ac firmius esset pactum, calamo in pretioso quasi Christi sanguine intincto — mit roten, die byzantinischen Prinzen mit grünen, die altenglischen Könige mit goldenen Kreuzen. Wer einen mit dem Kreuze unterzeichneten Vertrag brach, hieß σαυροπάτης.

So wurde das Kreuz das Zeichen der christlichen Kirche, des christlichen States und der ganzen christlichen Welt von Konstantin an, gegenüber dem Heidentum. Eine neue und fast noch gewaltigere Bedeutung erhielt es als Kriegszeichen gegen den Halbmond seit den Kreuzzügen. Crucem assumere oder crucizari wurde der Walspruch der Christenheit seit dem Concilium Claramontanum unter Urban II. Man nahm das Kreuz von den Bischöfen, Äbten und Prälaten und heftete das — aus Seide oder Goldfäden oder sonst gewobene, kokkusfarbene Kreuz an die Kleider und erwarb sich damit kirchlich und weltlich vielfache crucis privilegia. Von nun an wurde es immer mehr weltliches Zeichen. Fanen, Helme, Waffen, Kronen, Szepter, Reichsapfel, Denkmäler, Siegel, Münzen, Wappen wurden in den mannigfachsten Formen damit geschmückt. Die Eroberung einer heidnischen oder muhammedanischen Stadt und Landschaft wurde durch Aufpflanzung eines Kreuzes bezeichnet. Unglückliche, die den Königen und Kaisern eine Klage vorzubringen hatten, trugen ein Kreuz in den Händen oder auf den Schultern. Vor dem heil. Kreuz oder so, daſs es aufs Haupt gelegt wurde, geschahen die Eide. Mit Kreuzen wurden Feld- und Gaugrenzen bestimmt. Vor oder unter dem Kreuze geschahen nach Art der Ordalien gewisse gerichtliche Verhöre und Entscheidungen in zweifelhaften und unbeweisbaren Fällen: wer unter dem Kreuze aufrecht aushielt, hatte Recht; wer zusammensank oder starb, war von Gott verurteilt. —

Seit den Kreuzzügen setzte sich das Kreuz erst vollends auch architektonisch durch die Kirche durch. Das Querschiff mit Verlängerung des Chors gab dem Kirchenbau die Grundform des Kreuzes, die nun bis zur obersten Kreuzblume im gotischen Bau durch alles durchging. Kein Kirchenbuch, Kirchengefäß und Kirchengewand durfte dieses Zeichens entbehren. — Wie es allerwärts dem Glauben dienen sollte, so muſste es auch dem Aberglauben im weitesten Umfange dienen bei Exorzismen, Bannungen, Zaubereien, in Amuletten, magischen Formeln u. s. w. Auch im protestantischen Volke muſs das Kreuz an Haus- und Stalltüren böse Geister und Kräfte und Menschen vertreiben. Welche „Gaukelspiele und Abgöttereien“ damit sonst getrieben wurden und „wie die Geistlichen im Papsttum das Kreuz Christi lieber in Silber als im Herzen und Leben getragen“, davon sagt Luther sattsam (Erl. Ausg. 10, 397. 15, 333. 456 ff. 20, 318). Je mehr überhaupt das Kreuz in seinen mannigfachen Formen und Zeichen in Anwendung kam, desto mehr schwand der warhaft evangelische Glaube an Christum den Gekreuzigten selbst.

Durch die Kreuzzüge wurde das Kreuz das Abzeichen der geistlichen und von diesen aus nun auch der weltlichen Orden. Die Vielgestaltigkeit dieses Ordenszeichens machte eine besondere Staurologia als Teil der Diplomatik nötig. Die Hauptgestalten des materiellen Kreuzeszeichens der crux exemplata sind nach der von Lipsius (De cruce) aufgebrachten Terminologie: 1) Crux decussata, das „geschobene“ oder „schräge“ Kreuz X, hieß späterhin Burgunder-, oder, weil der Apostel Andreas daran gekreuzigt worden sein soll, das Andreaskreuz (crux andreana). 2) Crux commissa, in Form des T, an welchem der Apostel Philippus gestorben sein soll, hieß auch das ägyptische, und weil der heil. Antonius in Ägypten damit die Götzen gestürzt und die Pest vertilgt haben soll, das Antoniuskreuz. 3) Crux immissa, in Form von †, das hohe lateinische oder Passionskreuz, weil nach allgemeinster Annahme Christus an einem solchen gestorben ist, crux ordinaria, das „gemeine“ Kreuz. 4) Das griechische Kreuz heißt gewönlich dasjenige, welches aus gleichlangen Balken in Form von + be-

steht*). 5) Das Petruskreuz ist ein umgekehrtes lateinisches , weil der Apostel Petrus als unwürdiger Jünger des Meisters sich die Umkehrung des römischen Kreuzes, an dem er sterben sollte, ausgebeten haben und mit dem Kopfe nach unten gekreuzigt worden sein soll. 6) Das Bernwardskreuz ist das kurze, unten zugespitzte lateinische Handkreuz, das, einem Dolche änlich, vom Bischof Bernward in Hildesheim selbst verfertigt und im dortigen Domschatze noch vorhanden ist. 7) Das Schächerkreuz Y gehört der Wappenkunde an. 8) Das Doppelkreuz ‡, vielfach auf katholischen Kirchen, soll mit der obern Querleiste auf die Pilatusinschrift am Kreuze Jesu hindeuten. 9) Das dreifache Kreuz ☦ der russischen Raskolniken (Separatisten) soll unten auch noch das angeblich zu den Füßen Jesu befindliche Querholz (lignum suppedaneum) andeuten. In der römischen Kirche wird ein dreifaches Kreuz ‡ dem Papste und seinen Legaten, ein doppeltes dem Patriarchen, ein einfaches wie bei gewönlichen Prozessionen dem Bischofe vorgetragen (crux stationalis, gestatoria). In der protestantischen Kirche tragen die Generalsuperintendenten das einfache goldene „Prälatenkreuz" an goldener Kette auf der Brust, als einen Teil ihrer Amtskleidung.

Litteratur: Du Cange. Stockbauer, Die Kunstgeschichte des Kreuzes.

H. Merz.

Kreuzgang. Die mittelalterlichen Klöster und Stifte hatten eine oft sehr verwickelte bauliche Anlage. Die einfache Grundform aber ist fast überall die, daſs sich meist an die Nordseite, oft auch an die Südseite der Kirche die Hauptgebäude des Klosters oder Stiftes in einem Viereck anschließen. Innerhalb dieses Vierecks ist ein Garten oder der zum Kloster gehörige Friedhof (coemeterium contiguum). Um das Viereck selber läuft ein nach demselben hin geöffneter Bogengang (ambitus, porticus circuitus, mittelhochdeutsch krinceganc), welcher den Namen Kreuzgang fürt. Dieser meist gewölbte, oft auch nur flachgedeckte Hallengang diente bei schlechtem Wetter zu Abhaltung von Bet- und Bittgängen unter Vortragung des Kreuzes (daher der Name); sonst diente er den Klostergeistlichen und Stiftsherren zu ihrer körperlichen Bewegung unter Lesen frommer Bücher, und steht mit seiner oft äußerst reichen architektonischen, plastischen und malerischen Ausschmückung als ein rechtes „Denkmal eines heiter behaglichen Lebensgenusses" noch jetzt uns vor Augen. Er stellte zugleich die Verbindung zwischen der Kirche, dem Dormitorium, dem Refektorium, der Geißelkammer und den übrigen Gelassen her, in welche alle sich vom Kreuzgang aus Pforten öffnen. Gerne ist an einer Seite des Umganges, namentlich in der Nähe der zum Speisesal fürenden Türe, ein Brunnenhaus mit laufendem oder Springbrunnen zum Trinken (und Waschen der Hände?) aus den übereinanderstehenden steinernen Becken. Die Errichtung der Kreuzgänge war in den älteren Klosterregeln nicht ausdrücklich geboten, kam aber fast überall in Übung. Auch die einfach bauenden Cisterzienser-Mönche wollten ihrer nicht entbehren und taten gerade in diesen Bauteilen ihrer Klöster ein Übriges. Die Kreuzgänge, welche Kloster Maulbronn in Württemberg, das Stift heiliges Kreuz unter dem Wiener Wald gebaut haben, sind noch ausgezeichnet erhaltene Beispiele davon. Ein älterer höchst merkwürdiger, jetzt restaurirter Kreuzgang befindet sich am großen Münster in Zürich als Untergeschoß des einstigen Chorherrnstiftes. Der Kreuzgang bei St. Maria auf dem Kapitol, bei

---

*) Nach einer Mittheilung von Dr. Jean Paul Richter im christl. Kunstblatt 1876, S. 146 ist die im Orient seit dem 5. Jarh. allgemeine und ausschließliche Form des Kreuzes so, daſs ✠ die Balken im Schneidungspunkte konvergiren und die Spitzen in acht knopfartige Ansätze auslaufen, wobei in byzantinischen Miniaturen wie in Mosaiken Konstantinopels nicht selten auch der senkrechte Balken länger ist, als der Querbalken, wie beim sog. lateinischen Kreuze.

St. Pantaleon und Gereon in Köln, bei dem Bonner Münster, beim Dom zu Aachen, zu Mainz, Aschaffenburg, Trier, sind weitere Pracht-Exemplare aus dem 11.—13. Jarh. Auch die gothische Baukunst vom 13.—16. Jarh. hat in den Kreuzgängen, die nun auch durch Verglasung der schönen Fensterbögen noch behaglicher wurden, ihre Meisterschaft zu bekunden gewusst. — Die einzelnen Seiten des Kreuzgangs hatten ihre besondere Bestimmung. So wurden in den Benediktinerklöstern und deren Töchtern in einer Langseite desselben täglich die bestimmten Kapitel aus den Kirchenvätern u. s. w. und nach bestimmter Verteilung der einzelnen Abschnitte die Ordensregel des h. Benedikt wenigstens viermal des Jares den versammelten Brüdern vor dem Abendgebete gelesen, daher dieser Gang auch öfter der Lehrgang (lectio) genannt wurde. In einer andern Seite wurden von den Klosterbrüdern am Donnerstag in der Karwoche (Coena domini) den Armen die Füße gewaschen. (Vgl. Jos. Feil in den mittelalterlichen Kunstdenkmalen d. österr. Kaiserstaates, Stuttg. 1855, S. 10). **H. Merz.**

Kreuzgänge, s. Bittgänge. Bd. II, S. 489.

Kreuzigung. Das Aufhängen lebendiger Menschen an einem Stamm oder Pfal mittelst Anbindung oder Annagelung der Hände und Füße war eine gewönliche Todesstrafe bei den alten Indiern, Assyrern, Persern, Skythen, Ägyptern, Phöniziern, Karthagern, selbst bei den Griechen und Makedoniern. (Die Belegstellen s. in Winers bibl. Realwörterb., I, S. 680). Alexander der Große ließ auf diese Weise nach der Eroberung von Tyrus 2000 Tyrer für ihren tapfern Widerstand strafen nach dem Beispiel, welches Darius nach Eroberung Babylons gegeben. Die Karthager sollen dem Regulus diesen Tod angetan haben. Der karthagische Feldherr Hanno wurde zuerst gegeißelt, dann, nachdem seine Augen ausgestochen worden, gerädert und schließlich, bereits tot, zur höchsten Schmach noch angenagelt. Änliche Verschärfung der Todesstrafe durch Aufhängung Hingerichteter wird von Herodot, Xenophon und Plutarch berichtet. Auch bei den Israeliten wurden Hingerichtete oder Gesteinigte zu völliger Beschimpfung noch an einen Baum oder Pfal gehängt als Verfluchte, welche die Erde nicht tragen dürfe. Der stärkste Schimpfname für Jesus ist denn auch in den polemischen Schriften der Juden „der Gehängte". Dass aber J. Cäsar die gefangenen Seeräuber erst erwürgen und dann an Bäume und Pfäle anheften ließ, wird von Sueton (J. Caes. c. 74) als ein Zug der Milde bemerkt. Die Kreuzesstrafe war die härteste und schmählichste: crudelissimum teterrimumque supplicium (Cic. Verr .V, 64), damnatissimum quoddam fatum (Nonnus), extremum supplicium (Arnob. adv. gentes I, 36). Sie war bei den Römern, welche sie wol von den Karthagern lernten, servile supplicium (Hor. Sat. I, 3, 80—83. Cic. in Verr. V, 66) die Strafe für schwere aber gemeine Verbrecher, besonders für Sklaven, dann für Straßenräuber, Meuchelmörder, Fälscher, Diebe und Aufrürer. Nie wurde ordentlicherweise diese entehrende Strafe über civem romanum verhängt. Bei den Römern bestand sie bis auf Konstantin gegen Feinde, Aufrürer, Christen und Weiber (Lactant. div. instit. IV, 26), nur missbräuchlich wurde sie gegen Freie angewandt. Tiberius ließ (Joseph. Arch. 18; 3, 4) die Priester im Tempel der Isis damit bestrafen, weil sie die vornehme Römerin Paulina durch Betrug einem gewissen Mundus zur Unzucht überliefert hatten. Titus fand bei der Belagerung Jerusalems (Joseph. Bell. jud. V, 11, 1) nicht Boden genug für die „Pfäle" und nicht „Pfäle" genug für die Annagelung der gefangenen Juden. Das Marterholz, der Schandpfal, hieß infelix lignum oder arbor, infamis stipes (Liv. I, 26. Minuc. fel. Oct. c. 9). Wir sind gewont, das *σταυροῦν*, *ἀνασταυροῦν*, das cruci affigere, suffigere, figere, in crucem agere, tollere, dare mit ans Kreuz schlagen, kreuzigen zu übersetzen; aber crux, *σταυρός* ist an sich nur wie stipes, ein aufrechter Stamm, an den die Verurteilten in verschiedenster Weise gehängt, gebunden und genagelt wurden. Die einfachste Art ist, wenn die Arme kurzweg über dem Kopf an den Stamm angenagelt wurden. Erst wenn das Querholz (patibulum = Türriegel), an welchem die Arme des Hinzurichtenden ausgespannt und angeheftet waren, irgendwie mit dem in den Boden gepflanzten Stamm verbunden

wurde, entstand die Kreuzesform. Und erst, weil nach den Kirchenschriftstellern Jesus solcherweise hingerichtet worden, heißt jetzt crux schlechtweg Kreuz, und die Hinrichtung mittelst der crux schlechtweg Kreuzigung. Sofern bei den Römern die Aufhängung der Verurteilten an den Stamm mit dem patibulum die Regel geworden war, wurde patibulum auch einfach statt crux gebraucht. Übrigens gab es für die Formen der Kreuzigung wie für die Form des Kreuzes keine allgemeine Vorschrift. Ihre Ausfürung war in der ersten Kaiserzeit verschieden nach den Umständen und auch nach den Launen der damit Beauftragten.

Der Kreuzigung ging (Joseph. bell. jud. 5, 11. Liv. 33, 36. Curt. 7, 11. 28) eine Geißelung vorher entweder im Prätorium oder auf dem Weg nach dem Richtplatze; es war (wie bei Hanno) die grausame Einleitung zur grausamsten Hinrichtung. Der Ort der Kreuzigung war (nach Quinctil. Decl. 274. Cic. in Verr. V, 66. Tac. Ann. 15, 44. Liv. VIII, 15) an den besuchtesten Straßen außerhalb der Stadt, „wo sehr viele es sehen und von Furcht davor ergriffen werden können“. Nach Plut. ser. vind. c. 9 musten die Verurteilten das Marterholz selber tragen. Daſs man es den Ermatteten hätte abnehmen lassen, kommt nirgends vor; was Simon von Kyrene für Jesus tun muſste, war von den Soldaten wol mehr roher neckender Gewaltstreich gegen jenen, als Mitleid gegen Jesus. Erst in der späteren Kaiserzeit wurde die Kreuzigung von besonderen Henkern im Dienstgefolge der Statthalter (apparitores) vollzogen. Früher taten Soldaten das Geschäft. Gewönlich wurden sie von einem Centurio oder Tribunus zu Pferde befehligt, welcher dann exactor mortis oder centurio supplicio praepositus heißt bei Tac. Ann. 3, 14. Seneca de ira 1, 16.

Die Sitte, den Verurteilten, ehe sie die Todesstrafe erlitten, ein betäubendes Getränk zu reichen, war nicht römisch oder griechisch, sondern jüdisch und die Römer duldeten sie bei der Kreuzigung Jesu.

Die Verurteilten wurden gewönlich an das bereits aufgerichtete Kreuz gehängt; nur ausnahmsweise wurde der Körper eines zu Kreuzigenden zuvor an das auf dem Boden liegende Kreuz befestigt. Die gemeinsame Annahme der Kirchenväter ist für jene erste Art, und die altdeutschen Maler, welche Jesum auf das am Boden liegende und in der letzten Zubereitung begriffene Kreuz sich niedersetzen lassen, um so daran genagelt zu werden, haben wol Unrecht.

Die zu Kreuzigenden wurden vorher nackt ausgezogen, Ausnahmen, wie bei jenem vornehmen Karthager, den man mit seinem ganzen Schmuck kreuzigte, sind ganz selten. Das Lendentuch, das die christliche Kunst schon im Anfang dem Crucifixus gab, wollte Hug aus den Sitten der Römer als historisch dartun. Das Wort γυμνοὶ γὰρ σταυροῦνται bei Artemidor. Oneirocrit. II. 55 schlöße einen solchen Schurz allerdings nicht aus, aber er ist durch nichts verbürgt. Daſs Jesus mit der Spottkrone aus Dornen gekreuzigt wurde, wie ihn die christliche Kunst erst seit dem 13. Jarhundert darstellt, hat keinen geschichtlichen Grund.

Die eigentliche Kreuzigung, ἡ προσήλωσις, das Annageln, geschah gewönlich in der Weise, daſs zuerst der aus patibulum gebundene Verurteilte von Soldaten mit Stricken in die Höhe gezogen und auf das sedile gesetzt wurde, dann wurden die Füße festgebunden, hierauf starke Nägel durch die Hände getrieben, endlich wol auch die Füße angenagelt. Dr. Paulus hat, um seinen vom Scheintode erwachten Jesus besser wandeln lassen zu können, letzteres geleugnet. Hug in der Freiburger Zeitschrift (3. 5) hat es entschieden behauptet. Aus den Evangelien läſst sich das Annageln der Füße Jesu nicht mit Bestimmtheit erkennen. Zwar scheint Luk. 24, 38 ff. eine Andeutung dafür zu sein (vgl. Bähr, Das Annageln der Füße am Kreuz in Theol. Lit. Anz., 1835, N. 1—6; Winer, De pedum in cruce affixione, Lips. 1845 und Fulda S. 264 ff.), es läſst sich aber schließlich nur sagen: da nicht jedesmal, sondern nur ad lubitum der Soldaten angenagelt worden ist, so konnte dies auch bei Jesus geschehen sein. Ob in jeden Fuß ein besonderer Nagel geschlagen wurde, wie Cyprian und Gregor von Tours und die ältere christliche Kunst annahm, oder ob beide Füße übereinander mit einem Nagel durchbort wurden, wie Gregor von Nazianz, Nonnus und die neueren Darstellungen des Kruzifixes seit dem 13. Jarhundert wollen, läſst

sich vollends gar nicht entscheiden. Letztere Art der Annagelung der Füße war wol die gewönlichere, weil die kürzeste.

Den Soldaten gehörten die Kleider der Gekreuzigten als spolia, daher verteilten sie auch die Kleider Jesu unter sich, und die ungenähte Tunika, die toga ocellata durch Loos. Die Tafel, welche über dem Haupte des Gekreuzigten angeheftet wurde und in der römischen Gerichtssprache, in der griechischen Weltsprache und in der hebräischen Volkssprache die Ursache des Todes berichtete, war dieselbe, welche dem Verurteilten vorangetragen oder um den Hals gebunden war (titulus, *σανίς, λεύκωμα, αἰτία* Suet. Calig. 32. Euseb. H. E. V.).

Die durch Kreuzigung bewirkten Leiden sind nach dem Arzte Chr. Gottl. Richter (bei Jahn, Archäol., II, 2. 369 u. Friedlieb, Archäol. der Leidensgesch., S. 155; vgl. Winer a. a. O. S. 679) 1) die unnatürliche, stets gleiche Lage des Körpers mit gewaltsam ausgestreckten Armen, da die geringste Bewegung oder Zuckung den ganzen Leib, zumal den von der Geißel zerfleischten Rücken und die durchbohrten Glieder aufs schmerzhafteste erregte. 2) Die Nägel waren an den Stellen durch die Glieder getrieben, wo viele reizbare Nerven und Sehnen zusammenlaufen, also teils verletzt, teils gewaltsam gedrückt wurden, was immer empfindlichere Schmerzen verursachte. 3) Es entstand Entzündung der Wunden an Händen und Füßen und der Brand stellte sich auch an andern Teilen ein, wo der Umlauf der Säfte durch die gewaltsame Spannung des Leibes gehemmt war. Der dadurch entstehende Schmerz und unerträgliche Durst mußte mit jedem Augenblick zunehmen. 4) Das Blut, welches in den verwundeten und gespannten Extremitäten nicht Raum fand, drang zum Kopfe, dehnte die Pulsader unnatürlich aus und brachte die furchtbarsten Kopfschmerzen. Weil ferner bei der Hemmung des Blutumlaufs das Blut in der Lunge keinen freien Abfluß hatte, mußte eine fortschreitende Beklemmung des Herzens und eine Anschwellung aller Adern und dadurch namenlose Bangigkeit entstehen. Eine Verblutung durch die offenen Wunden würde die Qualen abgekürzt haben, aber das Bluten wurde durch das Gerinnen des Blutes selber gestillt. So erfolgte der Tod langsam durch die allmähliche, von den Extremitäten nach den innern edlern Teilen sich verbreitende Erstarrung der Muskeln, Adern und Nerven. Bis diese eintrat, mußten die Gekreuzigten troß dem Blutverlust unter der Geißel und am Kreuze, troß dem durch die Glut der südlichen Sonne beschleunigten Wundfieber, troß den beständig wachsenden Martern gewönlich über 12 Stunden lang, ja wie Origenes bezeugt, manchmal bis auf den folg. Tag oder gar Abend zwischen Tod und Leben schweben. Zuweilen (Petron. Sat. III) erhielt sich eine kräftigere Natur sogar bis in den dritten Tag, wo schließlich erst der qualvollste Hungertod dem Leiden ein Ende machte, wie Euseb. H. E. 8, 3 von gekreuzigten Märtyrern in Ägypten erzält. Herodot (7, 194) und Josephus (vit. 75) berichten von solchen, welche bald nach der Kreuzigung wieder herabgenommen, durch sorgfältigste ärztliche Pflege am Leben erhalten wurden.

Nach römischer Sitte blieben die Gekreuzigten am Pfale hängen, bis ihr Fleisch vermodert oder von Vögeln und Raubtieren verzehrt war. Militärwachen hüteten die Leichname gegen etwaige Versuche, sie zu begraben. Hin und wider wurden die Gekreuzigten durch unten angezündetes Feuer getötet oder ließ man sie durch Bären und Löwen zerfleischen. Bisweilen hat man (nach Orig. in Matth. 27, 54) den Gekreuzigten unter die Achseln gestochen, um sie schnell sterben zu lassen. Von den Römern wurden die Gekreuzigten nur vor den Geburtsfesten der Kaiser abgenommen und begraben. — Bei den Juden durfte nach 5 Mos. 21, 22 ein Gehängter nicht über Nacht hängen bleiben; insbesondere scheint es für eine Schändung des (großen) Sabbaths gehalten worden zu sein, wenn einer am Holze des Fluches und der Schmach hängen bliebe. Darum erbaten sich die Juden von Pilatus das crurifragium, das sonst eine besondere Strafe war, das Zerschlagen der Schenkel mit Keulen als Ersatz für die dadurch abgekürzten Kreuzesleiden. Es war bei Jesus nicht mehr nötig. Der Lanzenstoß, den ein Soldat in Jesu Seite fürte, sollte nur eine gelegenheitliche

Vergewisserung des schon eingetretenen Todes sein. Nun konnte die Abnahme vom Kreuz und Begräbnis erfolgen.

Die weitschichtige Litteratur ist verzeichnet von Fulda, Das Kreuz und die Kreuzigung, 1878, noch genauer von Zöckler in seinem reichhaltigen Buche über das Kreuz Christi, 1875. Vgl. auch Zöckler im „Beweis des Glaubens“, 1879, S. 157, und Schürer in seiner Theologischen Litteraturzeitung, 1879, S. 632. **H. Merz.**

Kreuzprobe, s. Gottesurteile Bd. V, S. 323.

Kreuzträger, s. Geißler Bd. IV, S. 798.

Krieg, ob den Christen erlaubt. — Kriegsdienst der Geistlichen. — Der Krieg, in seiner äußeren Erscheinung und unmittelbaren Wirkung unstreitig ein Übel und eine Folge der Sünde, läßt gleichwol eine sehr verschiedene Betrachtungsweise zu. Richtet man den Blick auf die Leiden und Schrecken, die jeder Krieg mit sich fürt, auf die Opfer an Menschenleben und an Familienglück, an Wolstand und an Erwerbskräften, die er fordert, auf die Erbitterung, die er zwischen den Völkern pflanzt, auf die Entfesselung böser Leidenschaften, die er in seinem Gefolge hat, erwägt man vollends, daß jene Opfer dermalen in hohem Maße schon von der permanenten Kriegsrüstung unserer Staten erheischt werden und den Völkern nachgerade unerschwingliche Lasten aus dieser Rüstung erwachsen, daß ferner eben diese von Waffen starrende Haltung der Mächte eine stete Kriegsdrohung in sich schließt und dadurch eine lämende Unsicherheit in den friedlichen Verkehr der Nationen bringt, Handel und Wandel und gemeinnützige Unternehmungen hemmt: so möchte man das entschiedene Verdammungsurteil, das gewisse christliche Parteien, wie die Quäker, Mennoniten u. a. über den Krieg schlechthin fällen, für gerechtfertigt halten. Allein diese Betrachtungsweise ist einseitig und ihre biblische Begründung auf bekannte Äußerungen Jesu in der Bergpredigt (Matth. 5, 39) ist geradezu falsch. Im Himmelreich, das Gerechtigkeit, Friede und Freude im hl. Geist ist, hat freilich der Krieg keine Stätte, und die Ausgestaltung des göttlichen Heilswerkes in der Menschheit zielt auf einen Zustand ab, aus welchem er vollständig verbannt sein wird (Jes. 2, 4; Micha 4, 3; Offenb. Joh. 20, 4). Aber die Zukunft läßt sich nicht antizipiren, und in die Zeit samt ihren Unvollkommenheiten und Übeln soll der Christ, dieweil er in ihr lebt, sich schicken (Röm. 12, 11).

Zudem ist eine andere Betrachtungsweise des Krieges nicht bloß statthaft, sondern drängt sich vom biblischen Standpunkt geradezu auf. Wenn Mose (Exod. 15, 3) sagt: „der Herr ist der rechte Kriegsmann“ אִישׁ מִלְחָמָה, und David (Ps. 9. 18. 60 u. ö.) bald sein kriegerisches Tun dem Beistand des Herrn mit gläubiger Zuversicht empfiehlt, bald und mit Vorliebe das gerechte Walten Gottes unter dem Bilde der Kriegfürung schildert, so kommt darin eine höhere Warheit zum Ausdruck, die nicht verkannt, auch nicht etwa auf die Zeit des alten Bundes in ihrer Geltung beschränkt werden soll. Denn das Neue Testament spricht nirgends in unbedingt verwerfendem Sinne gegen den Krieg. Johannes der Täufer mutet den Kriegsleuten Luk. 3, 14, Jesus dem Hauptmann von Kapernaum Matth. 8, 5, Petrus dem Kornelius Apg. 10 kein Verlassen ihres Berufes zu, und in der Offenbarung Johannis erscheint nicht nur Kap. 6, 4 hinter dem Worte Gottes auf dem weißen Pferd v. 2, der Reiter auf dem roten Pferd, die Personifikation des Krieges, als von Gott gesendet und mit dem großen Schwert ausgerüstet; sondern Kap. 19, 11 ff. zieht der Herr selbst zum letzten Kampf und Sieg aus in der Gestalt eines Kriegsfürsten an der Spitze seines Heeres, und der in der Sonne stehende Engel v. 17 ruft mit großer Stimme den Vögeln des Himmels: „kommt und versammelt euch zu dem Abendmal des großen Gottes“.

Wir werden daher nicht wie Hegel (Rechtsphilosophie § 324) das Jammern über den Krieg als eine feige Weichlichkeit verspotten, auch nicht mit dem Historiker Heinr. Leo einen „frischen fröhlichen Krieg“ als Arznei gegen die Skrophulosität unseres Geschlechts herbei wünschen, wol aber zugeben, daß der Krieg

als göttliches Verhängnis oft eine für das Ganze woltätige, luftreinigende, das Leben der Völker steigernde Wirkung nach sich läßst, und daher seine geschichtliche Notwendigkeit begreifen.

Das Recht des Krieges aber gründet sich klar darauf, daſs der Obrigkeit das Schwert von Gott gegeben ist zur Strafe über den, der Böses tut (Röm. 13; 1 Petr. 2). Gleichwie sie solche Macht übt zur Aufrechthaltung von Zucht und Ordnung, Gesetz und Recht im Innern des Gemeinwesens, so hat sie auch nach außen dasselbe zu schützen und zu verteidigen die unzweifelhafte Pflicht und würde ihren Beruf versäumen, wo sie es nicht täte. Von diesem Gesichtspunkt aus entwickelt Luther die evangelische Anschauung vom Krieg in seiner bekannten kleinen Schrift: „ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können?" Er handelt gründlich ab, daſs die Unterperson niemals wider die Oberperson, diese gegen jene nur im Falle des Aufrurs, Gleicher wider Gleichen aber dann mit gutem christlichem Gewissen kriegen möge, wenn er ungerechterweise angegriffen und herausgefordert sei. Kriegslust sei verdammlich und füre ins Unglück (2 Kön. 14), kriegen um des Krieges willen sei Sünde, Notkrieg aber Pflicht der Obrigkeit. Demnach fällt die gerechte und dem Christen erlaubte Kriegfürung unter den Begriff der Notwehr. Was ferner die Beteiligung des einzelnen Christen am Krieg anlangt, so ist dies eine Frage des Gehorsams gegen die Obrigkeit. In einem aus gerechter Ursache zum Schutze des Vaterlandes und des guten Rechts unternommenen Krieg kann der Christ mit aller Freudigkeit ausziehen und als Kriegsmann seine Schuldigkeit tun. Das Recht seiner Obrigkeit zum Krieg zu prüfen soll ihm nicht verwehrt sein, aber wo nicht einem ausdrücklichen Willen Gottes zuwider gehandelt wird, soll er die gewisse Pflicht des Gehorsams über die ungewisse, von ihm weder zu entscheidende noch zu verantwortende Rechtsfrage stellen. Die Rechenschaft hat er nicht zu geben. — Dagegen schärft Luther nachdrücklich ein, daſs Rauflust, Ehrgeiz, Beutesucht, Hang zu Abenteuern schlechte Antriebe und Reizmittel seien, mit denen ein christlicher Kriegsmann unverworren bleiben müsse; ihm zieme vielmehr, in Demut und Bußfertigkeit sich vor Gott zu beugen, sich des zu trösten, daſs er in einem gottgeordneten Berufe streite, und dann mutig und tapfer dreinzuschlagen. (Vgl. das herrliche Gebet am Schlusse der Schrift.)

Die evangelische Ethik hat dieser Anweisung des Reformators wenig beizufügen. Es ist nicht zuläſsig, das Unrecht und die Verantwortung eines Krieges und aller seiner Übel demjenigen zuzuschieben, der die ersten kriegerischen Akte vornimmt, z. B. die Kriegserklärung zuerst absendet, das feindliche Gebiet zuerst betritt. Die Notwehr ist im Völkerrecht anders als im Privatrecht zu beurteilen. Wol aber muſs der Eröffnung der Feindseligkeiten die Erschöpfung aller friedlichen Mittel, der Unterhandlung und der Drohung vorausgehen, damit der Gegner ins offenbare Unrecht gesetzt werde. — Als ein rechtmäßiger Krieg wird auch die dem Bundesgenossen vertragsmäßig oder aus anerkannt sittlichen Beweggründen geleistete Hilfe angesehen; der bare nackte Egoismus steht auch einem christlichen Volke übel. Ein schwieriges Kapitel aber ist das sogenannte Interventionsrecht, welches neuerdings ziemlich allgemein vertreten wird; und nicht minder bedenklich scheint die Frage, ob in Sachen des Reiches Gottes das Schwert zu ziehen schlechthin verboten sei, gemäß Matth. 26, 52. — Die Kriegslist hat von jeher als erlaubt gegolten und und kann aus der Reihe der erlaubten Kampfmittel um so weniger ausgeschlossen werden, als sie zur Abkürzung des Kriegs und zur Vermeidung von Blutvergießen oft wesentlich beiträgt. — Wenn ferner Luther noch neben Schlagen und Würgen auch Rauben und Brennen als unvermeidliche, dem Feinde zuzufügende Übel kennt und nennt, so freuen wir uns der humaneren Grundsätze, die in der modernen Kriegfürung wenigstens theoretisch herrschen und praktisch allmählich durchdringen, wornach Leben und Eigentum der Privatpersonen ungestörte Sicherheit im Krieg genießen sollen. — Überhaupt ist zu betonen und wird auch nicht mehr bezweifelt, daſs der einzige rechtmäßige Zweck des Krieges die Herstellung des Friedens und der gestörten Rechtsordnung sei,

und daſs dem Feinde nur soviel Schaden dürfe zugefügt werden, als die Sicherung dieses Zweckes erfordert.

Mit dem hier über den Krieg selbst Gesagten ist bereits gegeben, daſs die für den Kriegsfall im Frieden schon getroffenen Anstalten und Einrichtungen für den Christen zu Recht bestehen, daß er, je nach den Gesetzen seines Stats, die Dienstpflicht im Heere leisten, den Fahneneid schwören, in die eigentümliche militärische Disziplin sich fügen muſs, desgl. den Stand eines Berufssoldaten (Offiziers) wälen darf und, wenn einmal in denselben eingetreten, die besonderen Pflichten dieses Standes erfüllen muſs, endlich an der Entscheidung über Krieg und Frieden als Statsbürger mittelbar oder unmittelbar teilzunehmen hat.

Ganz anders freilich hat sich das christliche Altertum über Krieg und Kriegsdienst ausgesprochen. Man berief sich, in leicht zu beseitigendem Miſsverstand, auf Jesu Wort an Petrus: „wer das Schwert nimmt, soll durchs Schwert umkommen“ Matth. 26, 52, und war, mit besserem Recht, dem Dienst der Waffen abgeneigt wegen seiner vielfachen Vermischung mit abgöttischen Gebräuchen und Zaubereisünden. Hauptsächlich aber fiel den Christen der ersten Jarhunderte der Stat und das gottfeindliche Wesen dieser Welt zu sehr in Eins zusammen. So schreibt Tertullian de idolol. 19: „non convenit sacramento divino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum, non potest una anima duobus deberi, Deo et Caesari“, und wärend er zugibt, daſs im Alten Bunde und noch bei Johannes dem Täufer der Krieg erlaubt scheine, behauptet er: „omnem postea militem Dominus in Petro exarmando discinxit“. Noch stärker spricht er in der montanistisch gerichteten Schrift de corona militis 11 sich aus, wo er einen Soldaten verherrlicht, der den Festkranz aufzusetzen sich weigerte und deshalb von Manchen des unzeitig gesuchten Martyriums bezichtigt wurde: „licebit in gladio conversari, Domino pronuntiante gladio periturum qui gladio fuerit usus? Et proelio operabitur filius pacis, cui nec litigare conveniet? Et vincula et carcerem et tormenta et supplicia administrabit, nec suarum ultor injuriarum? etc.“ Doch glaubt man an eben dieser Stelle zu bemerken, daſs Tertullian sich der Zustimmung zu einem absoluten Verbot des Kriegsdienstes nicht ganz versichert hält, da er, obwol für seine Person dazu geneigt, doch nicht darauf bestehen will: „de prima specie quaestionis, etiam militiae ipsius inlicitae, plura non faciam, ut secunda reddatur“, d. h. ich will auf das Eine nicht zu sehr dringen, damit mir das Andere, das Verbot der Bekränzung, desto eher zugegeben werde. Denn tatsächlich war es ja, trotz aller Bedenken der kirchlichen Schriftsteller, so, daſs viele Christen damals schon im Heere dienten, vgl. Apolog. 42: „navigamus et nos vobiscum et militamus“, und ad Scap. 4 cf. Apolog. 5, wo Tertullian erzält, daſs die Fürbitte christlicher Soldaten dem Markus Aurelius auf einem deutschen Feldzug woltätigen Regen verschafft habe.

Als mit Konstantins Regierung das Verhältnis zwischen Stat und Kirche freundlich sich gestaltete, traten auch die früheren Einwendungen mehr und mehr zurück. Augustinus, der mit hochgestellten Statsmännern in persönlichem und brieflichem Verkehr stand, wie mit Marcellinus und Bonifacius, sieht den Krieg als eine Woltat an: „cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur, quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, qua poenalis nutritur impunitas et mala voluntas velut hostis interior roboratur“, und den Waffendienst als gottgefällige Anwendung einer Gottesgabe: virtus tua etiam ipsa corporalis donum Dei est; sic enim cogitabis de dono Dei non facere contra Deum (ep. 207 ad Bonif. cap. 4; 138 ad Marcell. 12); er fragt in seinem Werke gegen den Manichäer Faustus (lib. 22, cap. 74. 75): „quid culpatur in bello? an quia moriuntur quandoque morituri, ut dominentur in pace victuri? hoc reprehendere timidorum est, non religiosorum“; er unterscheidet auch schon zwischen der Verantwortlichkeit der Oberperson und der Unterperson ganz wie Luther: „ita ut fortasse reum faciat regem iniquitas imperandi, innocentem autem militem ostendat ordo serviendi“.

Es verstand sich von selbst, daſs aller Widerspruch gegen den Krieg ver-

stummen musste, als es galt, die germanischen Stämme der Kirche einzuverleiben. Nur mäßigend, mildernd, oder auch schreckend konnte die Kirche auf die wilde unzämbare Kampflust ihrer Neubekehrten wirken durch die treuga Dei, die Unverletzlichkeit aller heiligen Stätten und Bezirke u. dgl. Begeisternde Aufforderung aber zum Krieg ließ die Kirche ergehen in den Kreuzzügen, die als Kriege Gottes selbst gleich denen Josuas und Davids dargestellt wurden; und nachdem die letzte Scheu, welche sonst jeden auch entfernten Anteil am Blutvergießen der Kirche wehrte, geschwunden war, deckte man auch die Greuel der Albigenserkriege, der Waldenserverfolgung, der Ausrottung der Stedinger mit dem Schild der göttlichen Ehre.

Die deutschen Reformatoren bildeten ihre oben dargelegte Anschauung an den in ihre Zeit fallenden Anläßen des Bauernaufrurs und des Türkenkriegs. Das Recht, ja die Pflicht, jenen zu dämpfen, diesen mit allem Nachdruck zu füren, folgte ihnen aus dem obrigkeitlichen Beruf, von welchem Luther in seiner Schrift „von weltlicher Oberkeit", die Augsb. Konfession art. XVI, die Apologie 217, zuerst seit der Apostel Tagen wider richtig lehrten. Auch in einer anderen ihnen je länger je näher tretenden Frage blieben Luther ganz und Melanchthon ziemlich fest bei ihrer einmal gewonnenen christlichen Überzeugung: ob es nämlich statthaft sei, zum Schutz des Evangeliums und der Gewissensfreiheit gegen die rechtmäßige Obrigkeit, sc. gegen den Kaiser, Krieg zu füren? Nur mit schwerem Herzen und nur auf das Gutachten der Juristen, die aus dem weltlichen Recht ihren Beweis schöpften, gab Luther den schmalkaldischen Bund zu. Anders standen in diesem Punkt die Calvinisten. (Vgl. die sehr lehrreichen und ausfürlichen Mitteilungen in v. Polenz Geschichte des französ. Calvinismus, Bd. III.) In der Schrift Junius Brutus, einer Hauptquelle des sog. hugenottischen Statsrechts, wird sogar verlangt, dass benachbarte Fürsten den wegen der waren Religion gedrückten oder offenbarer Tyrannei erliegenden Untertanen anderer Fürsten Hilfe leisten, also der Religionskrieg zur religiösen Pflicht gemacht! (a. a. O. S. 326 ff.). —

Wir wenden uns nun zum andern Teil unserer Aufgabe. Die in der ältesten Christenheit angestrebte, wenn auch nie ganz durchgesetzte Enthaltung a l l e r C h r i s t e n vom Waffendienste blieb als strenges V e r b o t f ü r d i e K l e r i k e r aufrecht. Ihr Dienst am Heiligtum vertrage sich nicht mit Blutvergießen. Ein militirender Kleriker sollte abgesetzt, einer, der früher als Christ militirt hatte, in den Klerus nicht aufgenommen werden (Richters Kirchenrecht, 4. Aufl., § 94). Das Verbot musste aber oft widerholt und unter Strafdrohung eingeschärft werden. Abgesehen von den streitbaren Mönchshaufen der morgenländischen Kirche und von den Circumcellionen und Agonisten der donatistischen Zeit in Afrika, war es besonders der deutsche höhere Klerus, dem die Lust zum Waffenhandwerk tief im Blute saß. Schon 712 kommt ein Bischof Anepos als fränkischer Feldherr vor. 865 tadelt Papst Nikolaus die fränkischen Bischöfe, die von einer Synode wegblieben, um die Küsten gegen Seeräuber zu bewachen. Als dann die höheren kirchlichen Würden meist den fürstlichen und adeligen Familien zur Versorgung ihrer jüngeren Söne dienten und mit der Mehrung des kirchlichen Besitzes an Land und Leuten die Lehnspflicht von Bischöfen und Äbten zu erfüllen war, kamen Kriegshelden, wie der Erzbischof Christian von Mainz, der Feldherr Friedrich I. Rothbarts, nicht eben selten vor.

Nach dem Hinfall des Feudalwesens und dem Emporkommen des landesfürstlichen Regiments trat der Grundsatz der Befreiung des geistlichen Standes von allem persönlichen Kriegsdienst in volle Kraft und blieb in Geltung bis zur Einfürung der allgemeinen Wehrpflicht. Seitdem aber ist die Frage von neuem aufgetaucht und wird lebhaft verhandelt, ob es recht, ob notwendig, ob zweckmäßig sei, auch die Geistlichen und die, welche es werden wollen, zur Ableistung des Wehrdienstes heranzuziehen.

Was den R e c h t s p u n k t anlangt, so kann sich der geistliche Stand auf eine Immunität berufen, die bis in die Tage Konstantins d. Gr. zurückreicht. Der Dienst am Reiche Gottes, für welches die Geistlichen unmittelbar zu wirken haben,

verträgt sich nicht mit dem rein weltlichen Beruf des Soldaten, der Universalismus der Kirche nicht mit den im Kriege stets vorwiegenden partikularistischen Interessen der Staten. Die durch den Akt der Ordination geschehene Verpflichtung für den Kirchendienst muſs daher von Rechtswegen der allgemeinen Wehrpflicht unbedingt derogiren (Martensen, Ethik III, 286).

Keinen Rechtsgrund wüſsten wir dagegegen geltend zu machen für Befreiung der angehenden Kirchendiener, der Theologie Studirenden und nichtordinirten Kandidaten, sofern in dem betreffenden Stat die allgemeine Wehrpflicht zu wirklicher Durchfürung gelangt. Finden aber Ausnahmen statt, so sprechen unseres Erachtens keine Gründe der Notwendigkeit für, erhebliche Zweckmäßigkeitsgründe gegen die Einreihung der künftigen Kirchendiener ins Heer. — Subordination und pünktlichen Gehorsam wird der Theologe wol in einer anderen Schule lernen und sich aneignen müssen, als in der Kaserne und auf dem Exerzierplatz. Seine körperliche Ausbildung mag er durch die an jeder Universität reichlich gepflegten Übungen des Turnens, Schwimmens, Reitens nach Lust, Gabe und Vermögen fördern. Daſs er mit der blanken und mit der Schieſswaffe umzugehen verstehe, halten wir nicht für notwendig, eher für schädlich, denn in der Kenntnis liegt auch die Versuchung des Gebrauchs, der dem Geistlichen durch sein Amt versagt ist. Geist und Sitte des Heeres zu veredeln, ist gewiſs eine schöne Aufgabe. Aber der Theologe leistet dafür das Seinige als Lehrer und Erzieher der Jugend; was die Studirenden, die als Einjärig-Freiwillige in Universitätsgarnisonen doch mehr nur unter sich verkehren, für diesen Zweck beitragen, möchte nicht hoch anzuschlagen sein. Daſs vaterländische Gesinnung und Loyalität vom Durchgang durch das Heer eine wesentliche Föderung erfüre, die nicht auch anderweitig zu erlangen wäre, wird man uns nicht glauben machen.

Notwendig also wird der Kriegsdienst der Theologen nicht sein. Zweckmäßig aber erscheint ihre Befreiung. Sie macht einen Vorzug des geistlichen Standes aus, und wir sind so frei, es ganz gerecht zu finden, daſs ein solcher Vorzug diesem Stande eingeräumt werde. Der Stat tut nur gut und weise, wenn er die Diener der Kirche auszeichnet und unterscheidet; sie vergelten es ihm reichlich. Man macht im deutschen Reich eine solche Ausnahme zu Gunsten der Schuldienstadspiranten; soviel als die Schule dürfte auch die Kirche dem Reich wert sein! Vom kirchlichen Standpunkt aus aber muſs dringend gewünscht werden, daſs unseren jungen Theologen die Zeit ihrer wissenschaftlichen Ausbildung nicht durch einen Dienst geschmälert werde, der ihrem späteren Beruf so völlig fern liegt, der sie geistig zerstreut und von ihrer eigentlichen Aufgabe ablenkt, der endlich so beträchtliche Geldopfer erheischt.

An Stelle des jetzt weithin herrschenden und schwer gefülten Theologenmangels würde deshalb doch noch kein Überfluſs treten. Dessen bleibt auch nach Gewärung unseres hier vertretenen Wunsches genug, was vom Studium dieser Wissenschaft und vom Dienst der Kirche abschreckt; und zur Abwehr Unwürdiger, die bloß, um der Wehrpflicht ledig zu gehen, der Theologie sich etwa widmeten, werden unsere Examina wol ausreichen.

Im Fall eines ausbrechenden großen und notwendigen Krieges, bei dem das Heil und die Ehre des Vaterlandes auf dem Spiele stünden, würden selbstverständlich alle hier genannten Gründe und Erwägungen verschwinden, und jeder Theologe und Kandidat, der noch nicht förmlich in den geistlichen Stand aufgenommen ist, sich bereitwillig zur Verfügung stellen. Sie würden aber selbst dann als Krankenpfleger und Felddiakonen wertvollere und ihres Berufes würdigere Dienste tun und so den durch ihre Befreiung entstehenden Ausfall an Kombattantenzal überflüssig ersetzen.

Harleß, Ethik, §. 49 Anmerk.; Rothe, Ethik, 2. Aufl., § 1159—1162; Martensen, Ethik, III, S. 280—292. **Karl Burger.**

Krieg und **Kriegsheer** bei den Hebräern. Israel war zwar kein erobernder Volk, sondern, nachdem es einmal mit dem Schwert in der Hand vom Lande

der Verheißung Besitz genommen und sich darin festgesetzt hatte, lag es mehr den Künsten des Friedens, dem Ackerbau, der Viehzucht, der Bodenkultur und dem Handel ob; aber dennoch war es teils durch die langdauernden Kämpfe mit den früheren Bewonern Kanaans, teils durch die nachfolgenden Fehden mit den kriegs- und raublustigen Nachbarn, mit Ammonitern und Moabitern, Edomitern, Philistern und Syrern, fast beständig zur Kriegfürung veranlaßt, ja seit David trat es sogar erobernd in Vorderasien auf und blieb von da an mehr oder minder anhaltend in die großen Kriege der vorderasiatischen Weltreiche der Assyrer, Chaldäer, Ägypter, Perser und griechischen Syrer verwickelt, indem Palästinas Weltstellung es mit sich brachte, dass so oft auf seinem Boden die Kämpfe jener Monarchieen ausgefochten wurden. Daher ist denn in der hl. Schrift viel von Krieg und Kriegfürenden die Rede, und im folgenden soll nun in Kürze dasjenige zusammengestellt werden, was zur Erläuterung der einschlagenden Bibelstellen dienen kann.

Abgesehen von einzelnen Streifzügen und Gefechten zur Abwehr plötzlicher Überfälle von Feinden, begann man regelmäßigen Feldzug gewönlich im Fühjahr (2 Sam. 11, 1; vgl. Jos. Antt. 7, 6. 3); in wichtigen Fällen suchte man vorher durch das heilige Los (Richt. 1, 1; 20, 18 ff.; 1 Sam. 14, 37; 23, 2; 28, 6; 30, 8) oder durch einen Propheten (1 Kön. 22, 6 ff.) den Willen Gottes zu erforschen, ob die Unternehmung gewagt werden solle, wie z. B. auch die Chaldäer vor dem Feldzuge das Los befragten, Ezech. 21, 26 ff. Dem Beginne der Feindseligkeiten gingen mitunter, doch nicht immer, Unterhandlungen und bei deren Fehlschlagen förmliche Kriegserklärungen voraus (5 Mos. 20, 10 f.; Richt. 11, 12 ff.; 2 Kön. 14, 8; Jos. Antt. 4, 8, 41). Angesichts der Feinde angelangt, wurde gelegentlich noch ein Opfer gebracht (1 Sam. 7, 9; 13, 9 ff.), und der König (2 Chron. 20, 20) oder ein Priester (5 Mos. 20, 2 ff.), deren immer Einige das Heer begleiteten (2 Chron. 13, 12. 14; Num. 10, 9; 31, 6; von einem besonderen Feldpriester spricht aber erst der Talmud), munterten das Kriegsvolk zum Kampfe auf. War durch den Schall der heiligen, aus Silber gefertigten Trompeten (חֲצֹצְרוֹת, 4 Mos. 10, 9; 2 Chron. 13, 12; 1 Makk. 16, 8; 1 Korinth. 14, 8, vgl. Jos. 6, 4 ff., wo sie שׁוֹפָר, ja, wol von ihrer Form, auch קֶרֶן „Horn" genannt sind) das Zeichen zum Angriffe gegeben, so begann sofort unter lautem Kriegsgeschrei (Jos. 6, 20; 1 Sam. 17, 52; Jes. 42, 13; Am. 1, 14; Jer. 4, 19; 49, 2; Ez. 21, 27 — תְּרוּעָה) der Kampf. In Schlachtordnung (מַעֲרָכָה, 1 Sam. 4, 2; 17, 8. 20 f.; Richt. 20, 20. 30) stand das Heer entweder einfach in Linie, oder in drei Haufen, einem Centrum und zwei Flügeln (Jes. 8, 8 und dazu Gesenius, Bd. 1, S. 335; Richt. 7, 16. 20; 1 Sam. 11, 11; 2 Sam. 18, 2; Hiob. 1, 17; 1 Makk. 5, 33; 2 Makk. 8, 21 ff.); auch ein Hintertreffen wird erwänt Jos. 8, 13 f., vgl. 10, 19. Die angewandte Kriegskunst war nicht sehr entwickelt: bediente man sich auch gelegentlich einer Kriegslist (2 Kön. 7, 12, in späterer Zeit z. B. Jos. Bell. Jud. 3, 7. 12. 20. 28), suchte man mitunter durch Überrumpelung (Richt. 7, 16 ff.), oder durch Hinterhalte (Jos. 8, 2. 12; Richt. 20, 36 ff.), oder durch Umgehen der feindlichen Linie (2 Sam. 5, 23) sich den Sieg zu verschaffen, auch wol durch Spione die Stellung und Stärke der Gegner auszukundschaften (Jos. 2; 6, 22; Richt. 7, 10 ff.; 1 Sam. 26, 4; 1 Makk. 5, 38; 12, 26), so entschieden doch meist, selbst in den spätern Zeiten, wo man es mit der Strategie der hellenischen Syrer zu tun hatte (z. B. 1 Makk. 6, 33 ff.; 9, 11. 45; 10, 77 ff.; 12, 28), die persönliche Tapferkeit, Kraft, Gewandtheit und Schnelligkeit der mit entblößten Armen (vgl. Ezech. 4, 7; Jes. 52, 10) Mann gegen Mann Kämpfenden die Schlacht (2 Sam. 1, 23; 2, 18; 1 Chron. 12, 8; Am. 2, 14 ff., wo daher jene persönlichen Kriegstugenden gerühmt werden). Hin und wider eröffnete ein Zweikampf, dessen Ausgang meistens entscheiden mochte, den allgemeinen Streit (1 Sam. 17; 2 Sam. 2, 14 ff.), und solche und änliche ausgezeichnete Waffentaten empfingen dann besondere Belonung und Auszeichnung (Jos. 15, 13, 16; 1 Sam. 18, 25 ff.; 2 Sam.

18, 11; 1 Chron. 11, 6). Zum Rückzug und zum Anhalten bei Verfolgung der Geschlagenen gab die Trompete (שׁוֹפָר) das Zeichen, 2 Sam. 2, 28; 18, 16; 20, 22. Die Lager, über deren Form nähere Kunde fehlt, wenn man nicht annehmen will, dass das Lager des theokratischen Volkes auf dem Zuge durch die Wüste (4 Mos. 2) mehr oder weniger die gewönliche Form war, oder mit Thenius zu 1 Sam. 17, 20; 26, 5 aus deren Bezeichnung durch das Wort מַעְגָּל auf Kreisform schließen darf, wurden durch Vorposten bewacht (Richt. 7, 19; 1 Makk. 12, 27) und wärend eines Treffens von einer Besatzung gedeckt (1 Sam. 25, 13; 30, 24). Vom Mitnehmen der Bundeslade in den Krieg, als dem Symbol der hilfreichen Gegenwart Jahves (4 Mos. 10, 35; Jos. 6, 6 ff.) findet sich seit dem ihr im Philisterkriege zur Zeit Elis widerfarenen Unglücke, 1 Sam. 4, 4 ff. (vgl. den änlichen Brauch der Philister 2 Sam. 5, 21), selten und seit David (2 Sam. 11, 11) keine Spur mehr, s. 4 Mos. 31, 6; vgl. 14, 44.

Mit den besiegten und oft weithin verfolgten (Jos. 10, 10; 1 Sam. 14, 31) Feinden verfur man im Altertume, zumal bei den semitischen Stämmen, sehr hart, und auch die Israeliten sind von diesem Vorwurfe nicht ganz rein zu waschen, wenn sie auch durch den Einfluss ihrer reinern Religion bisweilen größere Milde zeigten, als andere Völker (1 Kön. 20, 31 ff.; 2 Kön. 6, 20—23). Gefangene Anfürer und Fürsten wurden nicht selten getötet (Jos. 10, 24 ff.; Richt. 7, 25), nachdem man ihnen zuvor mit den Füßen auf den Hals oder Kopf getreten war (Jos. 10, 24), und den Gefallenen das Haupt abgehauen (1 Sam. 17, 54; 31, 9; 2 Makk. 15, 30, vgl. Herod. 9, 78 sq.; Jos. bell. jud. 1, 17. 2); die übrigen Gefallenen und Gefangenen wurden ausgeplündert (1 Sam. 31, 8; 2 Makk. 9, 27), letztere entweder zu Sklaven gemacht (4 Mos. 31, 26 ff.; 5 Mos. 20, 14) oder, besonders wenn mit den Waffen in der Hand ergriffen, sowie in den Vertilgungskriegen gegen die Kanaaniter und diesen änlichen Fällen, getötet (vgl. 2 Mos. 17, 13; 4 Mos. 24, 24; 5 Mos. 13, 16; Richt. 9, 45, daher dann der Ausdruck הִכָּה לְפִי חֶרֶב = „schlagen nach des Schwertes Schärfe"), schonungslos niedergehauen (s. Bertheau zu Richt. 1, 8, S. 15 f.), und zwar zum Teil auf sehr grausame Weise (2 Sam. 12, 31; 2 Chron. 25, 12; Richt. 8, 7), oder auch verstümmelt (Richt. 1, 6 f.; 1 Sam. 11, 2), wie man auch die Rosse der Feinde durch Zerschneiden der Sehnen unbrauchbar machte (Jos. 11, 6. 9). Weiber wurden, wenn sie nicht vom Sieger als Kebsweiber geehelicht wurden, wo dann durch die Fürsorge des Gesetzgebers ihr Los erträglich war (5 Mos. 21, 11 ff.), geschändet, Schwangere aufgeschnitten, Kinder und Säuglinge an Straßenecken oder Felsen zerschmettert (2 Kön. 15, 16; 8, 12; Jes. 13, 16; Am. 1, 13; Hos. 10, 14; 14, 1; Nah. 3, 10; Ps. 137, 8; 2 Makk. 5, 13; vgl. Matth. 24, 19), was Jos. c. Ap. 2, 29, cf. Antt. 4, 8, 41 sq. freilich anders darstellt. Wärend das platte Land verwüstet wurde (Richt. 6, 4; 1 Chr. 20, 1; 2 Kön. 3, 19. 25; Judith 2, 27), wurden eroberte Städte entweder verbrannt (Richt. 9, 45; 1 Makk. 5, 28. 51; 10, 84), oder ihre Werke geschleift, ihre Schätze fortgeschleppt (2 Kön. 14, 14; 24, 13; 1 Kön. 14, 26), ihre Heiligtümer ebenfalls zerstört (1 Makk. 5, 68), oder weggefürt (1 Sam. 5, 1 ff.; 2 Sam. 5, 21; Jes. 46, 1 f. und dazu Gesenius); unter Umständen fürte man auch Geißeln mit fort (2 Kön. 14, 14), legte Kontribution auf (2 Kön. 18, 14; Jes. 36, 18) und warf Besatzungen in die wichtigeren eroberten Plätze, 2 Sam. 8, 6. 14, vgl. weiter die Artt. „Bann" Bd. II, S. 81, „Beute" Bd. II, S. 352 und „Festungen Bd. IV, S. 555. Der Sieg wurde durch Gesang, Jubel und Tanz verherrlicht (2 Mos. Kap. 15; Richt. Kap. 5; 1 Sam. 18, 6 ff.; Judith 16, 1 ff.; 1 Makk. 4, 24) und mitunter durch Trophäen verewigt (1 Sam. 15, 12); Herodes der Gr. belonte einmal alle Soldaten mit Geld, Jos. Antt. 14, 15. 4. Das Begraben der Gefallenen galt als heilige Pflicht der Heere (1 Kön. 11, 15), um gebliebene Anfürer trauerte das ganze Heer (2 Sam. 3, 31); ihre Waffen gab man ihnen mit ins Grab (Ezech. 32, 27).

Vom theokratischen Gesichtspunkte aus war den Israeliten der Aggressivkrieg gegen die kanaanitischen Stämme zur Pflicht gemacht, 2 Mos. 17, 8 ff.; 5 Mos.

25, 17 ff., sonst aber sollten sie sich auf die Defensive beschränken (5 Mos. 2, 4 ff.), und es hängt vielleicht damit die Ansicht zusammen, dass (1 Chr. 22, 8; 28, 3) der kriegslustige David eben deshalb nicht gewürdigt worden sei, dem Herrn einen Tempel zu erbauen. Die Kriege gegen heidnische Feinde galten als „Kriege Jahves“ (1 Sam. 18, 17; 25, 28); 4 Mos. 21, 14), für sein Reich und seine Ehre gefürt, Jahve selbst als der „Gott der Schlachtreihen Israels“ (1 Sam. 17, 45), der „starke Kriegsheld“ (Ps. 24, 8), der für sein Volk streite, das Heer füre und die Feinde in seine Hand gebe (5 Mos. 20, 4; 2 Sam. 5, 24; Ps. 60, 12 und o.), vergl. die Bezeichnung „Gott der Heerscharen“ (Ps. 24, 10 u. o.).

Was nun das Kriegsheer Israels betrifft, so war gesetzlich jeder Israelite vom 20. Lebensjare an wehrpflichtig (4 Mos. 1, 3; 26, 2. 62; 2 Chr. 25, 5), warscheinlich, wie nach Analogie der Leviten und ihrer Dienstdauer 4 Mos. 4, 2 f. zu schließen ist, vgl. Jos. Antt. 3, 12, 4 (dagegen scheint die Stelle 3 Mos. 27, 3, aus der man auf das 60. Jar schließen wollte, nicht wol zu vergleichen), bis ins 50. Altersjar. Ausgenommen waren nur die Leviten (4 Mos. 2, 33), obwol ihnen Waffendienst nicht verboten war (1 Chr. 27, 5 f.), dann für den einzelnen Fall eines Auszugs alle die, welche sich voraussetzlich nicht mutig würden benommen haben, hiemit das Heer mehr gehindert als gefördert hätten; es durften also daheim bleiben, die erst ein neues Haus gebaut, aber noch nicht eingeweiht, oder einen Weinberg gepflanzt, aber nicht genutzt, ein Weib gefreit, aber noch nicht geehlicht hatten, auch die Neuvermälten ein Jar lang (Deut. 34, 5), und überhaupt die Furchtsamen, s. 5 Mos. 20, 5 ff.; 1 Makk. 3, 55. Aus der gesamten jungen Mannschaft wurde in der Regel jeweilen nur die eben erforderliche Zal nach den einzelnen Stämmen ausgehoben durch den „Schreiber“ (סֹפֵר, Jer. 52, 25; 2 Kön. 25, 19 und dazu Thenius), dem ein „Listenfürer“, Kontroleur (שֹׁטֵר, 2 Chron. 26, 11, vgl. 5 Mos. 20, 5. 9 — s. Saalschütz, Mos. Recht, S. 61 ff.) an die Hand ging, s. 4 Mos. 31, 3 ff.; Jos. 7, 3 f. Das so konstituirte Heer war in Haufen von 50, 100 und 1000 Mann geteilt, deren jeder seinen Anfürer hatte (4 Mos. 31, 14. 48; 1 Sam. 8, 12; 2 Kön. 1, 9; 11, 15, daher שָׂרִים וַעֲבָדִים 2 Sam. 19, 7, Bezeichnung der ganzen Armee). Die Oberoffiziere bildeten mit dem Oberanfürer, der gewönlich der König selbst war, sonst שַׂר הַחַיִל und ש׳הַצָּבָא genannt wird (1 Sam. 14, 50; 2 Sam. 2, 8; 24, 2; 1 Kön. 1, 19; 11, 15), eine Art von Kriegsrat (1 Chr. 13, 1 f.). Natürlich wurde das Heer nach Umständen auch noch in größere Divisionen eingeteilt, 1 Chr. 27, 1 ff.; 2 Chr. 17, 14 ff. Bei feindlichen Einfällen wurde die waffenfähige Mannschaft durch Eilboten, oder durch Posaunenschall, oder durch Signale auf den Bergen (נֵס) zusammenberufen (Richt. 3, 27; 6, 34 f.; 7, 24, vgl. Matth. 24, 31; 1 Sam. 11, 7; Jer. 4, 5 f.; 6, 1; 4, 21; 51, 27; Jes. 5, 26; 11, 12; 13, 2; 18, 3; Ez. 7, 14; Joel 2, 1; Am. 3, 6; 1 Makk. 7, 45). Der Einzelne musste sich meist selbst verproviantiren, oder benachbarte Ortschaften oder eigene Truppenabteilungen sorgten für den Unterhalt der im Felde Stehenden, s. Richt. 20, 10; 1 Sam. 17, 17 f.; 2 Sam. 17, 27 ff. Nur auswärtige Miethstruppen erhielten Handgeld und Sold, s. 2 Chron. 25, 6—10. Das israelitische Heer bestand in älteren Zeiten ausschließlich, in späteren immer noch weit überwiegend in Fußvolk (4 Mos. 11, 21; 1 Sam. 4, 10; 15, 4), das teils mit Speer und Schwert, teils mit Bogen und Schleudern bewaffnet war (1 Sam. 17, 40; 20, 20; 2 Sam. 1, 22; 2 Chr. 14, 7; 26, 14). Da aber Kanaaniter und Philister, Syrer und Ägypter durch ihre zalreichen, mit Eisen beschlagenen Streitwagen (Jos. 17, 16; Richt. 1, 19; 4, 3. 13; 1 Sam. 13, 5; 1 Kön. 22, 31; 2 Chr. 12, 3) und ihre Reiterei (2 Mos. 14, 6 ff.; 5 Mos. 20, 1; Jos. 11, 9; 2 Sam. 1, 6; 10, 18; 2 Kön. 6, 14) die Israeliten oft hart bedrängten, so fürte schon Salomo ebenfalls Wagen und Reiterei bei seinem Heere ein und verteilte sie im Frieden in gewisse Städte, 1 Kön. 9, 19; 10, 26; 5, 6, und von da an finden wir stets eine mehr oder minder

zalreiche Kavalerie in den Heeren Israels (1 Kön. 16, 9; 2 Kön. 8, 21; 13, 7; Jes. 2, 7; Mich. 5, 9), gelegentlich durch ägyptische Reiter verstärkt (Jes. 31, 1; 36, 9; 2 Kön. 18, 24; Ez. 17, 15), was freilich von den theokratisch Gesinnten als allzuheidnisch verworfen wurde (5 Mos. 17, 16, vgl. Gesenius zu Jes. I, S. 186 f.). Bei den Massenaufgeboten und der fast unglaublich dichten Bevölkerung Palästinas darf die ungeheure numerische Stärke der israelitischen Heere (1 Sam. 11, 8; 15, 4; 2 Sam. 17, 11; 1 Chr. 27, 1 ff.) nicht besonders auffallen, vgl. noch aus späterer Zeit das Aufgebot des Josephus bell. jud. 2, 20. 6; doch mag nicht in Abrede zu stellen sein, dass hier und dort einzelne Zalenangaben, sei's schon in der Überlieferung vergrößert, sei's in unserm jetzigen Texte korrumpirt worden sind, vgl. z. B. 2 Sam. 24, 9 ff.; 1 Chr. 21, 5 ff.; 2 Chr. 13, 3; 14, 7; 17, 14 ff.; 26, 12 ff.

Die Anfänge eines stehenden Heeres, wovon die frühere Zeit natürlich nichts wusste, fallen gleich in den Beginn der Königsherrschaft: schon Saul hob aus dem ganzen Heerbann eine auserwälte Schar von 3000 Mann aus, die dann durch freie Werbung ergänzt wurde (1 Sam. 14, 52; 13, 2 f.; 24, 3) und hatte eine eigene Leib- und Hauswache (1 Sam. 18, 5. 13; 22, 14, nach Thenius und Ewald, Gesch. Isr., II, S. 529 f., Not. 5), zumal aus Benjaminiten, seinen eigenen Stammesgenossen, 1 Chr. 12, 29. Noch weiter ging der fehdelustige David: nicht nur umgab er sich mit einer eigentlichen Leibwache, den sogenannten Kreti und Pleti (s. oben d. Art. S. 268) und 600 auserlesenen Kriegern, den aus seinen ältesten und treuesten Anhängern bestehenden גִּבֹּרִים „Helden“, unter denen dann wider Einzelne besonders ausgezeichnet erscheinen (1 Sam. 22, 2; 23, 13; 25, 13; 2 Sam. 15, 18; 16, 6; 20, 7; 23, 8 ff.; 1 Kön. 1, 8, vergl. Ewald a. a. O. S. 545 f., 601 f.), sondern er soll sogar nach 1 Chr. 27, 1 ff. ein eigentliches stehendes Heer unterhalten haben, von dem namentlich je eine Division von 24,000 Mann in aktiven Dienst (zu Garnisonen, Einübung u. s. w., vgl. Ewald a. a. O. S. 607 f.) trat. Änlich wars unter Salomo (1 Kön. 9, 19; 10, 26), von welchem an auch noch ein eigenes, vorzüglich geehrtes Corps auftritt, die sogenannten שָׁלִישִׁים, d. h. zunächst „Wagenkämpfer“ (2 Mos. 15, 4), aus denen z. B. die königlichen Adjutanten genommen zu werden pflegten (1 Kön. 9, 22; 2 Kön. 7, 2; 9, 25; 10, 25; 15, 25, vgl. Thenius zu den BB. Sam., S. 246 f.). So finden wir auch später mitten im Frieden ein stehendes Heer erwänt, unter Rehabeam 1 Kön. 14, 28, Assa 2 Chr. 14, 7, Josaphat 2 Chr. 17, 14 ff., Athalja 2 Kön. 11, 4, Amazia 2 Chr. 25, 5, Usia ibid. 26, 11 ff. Darunter befanden sich, wie schon in Davids Garde (z. B. 2 Sam. 11, 3; 15, 19; 23, 37; 1 Chr. 11, 46), zum teil Ausländer (2 Chr. 25, 6 ff.). Auch die königlichen Kronprinzen eigneten sich Leibwachen an (2 Sam. 15, 1; 1 Kön. 1, 5). —

Unter den kriegerischen Makkabäern gestaltete sich das jüdische Militärwesen nach den Zeitverhältnissen etwas abweichend von der früheren Einrichtung, wennschon noch immer auf Grundlage derselben. Judas teilte sein Heer in Scharen von 1000, 100, 50 und 10 Mann (1 Makk. 3, 55); Simon besoldete, zum teil aus eigenem Vermögen, ein stehendes Heer, 14, 32; Hyrkan liess Ausländer anwerben, Jos. Antt. 13, 8. 4, zumal Araber (vgl. 1 Makk. 5, 39), wärend umgekehrt mehr und mehr Juden in fremde Kriegsdienste traten (z. B. 1 Makk. 10, 36; Jos. Antt. 13, 10. 4). Unter Alexander und Alexandra mussten fremde Söldner die unruhigen Juden im Zaume halten (Jos. Antt. 13, 13. 5); Hyrkan II. leistete den Römern wesentliche Dienste durch seine Truppen (Jos. Antt. 14, 10. 2). Die sicherlich ganz nach römischer Weise organisirten Truppen der Herodier (Jos. Antt. 17, 10. 3; bell. 2, 18. 9; vita § 11, vgl. Matth. 8, 5 mit Joh. 4, 46) bestanden zum teil selbst aus Germanen (Jos. Antt. 17, 8. 3). Die in der römischen Provinz Judäa stationirten kaiserlichen Legionen hatten ihr Hauptquartier in Cäsarea, dem Sitze des Prokurators, Apg. 10, 1, aber ein Teil derselben wurde zur Aufrechthaltung der öffentlichen Ruhe jeweilen wärend der Festzeiten

nach Jerusalem verlegt, wo sie in der Burg Antonia in der Nähe des Tempels einkasernirt waren, Apg. 21, 31; Joseph. bell. jud. 2, 12. 1.

Die ältere einschlagende Litteratur s. in Ugolini, Thesaur. vol. XXVII, und vgl. von Neueren besonders Winers R.W.B.; Ewald, Gesch. Isr., II, S. 600 ff. (1. Ausg.); Saalschütz, Mos. Recht, S. 285 ff., 641 ff.; Riehm's Handwörterb., I, 862 ff.; Roskoff in Schenkels Bibellex., III, 607 ff., und zur lehrreichen Vergleichung mit dem Kriegswesen der Ägypter und Assyrer besonders Wilkinson, Manners and customs of ancient Egypt., vol. I, p. 282 sqq. (3. Ausg., London 1847); Layard, Ninive und seine Ueberreste, übers. von Meißner (Leipz. 1850), S. 356 ff. und die betreffenden Abschnitte in Botta's Prachtwerke über Niniveh's Monumente. **Rüetschi.**

Krüdener. Barbara Juliane v. Krüdener war die Tochter des reichen russischen Statsrates von Wietinghoff, geb. den 21. Nov. 1764. Sie erhielt eine nur aufs Äußere gerichtete Erziehung und in ihrem 18. Jare gegen ihre Neigung den bereits zweimal geschiedenen Baron von Krüdener zum Gemal. Dieser, ein Freund von J. J. Rousseau, suchte ihren reich begabten Geist in modernem Sinne auszubilden, was ihm besser gelang, als sie an sich zu fesseln. Von 1792 an lebte sie getrennt von ihrem Manne. Gefeiert und angefeuert von Schöngeistern, wie Chateaubriand und Frau von Staël, schrieb sie den Roman ihres eigenen Lebens in der schlüpfrig-sentimentalen Dichtung Valerie. Nach dem Tode ihres Gatten kehrte sie, übersättigt von der Welt, nach Hause. Da fand sie „Buße zu Gott" durch den vor ihren Augen erfolgten plötzlichen Tod eines ihrer Anbeter und „Liebe zu Jesus" durch die Verbindung mit herrnhutischen Christen. Mit dem ganzen Eifer einer Neubekehrten verkündigte sie nun ihrer Umgebung den Heiland der Sünder und übte sie die werktätige Liebe zu ihm an den Armen und Elenden, zumal in Spitälern.

Sie verweilte 1808 bei Jung Stilling in Karlsruhe, besuchte Oberlin im Steintal, schloss sich an minder lautere Schwärmer an und kaufte für sie ein Gut bei Bönnigheim in Württemberg. Die Bewegung, welche namentlich durch die von ihr beherbergte Seherin Kumrin und den Pastor Fantaine im Lande verursacht wurde, veranlasste den König Friedrich zu ihrer Ausweisung. So zog sie in Baden, in Straßburg und in der Schweiz als Reisepredigerin der „vollkommenen" Liebe, der „reinen" selbstlosen Liebe zu Jesus und den Brüdern umher, wie sie dieselbe besonders aus den quietistischen Schriften der Frau v. Guyon gelernt hatte. Die Liebe Jesu trieb sie selbst für die Bekehrung des Satans zu beten. Sich selbst erklärte sie als die vornehmste unter den Sünderinnen. In Genf schloss sich ihr das spätere Haupt der Momiers, Pastor Empaytaz an. Mit diesem und andern Männern von Bildung und Adel stiftete sie weit ausgebreitete Gebetsvereine, predigte den Vornehmen und Gelehrten Buße und spendete den Armen den Trost des Evangeliums mit beredtem Munde, unendliche Woltaten mit offenen Händen. Von Schluchtern in Hessen aus trat sie auch als Bußpredigerin und Heilsverkündigerin dem Kaiser Alexander von Rußland (1815) bei seinem Aufenthalte in Heilbronn entgegen. In Heidelberg, dann in Paris war er, mit der Bibel in der Hand, ihr täglicher Gast und ihr Zuhörer in den Bet- und Bibelstunden in ihrem Salon. Als der von König Friedrich Wilhelm III. von Preußen angeregte Gedanke an eine Verbindung der christlichen Monarchen in dem leicht entzündlichen Geiste Kaiser Alexanders Gestalt erhielt und der Kaiser seinen Entwurf der Frau von Krüdener mitteilte, setzte sie nichts als gerade das Beiwort „heilige" Allianz hinzu. Als aber Alexander nach Rußland zurückgekehrt war, betrachtete die Polizei und Diplomatie sie mit verdoppeltem Argwon. Sie musste, nachdem sie eben die Basler Traktatgesellschaft mit Spittler gestiftet, auf österreichisches Betreiben Basel und Bern verlassen und im Hörnlein bei Grenzach (an der badischen Grenze) ein Asyl suchen. Nun wandte sie sich vorzugsweise zu den Armen. In den Hungerjaren 1816 und 1817 war sie den scharenweise aus der Schweiz und dem Schwarzwalde zu ihr Strömenden ein Engel der Rettung.

Die rohesten Herzen fielen ihr zu, die Unsittlichsten brachte sie auf den Weg des Friedens. Ihr Vermögen, ihre letzten Juwelen, ihre Gesundheit opferte sie und als eine andere heilige Elisabeth konnte sie Krebskranke mit eigenen Händen umfangen. One Unterschied der Person und Religion war ihr jedermann willkommen „um der Liebe Jesu willen". In ihrer Aller-Weltsliebe aber und in ihrem Eifer um die Union aller Christen und Menschen verwarf sie die geschichtlich und rechtlich bestehenden Unterschiede und verlor Rand und Band. Für die „ware allgemeine evangelische Kirche" nahm sie als Erkennungszeichen die Kniebeugung vor dem Kruzifix und den Gruß „Gelobt sei Jesus Christus", ja selbst die Fürbitte der Maria in Anspruch. Sie wurde in einem Grade nervös gesteigert, daſs sie selber sich für „die Prophetin" hielt. Offen berief sie sich auf die Wundermacht ihres Gebets, auf die Offenbarungen ihrer inneren Stimme, auf ihre Krankenheilungen und Armenspeisungen, auf ihre eingetroffenen Vorhersagungen, auf den geschichtlichen Beruf der Frauen zur göttlichen Volkserrettung. Der von ihr erregte Rumor, vollends ihre „Adresse an die Armen" und die „Armenzeitung" (wovon die erste und letzte Nummer am 5. Mai 1817 erschien), bewog die Polizei, ihre Hand an sie zu legen. Die schweizerischen und süddeutschen Gensdarmen und Behörden schoben sie mit Gewalt von Ort zu Ort, bis sie 1818 nach Hause verbracht war. Die Stille und Einkehr tat ihr zwar leiblich und geistlich wol, aber von ihrer überschwänglichen Menschenliebe wurde sie noch einmal über die Grenzen des weiblichen Berufes hingerissen. In Petersburg, wo sie ihre kranke Tochter — aber nicht den durch ihren Propheten-Rumor ihr entfremdeten Kaiser — besuchen durfte, war sie die Prophetin der Griechenbefreiung durch den „gotterkornen" Alexander und die laute Anklägerin der lauen Politik dessen, „dem die Vorsehung diese wichtigste Angelegenheit des Reiches Gottes in die Hände gelegt". Da hieß der Kaiser in einem freundlichen aber entschiedenen eigenhändigen Briefe die alte Freundin schweigen und gehen. Auf ihrem Gut Kosse fand sie in einem immer heftiger werdenden Brustleiden die Aufforderung, ihr Haus zu bestellen und sich selbst zu verleugnen. Von den Ärzten in den Süden geschickt fur die Kranke 1824 mit ihrer Tochter in Gesellschaft der Fürstin Gallitzin und einer Anzal schweizerisch-deutscher Kolonisten die Wolga hinab; auf dem Weg durch die Steppen des taurischen Chersonnes starb sie den 25. Dez. 1824 eines sanften und seligen Todes zu Karasu-Bazar in der von ihrem Großvater Feldmarschall Münch dem Czaren eroberten Krim. Geläutert und ernüchtert bekannte sie, „wie oft sie für die Stimme Gottes gehalten, was nur die Frucht ihrer Einbildung und ihres Stolzes gewesen sei". Der außerordentlichen Frau, welche wie keine in diesem Jarhundert durch gute und schlimme Gerüchte hindurchgegangen ist, hat Hagenbach ihren Platz in der „Kirchengeschichte des 19. Jarh." angewiesen; die „Erinnerungen an J. C. Maurer, Bilder aus dem Leben eines Predigers, Schaffhausen 1843" geben auch von der Frau v. Krüdener und von ihrem Wirken und Reden wärend ihres Aufenthaltes in Lottstetten ein sehr anziehendes Bild. Der Genfer Philhellene Charles Eynard hat in zwei 1849 zu Paris erschienenen Bänden ihr ein glänzendes Denkmal gesetzt.

H. Merz.

Krummacher, Friedrich Adolf, Dr. theol., — der älteste der rühmlichst bekannten reformirten Pastoren dieses Namens, älterer Bruder von Gottfried Daniel, weiland Prediger zu Elberfeld, Vater und Großvater der übrigen — wurde geboren am 13. Juli 1767 zu Tecklenburg, dem Hauptort der altreformirten und altpreußischen gleichnamigen Grafschaft in Westfalen, wo die Familie seit mehreren Generationen ansässig war. Mit der Milch evangelischer Frömmigkeit genärt, — der Vater, Friedrich Jakob, Hoffiskal, Justizkommissär und Bürgermeister, als gewissenhafter Rechtskonsulent hochgeachtet, war ein ernster, frommer Mann, durch körperliche Leiden und häusliche Sorgen oft gedrückt; die Mutter, Maria Dorothea, geb. Strücker, in ihrer holden Leutseligkeit den Kindern unvergeſslich, wird von dem dem Hause befreundeten Duisburger Rektor Johann Gerhard Hasenkamp, dem bekannten Freunde des Dr. Kollenbusch, in einem Briefe

an Lavater*) als Musterbild lauterer christlicher Frömmigkeit und friedensreichen evangelisch-kindlichen Sinnes geschildert, — ein begabter, aufgeweckter Knabe, besuchte er die lateinische Schule seiner Vaterstadt, wo der Rektor Meese mit eiserner Strenge waltete, bezog dann, mit philologischen Kenntnissen wol ausgestattet, 1786 als Student der Theologie die kleine reformirte Hochschule Lingen, siedelte aber, durch die bejarten Professoren, die, meist Holländer, mit den Studenten sehr kordial verkehrten, wenig befriedigt, schon im folgenden Jare nach Halle über, wo er neben Knapp u. a. auch Bahrdt hörte, von dem er sich aber, obwol in seiner theologischen Richtung noch sehr schwankend, bald wider zurückzog. Nach Vollendung seiner Studien brachte er ein Jar als Informator in Bremen zu, wurde dann 1790 Konrektor am Gymnasium zu Hamm, der damaligen Hauptstadt der Grafschaft Mark, und verlebte hier in der wideraufgenommenen Beschäftigung mit den Klassikern, in einer ihm sehr zusagenden, erfolgreichen Tätigkeit und im frohen und geistreichen Umgang mit dem später an das Joachimsthalsche Gymnasium in Berlin versetzten Rektor Snethlage, mit dem nachmaligen Bischof Eylert u. a. drei glückliche Jare. Um die Braut, Eleonore Möller, die er im Hause des Bürgermeisters zu Hamm gefunden hatte, bald heimfüren zu können, wagte er 1793 das Rektorat der gelehrten Stadtschule in Mörs zu übernehmen mit einem fixen Gehalt von nur 300 Talern, troß der hier am linken Rheinufer immer wider drohenden Kriegsunruhen, — ein Schritt, für den er büßen muſste. Nachdem er im Sommer 1794 seine „Laura" in seine stille, beschränkte Häuslichkeit eingefürt hatte, wurde der frohe Lebensmut des jungen Pares bald auf eine harte Probe gestellt durch das neue siegreiche Vordringen der Franzosen, welches mit der patriotischen Beklemmung auch vielfache materielle Bedrängnis durch Einquartierungslast u. s. w. brachte, bis der Friede von Basel Ruhe schaffte, aber auch die Grafschaft Mörs mit dem ganzen linken Rheinufer den Franzosen überließ. Indes blühte das Gymnasium unter Krummachers Leitung empor, und neue enge Freundschaftsbande fürs ganze Leben wurden geknüpft, vor allem mit dem Schwager A. W. P. Möller (gest. als Oberkonsistorialrat in Münster 1846), damals Professor in dem nur zwei Stunden entfernten Duisburg. Mit ihm und dessen befreundeten Kollegen wurde ein nur durch die Kriegsunruhen zeitweilig unterbrochener lebhafter Verkehr über den Rhein hin gepflogen, bis der bescheidene Rektor, nach dem Tode des Seniors der theolog. Fakultät Berg an dessen Stelle als Prof. theol. et eloquentiae berufen, Dezember 1800 in den Kreis derselben eintrat, — der Jüngste in der letzten Generation der von dem großen Kurfürsten gestifteten Hochschule, deren Stern sich schon zum Untergange neigte. Nachdem er das theol. Doktorat erworben hatte, trat er rüstig und freudig in die neue Arbeit ein, indem er, obwol selbst von der Zeittheologie tingirt, doch mit seinem frommen Gemüt und seiner Hochachtung vor dem biblischen Christentum in seiner ästhetischen, Herder folgenden Art im Bunde mit Möller ein Gegengewicht gegen den vulgärrationalistischen, übrigens kollegialisch befreundeten Fakultätsgenossen Grimm bildete, las nicht bloß über theologische Fächer, sondern auch über die griechischen Tragiker und andere Klassiker wie über deutschen Stil und trat nun auch als Schriftsteller auf zuerst mit dem „Hymnus an die Liebe", 1801, 2. Aufl. 1809, dem 1805 die nachher in mehrere fremde Sprachen übersetzten „Parabeln", 8. Aufl. 1848 und die damals vielgelesene theolog. Schrift: „Ueber den Geist und die Form der evangelischen Geschichte in hist. und ästhetischer Hinsicht" folgten. Indes wirkte bald der Druck der napoleonischen Gewaltherrschaft auch lähmend auf die Duisburger Universität. Seit sie 1806 an das neuerrichtete Großherzogtum Berg übergegangen war, kam sie vollends herunter; Krummacher hatte zuletzt nur noch ein par Kollegien vor Einem**) oder zwei

*) Der Brief fehlt in dem von Ehmann herausgegebenen Briefwechsel zwischen Lavater und Hasenkamp, Basel 1870; one Zweifel ist die daselbst S. 38 Anm. erwänte Selbstbiographie gemeint.

**) So las er dem nachmaligen rheinischen Generalsuperintendenten Gräber als einzigem

Zuhörern zu lesen; dazu zalte die französische Regierung den Professoren nicht einmal den Gehalt, und nachdem der Aufenthalt in Duisburg schon durch den Wegzug Möllers nach Münster 1805 einen großen Teil seiner Annehmlichkeiten für Krummacher verloren hatte, vertauschte er gern im J. 1807 den „Mäusesitz“, wie er den alten Musensitz wol nannte, mit einer Landpredigerstelle zu Kettwig im romantischen Ruhrtal, wo „der Professor“, anfangs misstrauisch angesehn, sich bald das Vertrauen seiner Gemeinde und seinerseits unter den ihm sehr sympathischen westfälischen Bauern das Predigtamt lieb gewann, wärend er zugleich die so erfolgreich begonnene Schriftstellerei eifrig fortsetzte. Außer Aufsätzen und Rezensionen in Zeitschriften ließ er in dieser Zeit erscheinen: „Die Kinderwelt“, Gedicht in vier Gesängen, 1809, 2. Aufl. 1813, — ein Lieblingsbuch der Königin Louise; „das Festbüchlein, eine Schrift fürs Volk“, 1) der Sonntag, 1809, 5. Aufl. 1828, 2) das Christfest, 1810, 4. Aufl. 1846 (später 3) das Neujahrsfest, 1818. 2. Aufl. 1833); „Apologen und Paramythien“, 1809; den „Bibelkatechismus“, 1810, 12. Aufl. 1843; endlich das originelle Schriftchen: „Das Wörtlein: Und, eine Geburtstagsfeier“, 1811.

Im Jare 1812 erfolgte dann die Versetzung des zu einer litterarischen Celebrität gewordenen Mannes in einen größeren Wirkungskreis, indem der regierende Herzog Alexius Friedrich Christian von Anhalt-Bernburg ihn als Generalsuperintendent, Konsistorialrat und Oberprediger nach Bernburg berief. Es waren reiche Jare, die er hier in angesehener Stellung, von seinem Herzog troß gelegentlicher Differenzen hochgeschätzt, als immer gern gehörter Prediger, in vielseitiger ausgedehnter amtlicher und nach wie vor fruchtbarer litterarischer Tätigkeit, in einer hochbeglückten, sorgenfreien Häuslichkeit, wo die Kinder zur Freude der Eltern hoffnungsvoll gediehen, zubringen durfte, Jare, in denen er auch unter den erhebenden Eindrücken der Befreiungskriege, vom Geist der „Erweckung“ berürt, zu fester positiver Haltung, zum Dringen auf das „einfache Evangelium“ mit sehr entschiedener Stellungnahme gegen den damals noch überall herrschenden Rationalismus gelangte. Nachdem im Sturm und Drang der Jare 1812 und 13 die Feder geruht hatte, erschien 1814 die patriotische Dichtung: „Der Eroberer, eine Verwandlung“; 1815 das biblische Drama „Johannes“ und anonym eine durch die Einsetzung der sog. liturgischen Kommission in Berlin hervorgerufene Streitschrift: „Apostolisches Sendschreiben an die Christgemeinden von dem was noth thut zur Kirchenverbesserung“; 1818 „Leiden, Sterben und Auferstehung unsers Herrn Jesu Christi“, 12 Bilder nach Goltzius mit Vorrede und Text, und „Paragraphen zur heil. Geschichte“; 1819 die schon erwänte Fortsetzung des Festbüchleins; 1820 „Fürst Wolfgang zu Anhalt, eine Reformationspredigt“, und die Streitschrift gegen Voß: „Briefwechsel zwischen Asmus und seinem Vetter“; 1821 „die freie evangelische Kirche, ein Friedensgruß“; 1822 die, wie er bald selbst erkannte, voreilig unternommene und daher nicht fortgesetzte Übersetzung von Calvins „Institutionen“ (sic); 1823 „Bilder und Bildchen“, der „Katechismus der christlichen Lehre“, 3. Aufl. 1836, und „die christliche Volksschule im Bunde mit der Kirche“, 2. Aufl. 1825. — Den Ruf zu einer theol. Professur in Bonn, den Altenstein 1820 an ihn ergehen ließ, hatte er, obwol die Aussicht auf eine neue akademische Tätigkeit ihn lockte, doch zuletzt wegen eines Augenleidens, von dem er gerade heimgesucht war, abgelehnt, folgte aber, nachdem noch 1821 unter seiner Leitung die Union in Bernburg eingefürt war, 1824 durch verschiedene Gründe bestimmt, einem Rufe als Prediger an der Ansgarikirche in Bremen. Hier hat er sich wol in mancher Beziehung enttäuscht gefült, indem er neben einem Spezialkollegen wie Dräseke zu keiner bedeutenderen Kanzelwirksamkeit gelangen konnte, ist aber doch, durch das lebendige religiöse Interesse, das ihm in den kirchlichen Kreisen Bremens begegnete, woltuend angesprochen, als Jugendlehrer und Seelsorger viel

---

Zuhörer über das Ev. Johannis. Tres faciunt collegium, sagte er zu ihm bei der Anmeldung, Gott sei in dem unsern der Dritte.

gesucht, in vertrautem Umgang mit Mallet, Pauli, Treviranus u. a., in weiten Kreisen als das „Väterchen" hochgeehrt, auch auf diesem neuen Boden in der alten Reichsstadt heimisch geworden. Auch die Muse ruhte nicht. Es erschienen noch in der Bremer Zeit der „Katechismus der christl. Lehre nach dem Bekenntniß der evang. Kirche", 1825, 8. Aufl. 1846; „St. Ansgar", 1826; „das Täubchen", 1828, 3. Aufl. 1840; „der Hauptmann Cornelius", Predigten über Apostelgeschichte 10, 1829; „Die Geschichte des Reichs Gottes nach der h. Schrift, andeutender Text zu von Kügelgen's Bildern", 4 Hefte, 1831—45, „Leben des h. Johannes", 1833. Dabei war er Jare lang der treueste Mitarbeiter an dem von Mallet herausgegebenen Bremer Kirchenboten. Indem er zuletzt die Schwächen des Alters zu fülen begann, trat er, nachdem er 1843 in der Stille sein Amtsjubiläum gefeiert hatte, in den Ruhestand und starb ein Jar nach dem Ableben seiner Frau am 4. April 1845.

Grundverschieden von seinem Bruder, dem frommen Wuppertaler prädestinatianischen Sonderling, eine sinnige, ästhetisch und poetisch angelegte Natur, von feiner Geistesart, heiter jovial und dabei von tiefem, zartem Gemüt, von würdevollem Ernst und warhaft kindlicher Frömmigkeit, dabei vielseitig gebildet, philologisch und theologisch wol geschult (auch ein eleganter Lateiner und musikalisch begabt), hat Krummacher in sehr verschiedenen Lebensstellungen als Schulmann, akademischer Lehrer und Prediger, vor allem aber in weiten Kreisen als Dichter und Schriftsteller anregend gewirkt und schon vor wie in der Zeit der Erweckung auf die religiöse Denkweise der Zeitgenossen an seinem Orte in eigentümlicher Weise mit eingewirkt. Durch seine Parabeln hat er sich einen bleibenden Platz in der deutschen Litteratur erworben. Außer ihnen sind besonders die ersten Teile des Festbüchleins, die Kinderschriften und die Katechismen, wie schon die vielen Auflagen zeigen, mit besonderem Beifall aufgenommen worden. So viele Lieder und Dichtungen haben Aufnahme in die Lehrbücher der Schulen, manche Lieder auch in die Gesangbücher der Gemeinde gefunden. Eine wertvolle Reliquie, interessant und anziehend durch Fülle von geistreichem Humor, von warmen Herzenstönen und christlicher Lebensweisheit, ein Ausdruck der ebenso liebenswürdigen wie originellen Persönlichkeit des Schreibers sind auch seine Briefe in: A. W. Möller, F. A. Krummacher und seine Freunde, 2 Bde., Bremen 1849. Nach diesem Werke, mündlicher Kunde und persönlicher Erinnerung ist der obige Artikel gearbeitet.

H. Mallet.

Krummacher, Friedr. Wilh., Son des eben genannten, geistvollen „Parabel-Krummacher" Friedr. Adolf und Neffe des gewaltigen Gottfried Daniel, ist am 28. Januar 1796 zu Mörs a. Rh., der Vaterstadt Tersteegens, geboren, besuchte erst das Duisburger, dann nach der Versetzung seines Vaters das Bernburger Gymnasium. Er studirte in Halle und Jena Theologie, auch an dem Wartburgfest der Burschenschaft 1817 nahm er teil. Als Thorwaldsen ihn bei Gelegenheit des 70. Geburtstages Göthes in Frankfurt sah mit der geistvollen Stirn und den wallenden Locken und auf die Frage: „Bist du Künstler?" die Antwort erhielt „Nein, Theologe", gab der berühmte Bildhauer der Christusstatue verächtlich zurück: „Wie kann man nur Theologe sein!" — 1819 war Krummacher als ordinirter Hilfsgeistlicher an die reformirte Gemeinde in Frankfurt a. M. gekommen. 1823 ging er als Pfarrer nach Ruhrort, 1825 nach Gemarke (Barmen). Zweimal nach dem benachbarten Elberfeld an die reformirte Gemeinde berufen, wurde er dort 1834 der Kollege seines Oheims, zugleich folgte ihm Friedr. Eman. Sander, der innigste und treueste Freund seines Lebens, dorthin an die lutherische Gemeinde.

1840 entstand infolge einer von Kr. in der Ansgari-Kirche zu Bremen über Galat. 1, 8. 9 gehaltenen Predigt der durch mehrere Jare sich hindurchziehende, viele Schriften hervorrufende „Bremer Kirchenstreit", — ein Kampf, der das Brockhaussche Lexikon sagen läßt, Kr. sei „durch seine Verketzerung aller freier Denkenden in allgemeine Mißachtung gekommen". Übrigens macht ihn, der ur-

sprünglich ein Prädestinatianer war und später seiner kirchlichen Richtung nach der wärmste Freund und Förderer der Evang. Allianz ward und blieb, dieses Lexikon zu einem anfänglich „eifrigen Anhänger des Altluthertums". Auch das Meyersche Konversationslexikon (1877) schmäht ihn als einen „zelotischen Feind und Denunzianten des Rationalismus" und zeigt im übrigen seine Unkunde mit der irrigen Angabe, Kr. sei 1843 als Prediger der reformirten Gemeinde nach New-York gegangen, wärend derselbe in Warheit einen Ruf nach Amerika an das theologische Kollegium zu Mercersburg in Pensilvanien erhalten, aber abgelehnt hat. 1847 ging er nach Berlin an die Dreifaltigkeitskirche, 1853 als Hofprediger nach Potsdam, wohin ihn die Huld seines Monarchen rief.

Aus dem Schoß eines reichen Familienlebens, wie es in dem Buch „Unsere Mutter" (Bielefeld u. Leipzig. Verlag von Velhagen u. Klasing 1880) aufs anziehendste geschildert ist, ging er, all des Ruhmes satt und seines Heilandes freudig gewiss, am 10. Dez. 1868 heim.

Unter seinen zalreichen Schriften ist die hervorragendste und warhaft bahnbrechend „Elias der Thisbiter", selbst mit Eliasfeuer getauft, wie Heubner sie in der Büchnerschen Konkordanz (8. Aufl.) treffend bezeichnet. Sie ist aus Wochenandachten hervorgegangen. Sogar Göthe, sonst in der homiletischen Litteratur ein seltener Rezensent, hat sich über Kr.'s erste Sammlung „Blicke ins Reich der Gnade" geäußert. „Man könnte diese Vorträge, welche die in Handarbeit versunkenen Bewoner jener Gegenden über körperliche und geistige Unbilden in Schlaf lullen wollen, narkotische Predigten nennen; welche sich denn freilich am klaren Tage, dessen sich das mittlere Deutschland erfreut, höchst wunderlich ausnehmen". Göthes Werke, Ausgabe 1840, Band 32, S. 377—379.

Mag die Phantasie des Hochbegabten sich oft zu überreichem Bildwerk haben fortreißen lassen, „mein Geschmack", sagt Kr. einmal, „ist das biblisch Massive"; mag in seiner sonst so edlen Sprache das Fremdwort bisweilen eine störende Herrschaft beanspruchen und die maßvolle Linie eines Theremin häufig überschritten sein: doch ist Kr. in der Homiletik für alle Zeit einer, „der Gewalt hat".

Wie er mit der Schärfe seines Witzes, mit dem Schwunge seines Genius, mit der Kraft seines Glaubens den Rationalismus gegeißelt und erfolgreich bekriegt und die zerbrochenen Altäre des alten Glaubens glühenden Herzens zu heilen sich gemüht hat, so hat er mit Tholuck und Cl. Harms den Reinhardtschen zunftmäßigen Predigt-Schematismus mit freier Hand kraft der Künheit seiner prophetischen Ader über Bord werfen helfen.

Kann man von seiner plötzlich auftauchenden Gestalt sagen, dass sie ihrer Zeit wie eine homiletische „Erscheinung" galt, doch ist die Vorbereitung dazu, die geistige und geistliche Anregung durch Kr.'s Vater und Oheim, durch den niederrheinischen Boden mit seinem überwiegend reformirten alttestamentlichen Gepräge, sowie durch die damalige frühlingshafte Erweckungszeit unverkennbar. Aus dem Schatz seiner litterarischen Erzeugnisse füren wir folgende an: Salomo und Sulamith, 1827, 9. Aufl. 1875; Blicke ins Reich der Gnade, 1828, 3. Aufl. 1869; Elias der Thisbiter, 1828, 6. Aufl. 1874; Predigt geh. zu Gemarke, 1829; Lehrstimmen, 2 Thle., 1832, 2. Aufl. 1846; Der Prophet Elisa, Abschiedsworte, 1835, 2. Auflage; Abschiedspredigt, 1847, 2. Auflage; Der scheinheilige Rationalismus 1841; Theologische Replik 1846; Das Adventsbuch 1847, 2. Auflage 1863, (Velhagen u. Klasing, Bielefeld u. Leipzig); Das Passionsbuch, der leidende Christus, 1854, 3. Aufl. 1878 (Velhagen u. Klasing, Bielefeld u. Leipzig); Die Sabbathsglocke, 12 Thle., 1851—1858; Des Christen Wallfahrt nach der himmlischen Heimath, 3 Thle., 1858; David, der König von Israel, 1867; Christus lebt; ein Oster- und Pfingstbuch, 1862; Immanuel Friedr. Sander, 1860; Weg zum Heil, 1842; Die Wahrheit der evangel. Geschichte besiegelt durch die ältesten nachapostolischen Zeugen (Berl. v. Wiegand u. Grieben); Der kirchliche Osten und Westen unseres preußischen Vaterlandes (Berl. v. Wiegand u. Grieben); Abschiedsgruß und Willkomm, zwei Predigten gehalten bei seinem Amtswechsel zu Berlin und Potsdam; Johann Knox und die Königin Maria; einleitender Vortrag über das

Thema: „Inwieweit hat der Prediger den Geschmack seiner Hörer zu berücksichtigen?“ (Wiegand und Grieben). Außerdem als Quelle: Fr. Wilh. Krummacher, eine Selbstbiographie (Berlin 1869); Palmers Artikel in Tholucks litterarischem Anzeiger (1842); Nebe, Zur Geschichte der Predigt, Wiesbaden 1879, Riedner.

Rud. Kögel.

Krummacher, Gottfried Daniel, der jüngere Bruder von Friedr. Adolf, wurde am 1. April 1774 in Teklenburg geboren, und starb im 63. Jare am 30. Januar 1837 als Pastor der reformirten Gemeinde in Elberfeld. Sein Vater war 1759 aus einem durchaus weltlichen und sündlichen Wesen durch eine plötzliche Bekehrung und gründliche Erfarung der Gnade erweckt worden, hatte diesen seligen Tag auf einem mit seinem Blute geschriebenen Zettelchen mit den Worten bezeichnet: heute vergab mir der Gott der Gnade meine Sünde, und hatte von da an bis zu seinem Tode mit seiner Gattin, einer herrlichen holden Christin, unter mancherlei äußeren Entbehrungen ein innerlich seliges Leben gefürt. So sah Daniel an seinen Eltern schon frühe eine lebendige Frömmigkeit, wärend er sich schon als Kind — meist bei der einsamen Großmutter und Tante erzogen — durch ein eigentümliches und seltsames Wesen auszeichnete und sich bald einen Träumer, bald einen Sonderling schelten lassen muſste — welche Art ihm auch zeitlebens anhing. Wie sein Vater nach seiner Erweckung mit seinem früheren Gegner, dem nachmaligen Rektor J. Gerhard Hasenkamp aus Lengerich bei Teklenburg innig befreundet worden war, so hatte Daniel auf der Universität in Duisburg vielen Segen in dem Hause des Rektors Fr. Arnold Hasenkamp (s. diesen Art. Bd. V, S. 633) und erhielt sich dadurch und durch den näheren Umgang mit dem Professor Dr. Möller gegenüber den rationalistischen und ungläubigen Vorlesungen Grimms wenigstens die äußere Achtung vor dem geoffenbarten Worte Gottes in der heiligen Schrift, one jedoch schon von deren Geist ergriffen zu sein oder die kindliche Frömmigkeit sich erhalten zu haben. Nach seinen Studienjaren begab sich Krummacher zu seinem Bruder Fr. Adolf nach Hamm, wo er sich mit Unterrichten und Predigen beschäftigte; dann ward er Hauslehrer in Soest und 1796 in Moers, wohin sein Bruder versetzt worden war. Vielleicht hat er sich damals gleich seinem Bruder auf kurze Zeit dem Freimaurerorden angeschlossen. Von Moers ward er 1798 zum Pfarrer in dem nahen Baerl, 1801 zum Pfarrer in Wülfrath bei Elberfeld und 1816 zum Pfarrer in Elberfeld gewält. Hier erlitt er am 15. Januar 1834 auf der Kanzel einen Schlaganfall, von welchem er sich nur auf kurze Zeit wider erholt hat. Verheiratet hat er sich niemals; seine verwitwete Schwester Meyer wonte mit ihren fünf Kindern bei ihm, ihm eine treue Stütze, wie er ihnen. Krummacher ist dadurch so bedeutend für seine Zeit und für seine Gemeinde und weite Kreise geworden, daſs er ein ganzer Mann, ein ganzer Christ, ein christlicher Charakter, namentlich als Prediger war, freilich auch mit vielen Ecken und Schroffheiten, welche seine Anhänger leider häufig als Tugenden angesehen und sich dadurch zu einer besonderen Partei in der Gemeinde ausgebildet haben. Der erst 22järige junge Pfarrer fand in Baerl einige entschieden gläubige Christen, durch deren herzandringendes Zeugnis auch in ihm alsbald und plötzlich ein neues Leben entzündet wurde, das er nun mit gewaltigem Ernste und Eifer und mit großem Erfolge den ihm anvertrauten Seelen verkündigte. In seiner Theologie schloſs er sich nun ganz an die holländische (coccejanisch-lampische) Schule an, nur daſs er besonders anfangs in Elberfeld die absolute Prädestination in aller möglichen Schroffheit nach den Sätzen der Dortrechter Synode lehrte. Wärend sich Lampe und seine Schüler in ihren Predigten wie in ihrer Seelsorge gleichmäßig an die verschiedenen Klassen von Seelen wandten, zog Krummacher, den man darum auch wol hart, barsch, unfreundlich und kalt nannte, nur die Gläubigen und Begnadigten an und stieß dagegen die noch nicht Bekehrten entschieden, ja vielleicht absichtlich zurück, bis sie etwa auf anderem Wege oder durch andere gewonnen wurden und nun auch bei ihm ihre Narung und Trost fanden. Er selbst hat hierüber gesagt: „Es ist kein Wunder, daſs sich viele Leute in mir nicht

finden können, da mein ganzes Auftreten oft etwas Steifes, Wunderliches und Paradoxes an sich tragen mag". Besonders galt dieses von seinen Predigten und seinem Predigtvortrage. Scheinbar trocken und steif fesselte er durch die unwiderstehliche Kraft der Überzeugung, die Widerholung einer und derselben Warheit mit felsenfester Entschiedenheit und die Tiefe und Innigkeit der christlichen Erfarung und Erkenntnis; die er vornehmlich den Schriften der Frau v. Guion, Bunyans, Bogatzkys, Tersteegens und änlicher verdankte. Exegetisch sind seine Predigten wegen ihrer absolut willkürlichen Bibelauslegung nach der ausgearteten und mißverstandenen coccejanischen Manier vielfach zu tadeln und fürten auch in christlicher Beziehung anfangs häufig zu einem bloßen Phantasie- oder Gefüls-Christentum und Verstandesdogmatismus, und demnach auch wol zum Fanatismus. Beweis hievon sind besonders seine berühmten Predigten über die Namen der Lagerstätten der Kinder Israel in der Wüste und seine sonstigen alttestamentlichen Predigten, sowie die seiner zalreichen Schüler. Krummachers Auftreten in Elberfeld, zur Zeit der allgemeinen religiösen Erweckung und Erhebung in ganz Deutschland, und nachdem bei seiner Wal die alte versumpfte oligarchische Kooptationsverfassung der Gemeinde in eine frische und lebensvolle aristokratische Repräsentativverfassung zu beständigem Segen derselben verwandelt worden war, erzeugte in der Gemeinde, die seit einiger Zeit keine Ausgießung des h. Geistes erlebt hatte und in ihren bisher tonangebenden Gliedern meist freimaurerisch indifferent geworden war, ein neues Leben, welches auch in weiteren Kreisen unter der meist neologischen Geistlichkeit des Landes ungeheures Aufsehen und heftigen Widerspruch erregte. Von seinem kleinen aber eifrigen Anhange getragen, verstieg sich Krummacher wirklich zu den äußersten und ärgerlichsten Extremen der Prädestinationslehre und als 1819 seine Anhänger, nach ihrem vornehmlichsten Sitze die Wüstenhöfer genannt, anders gesinnte Christen und Prediger (z. B. den frommen Krall in Gemarke) in ihren besonderen Versammlungen und Gottesdiensten durch lautes Lachen und Tadeln störten und selbst zur Verachtung der Kirche mit brennender Pfeife in die Kirche gingen und dies alles mit dem Vorwande beschönigten, das alles sei erlaubt oder das tue nur ihr alter Mensch, mit dem ihr neuer Mensch nichts gemein habe: da trat Krummacher der ihn zur Verantwortung ziehenden bürgerlichen und geistlichen Obrigkeit als Verteidiger dieser frechen und losen Leute anfangs trotzig, ja fast frech entgegen, besann sich aber bei der unermüdlichen Milde der Behandlung, mit welcher ihm namentlich der Generalpräses der niederrheinischen reformirten Synode, der nachherige Bischof Dr. Roß, entgegenkam, allmählich eines Besseren, und auch sein independentisch-kirchlich-republikanisch gestimmtes Presbyterium, hinter welches sich Krummacher als hinter seine „Behörde" zurückzuziehen suchte, ließ allmählig von seiner Renitenz ab. So hielt er am 24. Okt. 1819 nach langem Sträuben auf Befehl des K. Konsistorii in Köln seine Rechtfertigungspredigt über Röm. 6, 1 (Crefeld 1820), deren Thema: Sollen wir in der Sünde beharren, damit die Gnade desto mächtiger werde? und die ihm noch ausdrücklich auferlegte Vorrede am meisten dazu beitrugen, ihn von seinen bisherigen extravaganten Anhängern — die nun zum teil Sektirer wurden — zu scheiden und ihm das Vertrauen der besseren Gemeindeglieder zu erhalten und in immer steigendem Maße zuzuwenden. Er hatte jetzt die Gefaren seiner eigenen Lehre und Art kennen gelernt und suchte sie je länger je mehr zu vermeiden. Dagegen bildete sich doch um ihn unter Abstoßung der großen Masse in seiner Gemeinde und im ganzen Wuppertale und bergischen Lande eine neue entschieden und schroff prädestinatianische Partei mit vielem christlichen Ernste aber auch mancher Verkehrtheit, welche sich nach Krummachers Tode und nach seines in seine Fußtapfen getretenen Neffen Dr. Friedrich Wilhelm Abgang vornehmlich in die niederländisch-reformirte Gemeinde von Dr. Kohlbrügge (s. diesen Art. oben S. 110) in Elberfeld verlaufen hat. Auch war Krummacher, ganz im Geiste seiner Gemeinde oder wenigstens seiner Anhänger und gegen den damals herrschenden Zeitgeist, ein entschiedener Gegner der Union und der neuen Agende und bestärkte dadurch seine Gemeinde in diesem ihrem besonderen Sinne gegen die sonstige konstante Art und Neigung der reformirten Kirche zur Union. Im ganzen

verdankt die deutsche evangelische Christenheit dem festen und kernigen Wesen Krummachers sowol nach seinem persönlichen Auftreten als durch seine gedruckten Predigten viel Segen, der noch fortwirkt.

Schriften: Außer jener auch in die Gute Botschaft aufgenommenen Predigt sind von ihm folgende Predigten in Elberfeld erschienen: Reformationspredigten, 1817. Beitrag zur Beantwortung der Frage: Was ist evangelisch? in fünf Predigten, 1828. Jakobs Kampf und Sieg, 1829. Einige Predigten über die ev. Lehre von der Rechtfertigung, 1831. Die Wanderungen Israels durch die Wüste nach Kanaan, in Beziehung auf die innere Fürung der Gläubigen beleuchtet, 1834. Die hohepriesterliche Segensformel, 1834. Warheit zur Gottseligkeit oder Hauspostille, Meurs 1835. Gute Botschaft, 1838. Außerdem erschien von ihm 1836 in Düsselthal eine Übersetzung der Auslegung des Philipperbriefes von Calvin.

Quellen: G. D. Krummachers Leben von dessen Neffen E. W. Kr. als Vorrede zur Guten Botschaft und extra, Elb. 1838; A. W. Möller, Fr. A. Krummachers Leben, Bremen 1849 (I. 169. II, 84); Fr. B. Krug, Kritische Geschichte der protestantisch-religiösen Schwärmerei u. s. w. im Herzogthum Berg, Elb. 1851; Acta, betreffend G. D. Krummacher zu Elberfeld, 1819 im Prov. K. Archiv zu Coblenz XXI. 10. 11. Außerdem persönliche Kunde. **M. Goebel†.**

Krummstab oder Hirtenstab, s. Kleider und Insignien, geistliche, in der chr. Kirche, Bd. VIII, S. 49.

Kruzifix. Eine bildliche Darstellung des gekreuzigten Christus ist der altchristlichen Kunst fremd. Der alten Christenheit genügte es, dass ihr vom apostolischen Wort derselbe vor Augen gemalt wurde (Gal. 3, 1). So sehr sie aber auch auf die Predigt vom Kreuze hörte, so war ihr doch der Versönungstod Jesu am Kreuze nicht der Mittelpunkt ihres Fülens, Denkens und Lehrens. Lieber sah sie auf den guten Hirten, der seinen Schafen das ewige Leben gibt, lieber hörte sie auf den Propheten und Lehrer, von dem ihr die nova lex gegeben wurde, lieber sah sie in Jesus den Wundertäter, der durch seine Macht über die Natur und als Herr über den Tod ihr Leben und Seligkeit verbürgte, als den Hohenpriester, der sein Leben in den Schmach-Tod gab für die Sünde der Welt. Über diese Stimmung des altchristlichen Bewusstseins hinauszugehen, hatte die Kunst um so weniger einen Trieb, als das von der Antike her ihr inwonende Element der Milde und Heiterkeit, wie es sich in der Katakombenmalerei so lebendig ausprägt (vgl. den Art. Katakomben am Schluss Bd. VII, S. 567), mit Darstellung der Schmach und Marter sich nicht vertrug. Wenn also bis zur Mitte des 5. Jarhunderts Jesus am Kreuz nicht abgebildet worden ist, so geschah das nicht, weil „eine heilige Scheu den Christen zunächst noch verbot, das höchste Ziel andachtsvollen Hoffens und Sehnens, den im Todeskampfe ringenden Fürsten des Lebens unmittelbar zum Gegenstande künstlerischer Reproduktion zu machen" (Zöckler, Das Kreuz Christi, S. 206). Noch weniger verzichteten die alten Christen auf die Darstellung des Erlösungstodes Christi, um „weniger sich selbst als ihre Religion und ihren Heiland vor heidnischen Spöttereien und Entwürdigungen zu bewaren", wie Stockbauer in seiner immerhin verdienstlichen, aber weit nicht genügenden „Kunstgeschichte des Kreuzes" 1873) meint. Auch gilt nicht der von ihm vorgebrachte Grund, das Kreuz habe erst (infolge der von Konstantin angeordneten Aufhebung der Kreuzesstrafe) als Zeichen der gemeinsten Schmach dem Gemüte ferne gerückt sein müssen, ehe es offen zur bildlichen Darstellung habe gelangen können. Es findet sich sonst in der altchristlichen Kunst auch kein anderes Stück aus dem Leiden Christi überhaupt abgebildet. Bis zum Anfang des 5. Jarhunderts erinnerte an den gekreuzigten Christus nur das Kreuzeszeichen, sei es allein oder mit dem Monogramm oder mit einem Lamm verbunden, ein Kreuz auf dessen Kopfe, das Monogramm Christi über einem Lamm, oder das Lamm mit dem Kreuz über der Schulter, weiterhin auch das Lamm auf einem Altar unter dem Kreuz (sub cruce sanguinea niveo stat Christus in agno erklärt Paulinus von Nola ein Bild in seiner neuen Kirche). In der Kirche des h. Kosmas und Damian zu Rom ist das Lamm auf

dem Altar velut occisum. (Für das Morgenland schrieb die Trullanische Synode 692 zu Konstantinopel vor, daſs statt des von dem Täufer mit Fingern gezeigten Lammes, das der Welt Sünde trägt, fernerhin Christus selbst in menschlicher Gestalt dargestellt werden solle.) Die Figur Christi sieht man in Verbindung mit dem Kreuz gebracht zuerst auf dem Sarkophag des Probus († 395), wo er selbst noch mit der Buchrolle in der Linken als jugendlicher, unbärtiger Lehrer dargestellt ist, nur mit dem Zeigefinger auf das lange, schön geschmückte, hinter ihm auf dem Boden stehende Kreuz deutend, das er mit der rechten Hand aufrecht hält. In St. Pudentiana (erbaut von dem 398 verstorbenen Papst Siricius) sitzt Christus, ebenfalls als Lehrer in männlich schönem Bart und langem gescheitelten Hare unter dem auf einem Hügel hinter ihm stehenden schön geschmückten Kreuze in schönster klassischer Haltung. In der Grabkapelle der Galla Placidia in Ravenna († 450) hält Christus, mit dem Nimbus um das Haupt als guter Hirte, das Kreuz mit der Hand. Aus derselben Zeit mag das Ölfläschchen in Monza sein, welches Gregor der Gr. einst der Longobardenfürstin Theudelinde sandte und worauf zwischen den zwei ans Kreuz gehängten Schächern ein lebendiges, grünendes Kreuz steht, angebetet von zwei kleinen Figuren, denen zur Seite Maria und Johannes stehen, wärend das Brustbild Christi im Kreuznimbus zwischen Sonne und Mond über dem Kreuze zu sehen ist. Statt dessen ist auf einem andern Fläschchen gleichen Ursprungs zu Monza Christus in ganzer Gestalt zwischen Sonne und Mond, den beiden Schächern und zwei anbetenden Engeln abgebildet, das Kreuz aber, umgeben von 12 Köpfen, auf der Rückseite. Neben solchen halben Golgathabildern erscheint als ein ältestes ganzes in dem ganz im Sarkophagstil des fünften Jarhunderts gehaltenen Relief der ehernen Türe der um 430 gegründeten Kirche St. Sabina in Rom. Da sind an einem langen Querbalken, der von zwei senkrechten getragen und von drei kleinen dreieckigen Giebeln überragt wird, drei nackte, mit einem Ledergürtel bedeckte Gestalten mit ausgebreiteten Händen angenagelt, die Füße stehen eng aneinandergeschlossen am Boden, das Gesicht der mittleren Figur hat einen kleinen Bart, geöffnete Augen, die Haltung ist ruhig, one Schmerzensausdruck. Die linke Figur wendet sich ab, die rechte wendet sich der mittleren zu (Dobbert, „Zur Entstehungsgeschichte des Kreuzes“, 1880). Da die übrigen Reliefs der Türe lauter biblische Geschichten enthalten, so ist nicht an die Darstellung einer sonstigen Märtyrerscene zu denken. An ein förmliches Kreuz geschlagen erscheint Christus auf einem im britischen Museum befindlichen Elfenbein-Relief, welches nach seiner Verwandtschaft mit dem römischen Sarkophagstil von Dobbert in das 5. Jarh. gesetzt wird, wo in Italien der Übergang der altchristlichen noch mehr klassischen Kunst zu einer strengern kirchlichen Kunstrichtung stattfand. Da hängt Christus one Nimbus, mit ganz wagrecht ausgespannten Armen, nur mit schmalem Ledergürtel bedeckt, bloß mit den Händen angenagelt an dem niedern Kreuze, unter welchem einerseits Johannes und Maria stehen, andererseits ein Jude lästernd Haupt und Hand zu dem Gekreuzigten erhebt (oder ein Soldat den Speer in die Seite Jesu stoßen will?), wärend gegenüber Judas, zu dessen Füßen eine Schlange sich ringelt, am Baume hängt. Früher galt als älteste Darstellung des Gekreuzigten das Bild in der Evangelienhandschrift des Mönchs Stabulas vom Kloster Zagba in Mesopotamien, welche im J. 586 gefertigt, jetzt in der Bibliothek zu Florenz ist. Da hängt Christus zwischen zwei mit Lendenschurz versehenen Schächern in langer, gestreifter, ärmelloser Tunika, die Füße one Trittbrett nebeneinander angenagelt. Zu seiner Rechten sticht „Longinos“ mit dem Speer in die Seite, links hält ein Mann (Stephaton) den Schwamm auf dem Ysopstengel empor. Am Fuße des Kreuzes teilen drei Soldaten die Kleider; rechts davon klagen Maria und Johannes, links drei andere Frauen. Rechts und links von der Überschrift über dem mit Nimbus umgebenen Haupt Jesu ist die (trauernde) Sonne und Mondscheibe. Änlich ist die Darstellung Christi auf dem offenbar aus dem Morgenland gekommenen ehernen Kreuze zu Monza, welches mit einer Partikel des Kreuzes Jesu Gregor d. Gr. der Theudelinde zur Geburt ihres Sones schenkte. Nur sind die auswärts gestreckten Füße des mit langer ärmelloser Tu-

nika bekleideten Christus mit zwei Nägeln an ein schemelartiges suppedaneum genagelt. Um das Jar 600 zeichnete der gelehrte Mönch Anastasius Sinaita in seinem ὁδηγός sive dux viae adversus acephalos (gegen die Monophysiten) das Bild des Gekreuzigten, nach welchem alle Kreuzbilder des Orients bis auf den heutigen Tag gemacht sind: Christi Haupt ist stark zur Seite geneigt, von einem Stralennimbus umgeben, das Har ist gescheitelt, der Bart gespalten; von den an den Querbalken (nicht wagerecht) genagelten Händen tröpfelt Blut, aus der Seitenwunde springt ein Blutstral, die Füße sind mit zwei Nägeln auf das Mittelbrett genagelt, auf welchem Christus steht. (Die drei genannten Bilder bei Stockbauer 1. 160 ff.). Dieser Typus bleibt immer mehr erstarrend im Orient: Christus lang und hager, der Kopf one Krone nach rechts geneigt, vom Kreuznimbus umgeben, der Unterleib ein wenig nach rechts gebogen, die beiden Füße dagegen parallel etwas nach links zurücktretend, von den Fersen an, die sich berüren, die Fußsohlen auseinanderstehend, die beiden Arme wenig nach oben gebogen, der Kopf auf der Kreuzung liegend, die Hare ziemlich lang, der Bart unbedeutend, die Speerwunde auf der rechten Seite, das vom Nabel bis zum Knie reichende Lendentuch meist nicht, oder nur in der Mitte geknüpft, wo es nur einige Falten hat. Das Zeichen der Sonne und des Mondes kommt nur selten vor, dafür schweben über dem Querbalken gewönlich zwei oder vier trauernde Engel. Unter dem Kreuze ist sehr häufig ein Totenkopf in einer Erdvertiefung (das Kreuz Christi stand nach der Legende da, wo durch Sem das Haupt Adams bestattet worden war). Neben dem Kreuze steht Maria mit der Beischrift *MPΘY* (*μήτηρ θεοῦ*), und Johannes mit der Beischrift *θεολόγος* oder *ἅγιος*.

Mannigfaltiger gestalteten sich die Kreuzbilder im Abendlande. Eine früheste Hinweisung auf ein solches in einer Kirche findet sich in dem Gedicht des Venantius Fortunatus de passione vom Ende des 6. Jarhunderts. Gregor von Tours († 594) erzält de glor. mart. 1, 23, daſs in der Kirche des h. Genesius zu Narbonne der gekreuzigte Christus quasi linteo praecinctus gemalt gewesen sei. In dem Streit über die kirchliche Suprematie zwischen Orient und Occident wurde von Kardinal Humbert 1050 den Griechen vorgeworfen, daſs sie das Bild des Gekreuzigten als eines Sterbenden machen. Der Patriarch Michael Cärularius dagegen tadelte es auf der Synode zu Konstantinopel, daſs die Abendländer *παρὰ φύσιν* dem crucifixus einen schmerzlosen idealen Ausdruck gaben. Dies geschah besonders in Deutschland, wo seit dem 9. Jarhundert auf antiker Grundlage jene freiere, lebendigere Kunstentwickelung statt hatte, welche in die herrlichen Denkmale von Wechselburg, Freiberg u. s. w. ausblühte. In den Miniaturen des 9. und 10. Jarhunderts erscheint Christus mit langen über die Schulter herabhängenden Haren, bartlosem Gesicht, nach rechts geneigtem Haupt mit vier Nägeln scheinbar schmerzlos ans Kreuz geheftet, unter seinen Füßen mit oder one Fußbrett ist ein Kelch, in den das Blut sich ergießt; um seine Lenden ist ein Tuch gehängt. Oft auch ist er mit langem Purpurgewand bekleidet; Sonne und Mond verhüllen trauernd ihr Gesicht. In einem Bilde aus der Zeit um 968 steht Christus im Purpurkleide und mit der priesterlichen Stola, eine Krone auf dem Haupte, also im Leiden triumphirend, bärtig, die Füße einzeln an ein großes Fußbrett, die Hände an den Querbalken genagelt. Unter dem Kreuz schaut eine gekrönte Frau (das Leben) anbetend zu dem Gekreuzigten, wärend auf der anderen Seite der Tod mit verbundenem Munde und zerbrochener Sichel und Lanze, eine klaffende Wunde in der Schulter, zusammenstürzt. In zwei Darstellungen am Rahmen entweicht das Gesetz (die Synagoge) mit Schriftrolle und Opfermesser, gegenüber steht die Gnade (die Kirche) mit dem Kelch auf dem Haupte. Oben trauert Sonne und Mond in menschlicher Gestalt, unten zerreißt der Vorhang im Tempel und stehen Tote auf (Woltmann, Gesch. der Mal., 1, S. 260). Ein prächtiger Crucifixus, an einem Kreuz, dessen drei oberen Arme in Kleeblattform enden, auch mit beiden Füßen übereinandergenagelt, groß und frei, one besondern Schmerzensausdruck, ist über dem Altar zu Wechselburg aus dem Anfang des 13. Jarhunderts. In der Übergangszeit von 1250 bis 1350 zeigen sich wider mehr griechische Einwirkungen auf das Kruzifix: der schmerzliche Ausdruck, die Betonung des kör-

perlichen Leidens entsprach ganz den durch Franz von Assisi geweckten Empfindungen. Giunta da Pisa hat daselbst Christus am Kreuz bereits gestorben mit geschlossenen Augen und herabgezogenen Brauen, ausgebogenem Leib, umgeben von sechs teils trauernden, teils das Blut aus den Handwunden und aus der Seitenwunde auffangenden Engeln dargestellt. Die schmerzhafter erscheinende Anheftung mit drei Nägeln und zwar so, dass der rechte Fuß über dem linken liegt, welche bei den Albigensern nebst dem Kreuz in T Form zuerst aufkam, wurde jetzt mehr auch in der Kirche „pietatis studio" beliebt. Ebenso wird das Kreuz gern als lebendiger Baum gemalt, an dem zwei abwärts gebogene Seitenäste die Querarme bilden. Auch die Dornenkrone erscheint jetzt. Seit dem Ende des 13. Jarhunderts tritt zwischen Maria und Johannes die Magdalena, aufgelöst in Schmerz, zu den Füßen des Gekreuzigten. Christus selbst wird von nun an allermeist in stillergebener Haltung dargestellt, weder schmerzlos, wie die früheren Abendländischen, noch dem Schmerz erlegen, wie die Morgenländischen ihn bildeten. Giotto (um 1300, vgl. sein Kreuzbild in Lübkes Geschichte der ital. Malerei, S. 135); Fiesole (1351—1455) in Italien, Johann von Eyk (1391—1480) in den Niederlanden, die Kölner Schule des Meister Wilhelm u. s. w. gaben der Kunst auch in Bildern des Gekreuzigten die Richtung auf ergreifende Darstellung des Gemütes. In Oberdeutschland hat vor allem Martin Schön in Kolmar den Gekreuzigten mit echter Tragik und tiefem Gefül dargestellt (vgl. Woltmann, Gesch. der Malerei, II, 108). Im 15. Jarhundert wurden die Kreuze sehr hoch, das Lendentuch flattert in den Lüften, der Körper des Gekreuzigten wird mehr und mehr naturalistisch gebildet. Die Schächer und die Schergen werden Zerrbilder der Roheit und Häslichkeit. — In die evangelische Kirche wird das Kruzifix herübergeleitet durch A. Dürer und Lukas Kranach, auf dessen Gemälde zu Weimar das Blut aus der Seitenwunde in weitem Bogen auf die frommen Häupter strömt. Der lutherischen Gemeinde ist das Bild des Gekreuzigten in Gemälden, in runder und halbrunder Arbeit aus Holz, Stein, Erz, Silber, Gold, Elfenbein auf den Altären nicht bloß, sondern auch als Vortragkreuze bei Leichen gemeinsam mit der römischen geblieben, wärend die reformirte das Kreuzbild wie das Kreuzeszeichen nicht geduldet hat. Abgemagerte und verzerrte Züge, sowie deren Überströmung mit Blut gilt beim katholischen Volk teilweise noch jetzt als besonders Andacht erregend. Unter den Neueren stellt E. v. Gebhardt wider den Herrn am Kreuze in häslicher Martergestalt dar — im vollsten Gegensatze zu einem Schinkel, welcher den bekleideten Erlöser am Kreuz in voller Lebenskraft, die Füße auf der Weltkugel ruhend, die Arme nur ausgebreitet, nicht schmerzlich angenagelt dargestellt wissen wollte. Die Blütezeit christlicher Kunst wusste dem crucifixus den Ausdruck edelsten Schmerzes und der erhabensten Milde und Würde zu geben; ihre Werke allein können heute und für immer vorbildlich sein. **H. Merz.**

Krypte. Cryptae, κρύπται bei Griechen und Römern ursprünglich die unterirdischen Gänge und Grotten, auch bedeckte schattige Gänge am Hause, heißen bei christlichen Schriftstellern, sowie auf christlichen Inschriften die unterirdischen Grabgewölbe, welche seit Ende des fünften Jarhunderts mit dem neuen Worte catacumbae oder catatumbae benannt wurden (vgl. d. Art. Katakomben Bd. VII, S. 559). Die Krypten waren der Andachts- und Wallfartsort der Gemeinden zumal an den Festtagen der dort beigesetzten Märtyrer. Um die Menge der Anbetenden zu fassen, wurden die Krypten selbst mit Gängen und Hallen erweitert, über ihnen aber Kirchen angelegt für den Predigt-Gottesdienst, wärend unten das Abendmal beim Märtyrergrabe gehalten wurde. Die Krypte hieß wegen des dort begangenen Bekenntnisaktes der Kommunion die Konfession, die in der Zeit vom 4. bis 8. Jarh. mit Bildern, Mosaiken und kostbaren Steinen reich geschmückt ward und der Mittelpunkt der sich weit um das Märtyrer-Grab herum ausdehnenden unterirdischen Ruhestätten der im Herrn Entschlafenen blieb.

Hieran knüpfte sich die Sitte, jeder Kirche erst die rechte Bedeutung durch ein besonderes Märtyrergrab zu geben. Jede Basilika bekam unter dem Haupt-

altare, welcher vor der Tribune (dem halbrunden Chore) stand, in der Regel eine kleine unterirdische Kapelle, in welcher die Gebeine des Heiligen niedergelegt wurden, von dem die Kirche den Namen gewönlich fürte. Die Form dieser Kapelle war bald ein einfaches Gewölbe, bald ein architektonisch reicher ausgebildeter Raum. Sie behielt auch den Namen Crypta (wovon das deutsche Gruft), Confessio oder Testimonium, letztere Benennung nun aber natürlich nicht davon, weil dort noch das Abendmalsbekenntnis gefeiert wurde wie in den ursprünglichen Katakomben, auch nicht von dem Zeugnis, das der betreffende Heilige durch seinen Märtyrertod abgelegt, sondern davon, dass die in der Krypta bewarten Gebeine ein gültiges Zeugnis für die Weihe und den Namen der darüber erbauten Kirche waren. Auch Memoria hieß die Krypte, weil sie das Gedächtnis des heiligen Blutzeugen enthielt und erhielt.

Nachdem die alte Kirche und die altchristliche Kunst vornehmlich in den südlichen Ländern des früheren Römer-Reiches die Basiliken mit ihren Krypten ausgestattet hatte, bemächtigte sich der germanische Geist derselben und fügte sie seinem neuen „romanischen" Kirchenbaustile als einen wesentlichen Teil hinzu. Der nordisch-phantastische Geist gefiel sich in den unterirdischen Schauern gerade erst recht, als der südliche Geist sich dort unten nicht mehr wol fülte. Obgleich auch bei den italienischen Basiliken die Anlage von Krypten noch fortwärte, so war sie doch in den deutschen Basiliken vom 10. bis 13. Jarhundert viel häufiger und mehr in Harmonie mit der Gesamtanlage durchgebildet. Es wurde das Querschiff eingefürt, der Chor verlängert und bedeutend erhöht, sodass eine bedeutende Anzal von Stufen (im Dome zu Brandenburg 22 Stufen) hinauffürte. Diese Erhöhung nun benützte man zur Anlage einer Krypta von größerer Ausdehnung, die als ein eigentümlich bedeutsamer, geheimnisvoller Raum ausgebildet und deren Decke, aus Kreuzgewölben bestehend, von Säulenreihen getragen wurde. (So in Merseburg, Naumburg, Zeiz, Bamberg, Paderborn, Speier, Trier, Basel, Zürich, Quedlinburg; in den Stiftskirchen von Ellwangen, Oberstenfeld, Denkendorf u. s. w.) Selbst eine zweite Krypta wurde öfters (wie in Gernrode) unter einem zweiten Westchore angelegt. Das Bedürfnis so ausgedehnter Gruftkirchen oder heiliger Grabkirchen mußte in dem germanischen Geiste vor und in der Zeit der Kreuzzüge, dieser Zeit des Mysteriums und der Sehnsucht, ein gewaltiges sein. Als diese Kämpfe durchgerungen und die Blume des germanischen Wesens auch im germanischen Baustile aus ihrer Knospe hervorgedrungen war, verschwanden die überhohen Chöre und die Krypten darunter: der frei aus Licht der Sonne entfaltete Geist, der die Dome von Köln und Freiburg und Wien erbaute, bedurfte der unterirdischen Schauer und der nächtlichen Geheimnisse nicht mehr. (Vergl. Bellermann, Ueber die ältesten christlichen Begräbnisstätten und die neueren Kunstgeschichten von Kugler, Schnaase, Otto, Lübke u. s. w.) **H. Merz.**

Kryptocalvinismus, s. Philippisten.

Kühnöl (Kuinöl), Christian, einer der vielseitigst gelehrten Theologen der rational-supranaturalistischen Schule des ausgehenden 18. Jarhunderts, wurde geboren am 2. Januar 1768 zu Leipzig, wo sein Vater, der Prediger Chr. Gottl. Kühnöl, im Jare 1805 als Hauptpastor an der Nikolaikirche starb. Außer diesem seinem Vater war es besonders ein Oheim, Dr. Fischer, der als Lehrer an der Thomasschule (die er von früher Jugend auf als sogenannter Privatist besuchte) Einfluss auf seine wissenschaftliche Ausbildung übte. Bereits 1785, also erst 17 Jare alt, beglückwünschte er seinen damals zum Doktor der Theologie promovirenden Vater mit einem gehaltvollen Specimen observationum in Euripidis Alcestin. Im folgenden Jare, bei seinem Übergange zur Universität, gab er eine kleine philosophische Schrift: Demetrii Cydonii opusculum de contemnenda morte, griechisch und lateinisch heraus, erwarb schon nach $1^1/_2$järigem akademischem Studium, wobei er besonders die Theologen Lösner, Morus, Dathe und Rosenmüller, die Philologen F. A. Wolf und Beck, sowie die Philosophen Platner, Pezold und Seydlitz hörte, die philosophische Doktorwürde (Herbst 1787) und habilitirte sich ein Jar darauf mit einer Disputatio de subtilitate interpretationem gramma-

ticam commendante als Dozent der Philosophie und Philologie. Sowol in seinen Vorlesungen, wie in seinen weiteren schriftstellerischen Arbeiten beschäftigte er sich ziemlich gleichmäßig einerseits mit alt- und neutestamentl. Exegese, andererseits mit der Erklärung griech. und röm. Klassiker, wie er denn auf letzterem Gebiete 1789 eine griechische und lateinische Ausgabe der Alcestis des Euripides (edit. 2, 1811), 1790 eine dergl. des sophokleischen Oedipus Rex, später Kommentare zu Xenophons Cyropädie und zu Aristophanes' Plutus (diese beiden auf Grund der nachgelassenen Arbeiten seines Freundes J. Fr. Fischer, 1803 und 1804), auch eine zu ihrer Zeit recht geschätzte kritisch-exegetische Ausgabe des Propertius in 2 Bänden (1805) sowie mehrere Specimina observationum criticarum in Ovidii Heroidas (1805. 1806) veröffentlichte. — Inzwischen war er 1790 a. o. Prof. der Philosophie zu Leipzig geworden (welche Stelle er mit einer Rede „De Petri Mosellani Protegensis virtutibus et in bonas literas meritis“ antrat), hatte in dieser Stellung, namentlich dadurch, dass er im J. 1793 Kustos der Universitäts-Bibliothek neben Rosenmüller wurde, sowie durch Begründung einer exegetisch-theologischen Zeitschrift, der Commentationes theologicae, die er wärend der Jare 1794—1798 mit seinen Kollegen Velthusen und Ruperti gemeinschaftlich herausgab, Gelegenheit zur Erweiterung und vielseitigeren Gestaltung seines praktischen und literarischen Wirkens gefunden, war aber doch erst durch einen 1799 an ihn gelangten Ruf nach Gießen den Ärgernissen und Kümmernissen enthoben worden, welche mehrere Leipziger Gegner durch Versperrung des Zugangs zur ordentlichen Professur ihm bereiteten. Eine fast gleichzeitig mit dem Rufe nach Gießen an ihn ergangene Berufung zum Professor der griechischen Sprache in Kopenhagen lehnte er ab. Der Gießener Hochschule blieb er seitdem treu, nur dass er die philologisch-philosophischen Lehrfächer, für die er berufen worden war (daher seine Antrittsrede De Helii Eobani Hessi in bonas literas meritis, Gissae 1801), später mit dem der alt- und neutestamentlichen Exegese vertauschte. Im Jare 1809 rückte er als ordentl. Professor förmlich in die Theologenfakultät ein und stieg dann später noch zu den Würden eines Geh. Kirchenrats (1818), geistlichen Geheimerats (1829) und Seniors der theol. Fakultät (1836) empor. Bald nach der Feier seines 50jährigen Jubiläums als akademischer Professor (1840) emeritirte er und starb nicht lange nachher, am 23. Oktober 1841.

Kühnöls — oder, wie er seinen Namen konstant schrieb, Kuinöls — theologische Vorlesungen litten an übergroßer philologischer Nüchternheit; sie wirkten dadurch noch ermüdender, dass er Wort für Wort, und zwar in ziemlich langsamem Tempo, diktirte. Nichtsdestoweniger erfreute er sich eines nicht unbedeutenden Ansehens bei seinen Zuhörern und hat auf viele derselben einen heilsam anregenden Einfluss sowol in wissenschaftlicher wie in praktischer Richtung geübt. Änlich wars mit seinen Schriften, die mit aller unerquicklichen Breite, Pedanterie und Trockenheit sich doch längere Zeit in hohem Ansehen behaupteten und sogar einen über Deutschlands Grenzen hinausgehenden Ruf erlangten. Namentlich in Holland und England sind die exegetischen Werke Kuinöls noch einige Zeit über seinen Tod hinaus geschätzt und beliebt gewesen, was sich aus dem mild vermittelnden, etwas supranaturalistisch angewehten Charakter ihres Inhalts, sowie aus ihrer schlichten, aber korrekten, fast klassisch zu nennenden Latinität erklären mag. — Von seinen philologischen Schriften sind die bedeutendsten bereits oben genannt. Von den dem Bereiche der alttestamentlichen Exegese angehörigen nennen wir seine mit kurzen deutschen Anmerkungen versehenen Übersetzungen des Propheten Hosea (1789), der messianischen Weissagungen (1792) und der Psalmen (1799); seine lateinische Erklärung des Hosea (Hoseae oracula hebraice et latine, perpet. adnotat. illustr. 1792), sein Specimen observationum in Psalmos (in Bd. IV jener Commentationes theologicae, 1798) und seine „Geschichte des jüdischen Volks von Abraham bis auf Jerusalems Zerstörung, für denkende Leser der Bibel“ (1791), welches letztere Werk 1792 von Moerbeck ins Holländische übersetzt wurde. Wertvoller als diese jetzt durchweg veralteten alttestamentlichen Arbeiten sind die Kommentare zum Neuen Testament, namentlich der Commentarius in libros N. Testamenti historicos (vol. I.: Ev. Matthai, 1807, ed. IV.

1837; vol. II.: Ev. Marci et Lucae, 1809, ed. IV. 1843; vol. III.: Ev. Joannis, 1812, ed. III. 1825; vol. IV.: Acta Apostolorum, 1818, ed. II. 1827) und der Commentarius in Epistolam ad Hebraeos (Lips. 1831). Hier findet man, bei aller Unsicherheit und Unselbständigkeit hinsichtlich vieler der wichtigsten theologischen Fragen, doch manche gediegene Erörterungen sprachlicher und historischer Art, wärend die einer früheren Zeit angehörigen Arbeiten, z. B. die Observationes ad N. Test. ex libris apocryphis Vet. Testam. (1794) und die Erklärung der evangelischen Perikopen (Pericopae evangelicae illustr., vol. I. II., Lips. 1796, 1797) im ganzen denselben seichten und oberflächlichen Charakter tragen, wie jene Schriften auf alttestamentlich-exegetischem Gebiete.

Vgl. Justi, Hessiche Denkwürdigkeiten, IV, 2, 435 ff.; H. E. Scriba, Biogr.-liter. Lexikon der Schriftsteller des Großherzogth. Hessen, I, 199 ff.; II. 419; Knobel, Grabrede bei der Beerdigung Dr. Chr. G. Kühnöls, Gießen 1841.

Zöckler.

Küster (Custos ecclesiae oder altaris hieß in der alten Kirche der Presbyter, dem unter der Aufsicht des Archidiakonus die Obhut über die Kirche und ihre heil. Geräte anvertraut war *). An den großen Kathedralkirchen, z. B. zu Köln, wurde später das Amt des Domkustos zur Würde eines Prälaten erhoben, dem die Seelsorge über die zum Stifte gehörigen Personen und deren Hausgenossen oblag. Daneben war dann ein Vikar als Subcustos, der die Seelsorge über die Stiftshäuser ausübte und zum Unterschiede vom eigentlichen Dompfarrer der Chorpfarrer hieß. In manchen Stiften hatte der Kustos auch das Kapitels-Siegel zu bewaren,

An den gewönlichen Pfarrkirchen hieß Kustos deutsch der „Küstor", Küster, auch Glöckner, Meßner, Kirchner, in der alten Kirchenordnung von Hildesheim, Hessen und Northeim der „Opfermann", in der katholischen Kirche der Sakristan, auch bei Protestanten der Sakrist oder Sigrist (so namentlich in der Schweiz) — dem die Aufsicht über die Kirche, die vasa sacra, und die ganze äußere Kultusordnung, sowie die amtliche Bedienung des Pfarrers obliegt. Es haben sich, wie die katholischen Provinzial-Konzilien, so auch viele reformator. Kirchenordnungen umständlich über die Pflichten und Rechte der Küster verbreitet, „nachdem, wie die Brandenb. Visitat.- und Consf.-Ordnung 1573 sagt, an einem trewen, fleißigen Küster nicht wenig gelegen". Die braunschweigische von 1528 sagt: „der Coster schal den predicanten gehorsam syn unde er nicht vnder ogen murren, sondern dohn in der kerken wat se em heten, vnde halen in noeden de predicanten, wenn se synt yth gegaen. Wen se weddermurren, vnwillich syn vnde sick te sulken dinsten beschwerlick macken, so late me se varen vnde neme andere" (Richter, K.-O. I, S. 113). Die Baseler K.-O. von 1529 hat auch einen besonderen Artikel, „wie sich die Subdiacon, das sind Sakristen, halten sollend". Sie sollen von Gemeindewegen so gestellt werden, „damit sy jrer ämpter vßwarten mögen" (Richter I, 123). Dagegen sollen sie nach der braunschweig. und pommerschen K.-O. von ihren Verrichtungen „ihre gewentlik Dranckgelt haben" (Richter S. 252). Nach der Hamburger von 1529 (ib. S. 131) können auch arme gottesfürchtige Pastoren, wenn sie es begehren, dieses Amt überkommen. Nach der pommerschen von 1535 sollen geradezu zu Küstern angenommen werden, „dar Höpeninge yune ys, dat se tom predickampte mit der tydt gefordert mögen werden, vnde by den prediceren studeren vnde vortkamen". Es soll aber der Küster dem Pfarrer gehorsam sein und nicht einer angestellt werden, „de dem Pfarrer unlidtlick is". Nach der Göttingenschen von 1530 (S. 143) sollen in jeder Kirche ehrliche Kirchner bestellt werden, welche gottesfürchtig und den Pfarrern gehorsam sind, und Gottes Wort mit Singen, Lesen und an-

*) S. Isidorus in regula cap. 19: ad custodem sacrarii pertinet cura vel custodia templi, signum quoque dandi in officiis, vela, vestesque sacrae, ac vasa sacrorum, codices quoque instrumentaque cuncta, oleum in usus sanctuarii, cera et luminaria.

dern Dingen fördern". Nach den sächs. Visit.-Art. von 1533 (ib. S. 228) sollen die Kirchner niemand wider die Pfarrer verhetzen und sich keines Mutwillens gegen sie unterwinden. Sie sollen die *Jugend* zuweilen, sonderlich im Winter, auch die andern Leute die christlichen Gesänge lehren und dieselbe in der Kirche treulich und ordentlich helfen singen; sie sollen sich auch christlich und unsträflich im Leben erzeigen — bei empfindlicher Strafe. Nach dem Meißner Visitations-Abschied 1540 sollen die Kirchner keinen Zank zwischen den Pfarrherren und den Leuten erregen, auch die *Kinder* fleißig lehren singen, und wo sichs leiden will, die zehn Gebot, Glauben und den kleinen Katechismus der Jugend fürsagen; dazu gehören gelehrte, so man die haben kann, sollen für ungelehrte angenommen werden (Richter I, 321). Nach den, das Kapitel von den Dorfküstern am ausführlichsten behandelnden sächsischen General-Artikeln von 1557 sollen die von der Gemeinde nur mit Vorwissen und Willen des Pfarrers gewälten Kustoden am Konsistorium erst examinirt und dann konfirmirt, auch nicht one Verhör beim Konsistorium des Dienstes entlassen werden. Die Dorfküster sollen verpflichtet sein, alle Sonntag Nachmittag und einmal in der Woche den Katechismus und die Gesänge den Kindern deutlich vorzusprechen und abzuhören, namentlich auf den Filialen; hier sollen sie auch, wenn der Pfarrer die Frühpredigt hält, mittlerzeit auswärts dem Volke Evangelium und Epistel vorlesen und christliche deutsche Lieder singen; wenn aber der Pfarrherr desselbigen Orts Nachmittags predigt, soll der Kustos am andern Orte der Jugend den Katechismus vorlesen und mit ihnen fleißig üben. Es soll aber kein Glöckner, der nicht examinirt und ordinirt ist, hierüber zu *predigen* nachgelassen werden. Die examinirten und ordinirten und zum Diakonatamt berufenen dürfen predigen, Beicht hören, Sakrament reichen &c. Die Pfarrherren sollen ihre Kirchner nicht mit Botenlaufen oder anderem zu ihrem eignen Nutz beschweren. Also sollen auch die Glöckner zwischen der gemeinen Kirchfart und Pfarrherrn keine Meuterei, Faktion oder Widerwillen, daraus Verkleinerung des Pfarrherrn und Verachtung der Predigt, Beicht und Sakraments zu folgen pflegen, erregen, sondern allzeit gegen ihren Pfarrherrn freundlich, ehrerbietig und zu Fried und Einigkeit geneigt sein, sonst vom Amt gesetzt werden. Weil die Glöckner gemeiniglich sehr geringe Besoldung haben, sollen auch *Handwerksleute* dazu berufen und ihnen der Betrieb des Handwerks in ihrer Ortschaft erlaubt, im übrigen ihnen der von katholischen Zeiten her übliche Bezug der Ostereier, „Meßnerlaibe", Neujarsgeschenke ungemindert sein. — Wie nun des Cösters ampt (nach der pommerschen K.-O. von 1563) ist, in der Kercken singen, den Catechismum affleſen, dem Pastori mit aller ehrerbiedinge am Altar helpen, vnde sonsten gehorsam vnde denstwillig syn, lüden, die Kercke up vnde tho schluten, Morgens vnde Avends Bedeklocke schlan, vp die funte (fons, der Taufbrunnen, das Taufbecken) sehen, dat rein vnde im Winter warm Water drin sy, darvor hefft he syn Dranckgeldt, Item he schaffet Wyn vnde Brod — zum Abendmal; so sollen Custodes syn *gelert*, die dem Pastor könen helpen mitsingen, psalmen vnter Liden ock *latinische Cantica*, vnde dat sie den Catechismum deme Volk könen dütlick vorlesen, sonderlick sollen *die* zu Cüstereien gefordert werden, dar höpen (deren Hoffnung) ys *thom Predigampt*, also könen wohl in Steden geschickte Cöstere angenommen werden, die dar könen mit in der *Schole* helpen, effte in der *Kercken* lectiones halten. In der brandenb. Visitat.- und Konf.-Ordng. v. 1573 (Richter II, 371) werden Pfarrer und Küster gleichermaßen von bürgerlichen Lasten enthoben, und weil sie jederzeit ihres Amtes zum Kindtaufen oder zu Kranken in Todesnöten gefordert werden, „darumb sollen die Nachbarn, weil die *Pfarrer und Küster Hirten ihrer Seelen* sein, ihr Vieh willig mithüten". Die *Küsterhäuser* sollen von den Gemeinden erhalten werden, auf daſs sie sonderliche gewisse Wonungen, *da sie im Falle der Not zu finden* sein, haben mögen. Die Küster sollen neben Katechismus und deutschen Psalmen auch die *gedruckte Kirchenordnung* den Kindern und Gesinde öffentlich vorlesen und abfragen. Schließlich sollen die Küster mit sonderm Fleiße darauff sehen, *daß die Pfarrer auch dieser Ordnung* trewlich in allen Punkten *nachkommen*, und wo sie solches nicht theten, solchs uns, den Patronen oder unserm Consistorio *ver*-

melden" (S. 373). Dazu sollen sie nach der Hoyaschen K.-O. von 1581 „neben dem Pastor auch achtung haben auf ihre Caspelsleute, und da sie jemand wüßten, welcher der heil. Sakramente und andrer Kirchengerechtigkeit von wegen seiner Unbußfertigkeit und Bosheit nicht könnte teilhaftig werden, solches dem Pastori vermelden". Die Dorfküster sollten vor allem zum religiösen Jugendunterricht helfen. Laut den kursächsischen Visitationsartikeln von 1580 mußte gefragt werden, „ob der Custode in Dörfern alle Tage auffs wenigst vier stunden schul halte (mit lesen, schreiben, singen), besonders aber den Catechismum die Kinder mit Fleis in den Schulen lere und mit ihnen Dr. Luthers geistliche gesang und psalmen treibe, ob er auch den Catechismum in der Kirchen vor der Predigt vorlese und nachmals (nämlich Nachmittags) mit seinen Schülern öffentlich den anderen zur anreizung und lehr, mit guter Ordnung examinire (Richter II, S. 413). Hiemit hat sich beim Abschluss der reformatorischen Kirchenordnungen der protestantische Küster zum deutschen Vorsänger und Schulmeister entwickelt. Daher dann der Dorfschulmeister in Norddeutschland vielfach noch jetzt einfach der Küster heißt. Wärend in den Städten von Anfang an bis heute die Küsterei ihren eigenen Mann verlangt, so hat auf dem Lande der heutige Schulmeister noch immer, wenn auch mit einem „Meßnereigehilfen", den alten einträglichen Küster-, Kirchner- oder Meßnerdienst zu versehen, und allermeist muss der vornehm gewordene Schulmeister von dem verachteten Küster leben. Sein Amt stellt in das richtige Licht die Schrift: „Das Amt des Küsters in der evang. Kirche", von Pfarrer Franz Dreising, Berlin 1854. Vgl. Evangelische Kirchenzeitung 1854, S. 703; Bd. II, S. 678. **H. Merz.**

Kugelherren, Name der Brüder vom gemeinsamen Leben, s. diesen Art. Bd. II, S. 678.

Kunst, christliche bildende. — So gewiss alle und insbesondere die bildende Kunst aus dem neuen Lebensprinzipe, das mit dem Christentum in die Geschichte der Menschheit eintrat, hervorgewachsen ist und durch dasselbe überall bedingt und getragen erscheint, so gewiss gibt es doch seit dem 16. Jarhundert ganze reich angebaute Gebiete der Kunst und eine zallose Fülle von Kunstwerken, welche mit der christlichen Weltanschauung nach Inhalt und Form so wenig gemein zu haben scheinen, dass Viele jede Beziehung zwischen ihnen und dem Christentum zu leugnen geneigt sein dürften. Eine Darlegung des eigentümlichen Wesens der christlichen Kunst hat daher die doppelte Aufgabe zu erfüllen: 1) den Gegensatz zwischen der christlichen und der antiken (griechisch-römischen) Kunst zu erörtern und daran den allgemeinen Charakter jener zu veranschaulichen, und 2) das verschiedene Verhältnis, welches im Laufe der Geschichte die vom christlichen Geiste ausgegangene Kunst zum Christentum selbst eingenommen, darzulegen und damit eine Übersicht über die Hauptepochen der geschichtlichen Entwickelung der christlichen Kunst zu geben.

Es wird mit Recht allgemein anerkannt, dass die antike Kunst durch und durch plastisch sei; d. h. das eigentliche Wesen und der besondere Charakter der Skulptur macht sich in der ganzen griechischen Kunstübung dergestalt geltend, dass die Gesetze, Formen und Ausdrucksweisen der übrigen Künste nur wie modifizirte Formen und Gesetze der Skulptur erscheinen. Das plastische Kunstwerk aber fordert — wegen seiner Ausdehnung durch alle Dimensionen des Raumes — eine genaue gleichmäßige Durchbildung aller Teile des Körpers, mithin eine sorgfältige Beobachtung der allgemeinen Bildungsgesetze der Natur, der typischen Formen, Maße und Proportionen, nach denen die mannigfaltigen Gattungen und Arten der Dinge und insbesondere der menschliche Leib gestaltet erscheinen. Die Plastik bedarf daher scharfer Bestimmtheit der Umrisse, klarer Begrenzung jeder einzelnen Gestalt und kann deshalb nur solche Gegenstände abbilden, von denen jeder für sich allein künstlerisch darstellbar, nach Form und Inhalt eine bestimmte Geltung beanspruchen darf. Das Körperliche ist für sie von solcher Bedeutung, dass die plastische Schönheit notwendig immer auch eine formelle, leibliche sein muss: eine Gruppe kartenspielender oder sich raufender Bauern, wie sie die niederländischen

Genremaler so ergötzlich dargestellt haben, würde in freien Statuen oder auch nur im Relief ausgefürt, einen unerträglichen Anblick gewären. Darum ist die Plastik vorzugsweise auf die menschliche Gestalt angewiesen: die Landschaft mit ihrer Perspektive, mit ihren Übergängen von voller Deutlichkeit zu verschwimmender Unbestimmtheit der Kontouren, mit der Mannigfaltigkeit ihrer Gegenstände, die nicht für sich, sondern nur im Ganzen eine Bedeutung haben, ist ihr völlig verschlossen, und auch von den Tieren vermag sie nur solche darzustellen, die (wie Löwe, Pferd u. a.) als Sinnbilder bestimmter menschlicher Eigenschaften erscheinen, also jedes für sich einen bestimmten Gedanken ausdrücken; ja selbst diese darf sie nicht völlig naturgetreu abbilden, sondern muss sie stilgemäß behandeln, d. h. den ihr eigentümlichen Gesetzen gemäß umbilden. Dasselbe gilt im Grunde auch von der menschlichen Gestalt. Die Porträtstatue wenigstens muss nicht nur den Körper des Helden in völlig normaler Bildung, in idealer Gesetzmäßigkeit zeigen, sondern selbst die Züge des Antlitzes müssen unter Bewarung ihrer porträtmäßigen Änlichkeit doch zugleich ein ideales Gepräge erhalten. Dem Bildhauer ist es nicht gestattet, den geistigen Ausdruck der Individualität, der einzelnen Gefüle und Gemütsbewegungen, Affekte und Leidenschaften bis zu einem Grade zu steigern, dass die Züge des Antlitzes verzerrt, die Glieder des Leibes verrenkt, die Gesetze der formellen Schönheit verletzt erscheinen, und Lessing bezweifelte daher mit Recht, ob die großen Meister der griechischen Kunst, ein Phidias, Polyklet, Lysippus &c., die vielbewunderte Laokoongruppe gebilligt haben würden. Kurz, das eigentümliche Wesen der Plastik, das plastische I d e a l ist seinem ideellen G e h a l t e nach der künstlerische Ausdruck einer Lebensansicht, nach der Geist und Körper, Idee und Erscheinung zwar in innigster Einigung und Wechselwirkung stehen, aber in einer Wechselwirkung, innerhalb deren im Fall des Konflikts der Leib den Ausschlag gibt, — so dass der Leib zwar die Seele ganz und vollständig ausdrückt, auch im allgemeinen die Gesetze des geistigen und leiblichen Lebens in Eins zusammenfallen, aber das Leibliche doch insofern ein gewisses Übergewicht behauptet, als es durch das Geistige niemals beeinträchtigt werden darf. Hinsichtlich der F o r m daher erheischt das plastische Ideal die größtmögliche Klarheit, Bestimmtheit und Schönheit nicht nur des Ganzen, sondern auch jedes Einzelnen, und zwar eine i d e a l e Schönheit, deren vollendeter Ausdruck die m e n s c h l i c h e Gestalt in ihrer höchsten Ebenmäßigkeit, Anmut und Würde ist; diese ist gleichsam das Vorbild, dem alle plastische Formgebung sich anzunähern sucht, der ideale Maßstab für die Gestaltung aller übrigen Dinge.

Dieses plastische Ideal beherrscht bei den Alten alle übrigen Künste. Der griechische Tempel ist wesentlich das Haus des Gottes, das er, durch seine Statue repräsentirt und für die griechische Anschauung mit ihr identisch, in mystischer Gegenwart bewont. Ein plastisches Kunstwerk ist mithin gleichsam die Seele des Baues, dieser nur die schützende Hülle, der Standort und die Umhegung von jenem, die Architektur mithin der Skulptur dienstbar. Schon um der künstlerischen Harmonie willen muss daher das Bauwerk ein plastisches Gepräge annehmen, und dieses Gepräge springt in der Tat so deutlich in die Augen, dass auch die Griechen sich seiner sehr wol bewusst waren. Es ist bekannt, dass sie die dorische Säule mit einem kräftigen wolgestalteten Manne, die jonische mit einem schönen schlanken Weibe verglichen, — ein Vergleich, den man füglich auf den ganzen dorischen und jonischen Baustil ausdehnen kann und der am prägnantesten den plastischen Charakter der griechischen Architektur bezeichnet. In der antiken Malerei hatte — nach den wenigen erhaltenen Monumenten zu urteilen — die Zeichnung entschieden das Übergewicht über alle andern Elemente der Malerei: Kolorit und Karnation, Helldunkel und Luftperspektive waren verhältnismäßig wenig ausgebildet; die Zeichnung aber und der Stil der Komposition trugen widerum so entschieden ein plastisches Gepräge, dass die griechischen Gemälde im allgemeinen sich wenig von den Gesetzen und Bildungsnormen des Reliefs entfernt zu haben und gleichsam nur ins Malerische übersetzte Reliefs gewesen zu sein scheinen.

Das plastische Ideal ist aber widerum nur der künstlerische Ausdruck der

religiösen Weltanschauung der Griechen. Die griechische Gottesidee ist durch und durch anthropomorphisch, der griechische Gott einerseits Repräsentant einer bestimmten Naturpotenz, deren Wesen in seiner eigentümlichen Körperbildung, im Ausdruck und den Zügen seines Antlitzes, in seinen Attributen ꝛc. symbolisch dargestellt erscheint, andererseits Apotheose des dieser Naturpotenz entsprechenden menschlichen Wesens, natürlicher Mensch in plastisch-idealer Auffassung, d. h. natürlicher und doch zugleich idealer Mensch, weil idealisirt nicht bloß in Bezug auf die geistigen und sittlichen Forderungen, sondern mehr noch in Bezug auf die natürlichen Kräfte, Triebe und Begierden, Affekte und Leidenschaften des menschlichen Wesens. In diesem Mehr zeigt sich seine Verwandtschaft mit dem plastischen Ideal, jenes Übergewicht der leiblichen über die geistige Seite. Mit anderen Worten, das plastische Ideal der Griechen ist der künstlerische Ausdruck jener höchsten Bildungsstufe der Naturreligion, auf welcher das Göttliche als die immanente, in der Welt und Menschheit sich darstellende Harmonie von Geist und Natur, Ethik und Physik, Seele und Leib aufgefaſst und diese Korrespondenz in ihren einzelnen Momenten, in einer Mannigfaltigkeit von Göttergestalten, veranschaulicht erscheint, aber überall mit einer mehr oder minder hervortretenden Präponderanz des natürlichen Faktors.

Die christliche Kunst dagegen geht von einer gegebenen Offenbarung aus, deren Inhalt in jeder Beziehung den geraden Gegensatz gegen die griechisch-römische Gottesidee bildet. Sie muſste daher, konsequent entwickelt, allgemach zu den gerade entgegengesetzten Eigenschaften und Merkmalen gelangen. Die christliche Kunst gibt von Anfang an der Malerei den Vorzug vor der Skulptur. Nachdem sie zu einiger Selbständigkeit gelangt ist, wendet sie alle Kraft auf die Ausbildung eines Ideals, das im Gegensatz zum Griechischen als ein malerisches bezeichnet werden muſs, weil die Auffassung des Inhalts ganz dem eigentlichen Geiste und Wesen der Malerei entspricht, die Formgebung eine durchaus pittoreske ist. Die Architektur des romanischen, des gotischen, ja sogar noch des sogenannten Renaissance-Stils zeigt uns überall Werke, die ein entschieden malerisches Gepräge tragen, und schon der byzantinische (Kuppel-) Baustil der altchristlichen Zeit kann als ein Versuch bezeichnet werden, die plastischen Formen der griechisch-römischen Architektur ins Pittoreske umzubilden. Ebenso ist die christliche Skulptur im Grunde von Anfang an bestrebt, eine Darstellungsweise zu finden, in welcher die technischen und formellen Erfordernisse plastischer Kunstübung mit dem Geiste und Charakter der Malerei sich einigen ließen. Nachdem Ghiberti das Problem gelöst, arbeiten im allgemeinen die großen Meister des 15. und 16. Jarhunderts in seiner Richtung weiter, und trachteten nur darnach, die Gesetze plastischer Körperbildung, unbeschadet der malerischen Auffassung und Komposition, strenger innezuhalten. Die Malerei aber ist, wenn wir so sagen dürfen, die geistigste unter den bildenden Künsten. Einerseits ist sie mehr als die Skulptur und Architektur eine Kunst des schönen Scheins: die Körperlichkeit, die räumliche Ausdehnung, die perspektivische Gruppirung ihrer Gebilde existirt nur scheinbar; nur für unser geistiges Auge sind sie Abbildungen des wirklichen Lebens, unser leibliches Auge betrügen sie, und wenn wir uns nicht betrügen lassen wollen, sinkt jedes Gemälde zu einem Stück gefärbter Leinwand herab. Andererseits ist das Licht (der Äther) und damit die Farbe die geistigste Potenz der Natur, vielleicht das Vermittelungsprinzip zwischen Geist und Materie; jedenfalls ist es mehr als bloß bildliche Redensart, wenn wir vom Lichte der Vernunft, von der Klarheit des Urteils, der Durchsichtigkeit des Gedankens, dem Farbenspiele der Reflexion sprechen. Die Malerei verträgt daher nicht nur, sondern verlangt sogar ein Übergewicht des geistigen Gehalts über die leibliche Erscheinung; sie verlangt den vollen Ausdruck des innern Seelenlebens, der Empfindungen und Gefüle, der Affekte und Leidenschaften; auf die prägnante Bezeichnung der geistigen Persönlichkeit, des Sinnes und Charakters, kommt es ihr mehr an als auf die Bestimmtheit und Durchbildung der körperlichen Erscheinung; die ideelle Bedeutung des Gegenstandes gilt ihr mehr als die äußere Schönheit. Ihre höchsten Triumphe feiert sie daher in bewegten Darstellungen des menschlichen Thuns und Leidens (welche die Skulptur gern meidet und nur be-

dingungsweise in beschränktem Maße zu liefern vermag), seien es die großen Begebenheiten der Weltgeschichte oder die kleinen Ereignisse des Privatlebens. Denn im Handeln und Wirken spiegelt das geistige Leben und der Kern desselben, der Wille und Charakter, am deutlichsten sich ab. Die Handlung erhält ihren Sinn wie ihre Bestimmtheit nur durch den Willen und Charakter der handelnden Personen: sie wird um so klarer und bedeutsamer erscheinen, je schärfer und prägnanter jener hervortritt. Darum idealisirt die Malerei viel weniger als die Skulptur: ihr nächstes Ziel ist nicht das Ideale, sondern das Charakteristische, und nur soweit es der eigentümliche Charakter einer Persönlichkeit, one verwischt zu werden, gestattet, darf sie dieselbe nach Inhalt und Form idealisiren. Die formelle leibliche Schönheit liegt daher zwar ebenfalls innerhalb ihres künstlerischen Strebens und ihre Werke werden um so vollendeter sein, jemehr in ihnen die formelle Schönheit mit der Tiefe der Charakteristik sich part; aber wärend jene in der Skulptur notwendiges unbedingtes Erfordernis ist, erscheint sie in der Malerei bis auf einen gewissen Grad abhängig von dem Ausdrucke des Geistes und Charakters, und muss daher weichen, wo sie letzteren beeinträchtigen und verdunkeln würde. Kurz, das malerische Ideal beruht, was seinen Inhalt betrifft, auf einer Lebensanschauung, nach welcher dem Geiste eine höhere Geltung und Bedeutung zukommt, als dem Leibe, jener als der Herr, dieser als der Diener gefasst, jenem ein selbständiges, über die Natur hinausragendes Dasein beigemessen wird. Und hinsichtlich der Form ist es prinzipiell weder an die Gestalt des menschlichen Leibes noch an die formelle Schönheit der einzelnen Figuren gebunden; die malerische Schönheit besteht vielmehr in einer zarten gefälligen Verschmelzung vieler verschiedener Teile und selbständiger Gestalten zur innigsten Harmonie eines von Einem Gedanken durchdrungenen Ganzen, ist also vielmehr eine Schönheit der Gruppirung, der Beziehungen und Verhältnisse, der Reflexe und Übergänge, — der musikalischen Schönheit vergleichbar, die auf der Verknüpfung der Melodieen und der sie charakterisirenden Übergänge der Harmonie beruht.

In Übereinstimmung mit dieser Fassung des Ideals zeigt die christliche Kunst eine entschiedene Neigung zum Humoristischen und Phantastischen, — zwei Elemente, welche der antiken fast gänzlich fehlen. Schon in den irischen und angelsächsischen Miniaturen mehrerer Evangeliarien des 7. und 8. Jarhunderts finden wir die sogenannte A r a b e s k e in verhältnismäßig hoher Ausbildung. Die Arabeske aber ist eine durch und durch phantastische Verzierung. Sie unterscheidet sich von dem, was man wol auch in der antiken Kunst so genannt hat, sehr bestimmt dadurch, dass sie nicht, wie letztere, an gegebene Formen der Natur oder der Architektur sich anschließt, sondern ihre Gebilde durchaus frei schafft und völlig willkürlich verküpft. Auch ist es sehr bezeichnend, dass jene arabeskenartige Ornamentik der Alten erst in den l e t z t e n Zeiten der antiken Kunst und nur in der Malerei hervortritt, wärend in der christlichen Kunstübung das phantastische Element bereits die ersten A n f ä n g e durchzieht und in a l l e n Kunstzweigen sich geltend macht (namentlich in der Architektur, an den Kapitälen, den Köpfen der Dachrinnen ꝛc.). Mit ihm verbindet sich durch innere Walverwandtschaft das Humoristische, das seinen prägnantesten Ausdruck in den bekannten, schon seit dem 14. Jarhundert vielfach vorkommenden Totentänzen gefunden hat und das so tief im Geiste und Charakter der christlichen Kunst liegt, dass es selbst in den Kirchen durch einzelne Darstellungen vertreten erscheint (z. B. in dem bekannten (1685 weggehauenen) Relief der Tierprozession an einem Pfeiler des Straßburger Münsters, in dem Relief des Halberstädter Doms, das den Teufel darstellt, wie er die Kirchenschläfer auf einem Bocksfell sich vermerkt, u. a.). Beide Elemente indes drücken doch nur in einer andern Form und von einer andern Seite dieselbe Eigentümlichkeit aus, die schon in dem pittoresken Charakter der christlichen Kunst sich abspiegelt. Denn im Phantastischen, sofern es nichts anderes ist als das sinnbildliche und oft sinnreiche, aber durchaus freie Spiel der Phantasie mit den Formen der Natur, offenbart sich nur jene Nichtachtung der natürlichen Bildungsgesetze und Verknüpfungsweisen, jene Erhebung über die Natur in die Sphäre rein ideeller Tätigkeit, jene Freiheit und Selbständigkeit des Geistes, welche

aus dem Bewusstsein, dass er die schöpferisch-bildende Macht, das Natürliche, Leibliche, der dienende Stoff sei, hervorgeht. Das Phantastische im eigentlichen Sinne ist daher immer nur pittoresk, niemals plastisch. Der Humor aber ist seinem allgemeinen Wesen nach nur der phantastische Witz, d. h. das Komische, sofern es weniger das Produkt eines scharfen Verstandes und einer gewandten Reflexion, als vielmehr Erzeugnis der frei spielenden Phantasie ist. Im engern Sinne ist er das feine, sinnige Lächeln über die allgemeine Verkehrtheit und Unangemessenheit des ganzen irdischen Daseins, jene wechselvolle, bald übermütig heitere, bald tiefernste Stimmung, welche entsteht, wenn die Phantasie nicht nur das Niedrige, Gemeine, Hässliche, sondern auch das anscheinend Große, Edle, Schöne an der absoluten Vollkommenheit des Ideals, an der Erhabenheit und Unendlichkeit des Geistes misst und mit der daraus sich ergebenden Kleinheit und Nichtigkeit aller irdischen Zustände und Verhältnisse ihr freies Spiel treibt. Dieser Humor, den man das Erhaben-Komische nennen kann, ist dem Altertum durchaus fremd. Er aber bildet gerade ein wesentliches Moment jenes Gegensatzes des Romantischen gegen das Klassische, unter den man die Unterschiede der christlichen und der antiken Kunst zusammengefasst hat. Will man mit diesem viel gemissbrauchten Worte einen bestimmten Sinn verbinden, so wird man unter Romantisch im wesentlichen nur eine Verschmelzung der von uns hervorgehobenen charakteristischen Kennzeichen der christlichen Kunst, des Humoristischen, Phantastischen und Pittoresken verstehen können. In diesem Sinne als Gesamtausdruck für diese drei Haupteigentümlichkeiten ist das Romantische der Grundzug nicht nur der mittelalterlichen, sondern auch der neueren christlichen Kunst, und wird es bleiben troz des Misskredits, in welchen unsere modernen Romantiker durch das willkürliche Aufwärmen vergangener Kunstformen das arme Wort gebracht haben.

Erkennt man nun aber das Pittoreske, Phantastische, Humoristische als charakteristische Grundzüge unserer älteren wie neueren Kunst an, so erkennt man eben damit den spezifisch christlichen Ursprung und Charakter derselben an. Denn eben jene Überzeugung von der Erhabenheit des Geistes über die Natur, von seiner innern Unendlichkeit, Freiheit und Selbständigkeit, und damit von der Unangemessenheit seines gegenwärtigen Daseins zu seinem waren Wesen und seiner göttlichen Bestimmung (Idealität) ist erst durch das Christentum in die Welt gekommen und aus dunklen Anungen zu einer bestimmten, durchgebildeten Lebensansicht entwickelt worden. Auf diese Überzeugung weist jener Hintergrund des Unendlichen zurück, den die christliche Kunst infolge ihres malerischen Ideals so gern ihren Darstellungen gibt; auf sie jene perspektivische Vertiefung des Gesichtskreises und die weite, auf einen Punkt außerhalb desselben hinauslaufende Fernsicht, jenes Verschmelzen der Grenzen und jenes Verknüpfen des Einzelnen zum Ganzen einer höheren, darüber hinausliegenden Einheit, worin die Schönheit der romantischen Darstellung besteht; auf sie jenes Spiel der Phantasie mit den endlichen Formen, jene stets neuen, unerschöpflichen, ins Unendliche fortsetzbaren Verschlingungen derselben, durch die ihnen gewissermaßen der Charakter des Endlichen abgestreift wird; auf sie jene Sehnsucht nach einem höheren, vollendeten, in sich harmonischen Dasein, nach der Erlösung von dem Zwiespalte und dem Widerspruche des gegenwärtigen Zustandes, welche die christliche Kunst in den mannigfaltigsten Gestalten durchzieht; kurz, auf sie gründet sich jenes Streben nach Vergeistigung des Leiblichen, Sinnlichen, welches das unterscheidende Prinzip der christlichen Kunst bildet im Gegensatz zur antiken, die ihrerseits umgekehrt auf Verleiblichung und Versinnlichung des Geistigen ausgeht.

Anfänglich freilich, in der ersten Periode der christlichen Kunstgeschichte, zeigt sich dieser christliche Geist nur in dem noch sehr unkünstlerischen Streben, sich der antiken griechisch-römischen Kunstformen zum Ausdruck christlicher Ideeen zu bemächtigen. Diese erste Periode, welche im Allgemeinen — abgesehen von den Resten der Malerei in den ältesten römischen Katakomben und von einer Anzal (untergegangener) Kirchenbauten — mit dem Übertritt Konstantins zum Christentum beginnt und bis zu Ende des 10. Jarhunderts reicht, von den Kunsthisto-

rikern als die Periode des altchristlichen Stils bezeichnet, ist äußerlich die längste, innerlich aber die kürzeste, weil die Periode der Kindheit, des Lernens und Versuchens, der ersten Übung der noch unentwickelten Kräfte. Nicht bloß in der Kunst, sondern auch auf allen übrigen Gebieten erscheint das Christentum wärend dieser Zeit noch im Kampfe begriffen mit dem antiken Geiste und der antiken Bildung: es ringt darnach, teils an der antiken Kunst und Wissenschaft sich selbst heranzubilden, teils sie zu überwinden und in seinen Dienst zu nehmen. Erst in diesem Ringen und Kämpfen gelangt der christliche Geist zum bestimmten Bewußtsein über sich selbst (wie die nur allmähliche Ausbildung und Feststellung des christlichen Dogmas beweist); erst mit der Ausbreitung über die occidentalische Welt gewinnt er an der ungeschwächten Volkskraft der germanischen und romanischen Nationen einen festen Halt. Er war daher noch nicht fähig, frei aus sich selbst eine spezifisch-christliche Kunstbildung zu erzeugen; er musste vielmehr zunächst bei der antiken Kunst troß ihres tiefen Verfalls gleichsam in die Schule gehen, und bestrebte sich nur, die vorgefundenen Kunstformen seinen Bedürfnissen anzupassen. Anfänglich nahm daher die christliche Kunst diese Formen one weiteres auf und suchte sie nur in ihren Nutzen zu verwenden; so in dem altchristlichen Kirchenbau des sog. Basilikenstils, der nur eine Nachbildung der antik-römischen Basilica (eines bedachten Forums, später Gerichtslokals) war und nur wenige aus dem Bedürfnis des christlichen Gottesdienstes hervorgegangene Abänderungen der letzteren zeigt*). Erst seit der Mitte des 5. Jarhunderts sucht die christliche Kunst die überlieferten antiken Formen und Ausdrucksweisen so weit umzubilden, dass sie einigermaßen zur Versinnlichung christlicher Ideeen, zum Ausdrucke christlicher Heiligkeit, der christlichen Erhabenheit des Göttlichen über der Welt, der christlichen Würde und Feierlichkeit des Gottesdienstes fähig wurden. In dieser Zeit gelangte erst der sogenannte byzantinische oder Kuppel-(Central-) Baustil zur vollen Ausbildung, der zwar noch immer eine ziemlich unorganische Verknüpfung griechisch-römischer Bauteile zu einem neuen Ganzen zeigt, aber doch in der über das Ganze sich erhebenden Kuppel, die zugleich das Centrum und den Einheitspunkt aller Teile bildet, die Erhebung des christlichen Geistes über das Irdische, sein Trachten nach dem Himmelreiche, wie die centrale Stellung der christlichen Kirche und die Einheit des christlichen Gottesbegriffs einigermaßen zum Ausdruck bringt. In diese Epoche, die bis gegen Ende des 7. Jarhunderts reicht, fällt auch die Blütezeit der altchristlichen Malerei und Skulptur (vgl. die Artikel Malerei und Skulptur). Allein dies Bemühen, die antiken Kunstformen dem neuen christlichen Geiste anzupassen, konnte nur sehr unvollkommen gelingen; denn diese Formen waren nun einmal von einem ganz andern Geiste erzeugt und durchdrungen. Je entschiedener man daher darauf ausging, den Idealismus der christlichen Weltanschauung und die Transscedenz des christlichen Gottesbegriffs ihnen gleichsam aufzuzwingen, desto stärker musste man die Bildungsgesetze, die ihnen zu Grunde lagen und denen man noch keine neuen zu substituiren vermochte, verletzen, desto stärker musste man sie selbst verunstalten. Je weiter dies um sich griff, desto mehr gewönte man sich daran, die Form überhaupt zu vernachlässigen. Eben damit aber wurde man zugleich immer unfähiger, den ideellen Gehalt künstlerisch widerzugeben. Und so endet diese erste Periode in einem äußerlichen Verfall der Kunst, zu dem die kirchlichen und politischen Zustände Italiens im 9. und 10. Jarh., die Auflösung der fränkischen Monarchie 2c. bedeutsam mitwirkten, und der im Occident in einer überhandnehmenden Roheit und Barbarei, im Orient, wenn auch erst später, in einer mumienartigen Erstarrung und Vertrocknung des Lebens, in einem geistlosen Kopiren der überlieferten Formen der älteren besseren Zeiten, und in dem Herabsinken aller Kunstübung zu einer handwerksmäßigen Technik sich kundgibt.

*) Die neuerdings gegen diese Ansicht erhobenen Einwendungen sind meines Erachtens unbegründet oder bestätigen doch nur den alten Satz, dass keine Regel one Ausnahme ist.

Allein der Verfall war nur ein äußerlicher, anscheinender: er war im Grunde nur der Ausdruck der Auflösung des Alten, der inneren Gärung aller Elemente, die jeder großen Neuschöpfung vorherzugehen pflegt. Wärend des eben beschriebenen Verlaufs der ersten Periode waren die germanischen und romanischen Nationen an der Kirchenlehre und an der antiken Bildung so weit herangereift, um aus dem Geiste des Christentums eine neue Welt- und Lebensansicht herauszubilden und in neuen Formen nach allen Seiten zu verwirklichen. Der Punkt, auf welchem jene frischen Kräfte zu dieser Selbständigkeit erstarkt waren, ist historisch der Beginn des Mittelalters, der zweiten Periode der christlichen Kunstgeschichte. Das Mittelalter tritt der ersten altchristlichen Bildungsepoche — künstlerisch wenigstens — in sehr markirtem Gegensatz gegenüber. Wärend jene den letzten Grund ihrer Eigentümlichkeit in dem anfänglichen Kampfe und der allmählichen Verschmelzung des Christentums mit der römisch-griechischen Nationalität und Bildung hat, beruht das charakteristische Gepräge des Mittelalters auf der innigen Einigung des Christentums mit der Nationalität der germanischen und romanischen Völker, — einer Einigung, in welcher ebensosehr das Christentum den Geist und Charakter dieser Völker umbildete, als seinerseits von ihnen in eigentümlicher Weise aufgefasst, geformt und dargestellt wurde. Zu dem Ganzen, das daraus hervorging, lieferte die germanische Nationalität jenes mystische, phantastische, idealistische Element, welches einen Grundzug des Mittelalters bildet; die romanischen Nationen dagegen, deren Repräsentant das französische Volk ist, brachten jene rasche, praktische, jede neue Idee unmittelbar zur Ausfürung bringende Tatkraft und jenen feinen Sinn für Zierlichkeit und Eleganz herzu, wodurch noch heutzutage Frankreich sich auszeichnet. Aus der Mischung dieser Elemente gingen nicht nur die eigentümlichen Sitten und Institutionen, die Neugestaltung des Mönchswesens, das Ritter- und Bürgertum, der Feudalstat ꝛc., nicht nur die eigentümliche Kunst und Bildung des Mittelalters, sondern auch das spezifisch-katholische Kirchentum hervor, wie es Gregor VII. erst aufrichtete. Daher einerseits jene jugendliche Begeisterung, jener transcendente Idealismus, der doch zugleich praktisch auf die Verwirklichung seines Ideals, auf die unmittelbare äußerliche Herstellung des Reiches Gottes auf Erden ausging; daher andererseits jener naturwüchsige Realismus, getragen durch die jugendliche Sinnlichkeit, den Freiheitsdrang und die Lebensenergie der jungen germanischen und romanischen Volkskraft; dort Gemütstiefe, zarte Sinnigkeit und Ideenreichtum, hier ein derber Humor und phantastische Überschwänglichkeit; dort küner Aufschwung zu den höchsten Höhen des Ideals, hier Neigung zu gemeiner Sinnenlust, Roheit und Gewalttat. Diese entgegengesetzten Strömungen durchziehen auch die Kunst und rufen jene seltsamen Kontraste hervor, denen wir so häufig in ihr begegnen. Wie die Kirche Gregors VII., ganz entsprechend dem Geiste des Mittelalters, in dem Streben aufging, den wesentlichen Inhalt des Christentums in ihr selbst, in Kultus und Verfassung, zu anschaulicher Gegenständlichkeit zu bringen und so das Reich Gottes, sein Recht und seine Macht in sich zu repräsentiren, — womit sie selbst eine künstlerische Tendenz verfolgte, — so war es ganz im Geiste des Mittelalters, dass alle andern Lebensgebiete und insbesondere die Kunst vollständig der Herrschaft der Kirche untertan wurden: es gab im Mittelalter im Grunde keine andere als kirchliche Kunst. Daher das entschiedene Übergewicht der Architektur über die beiden andern Künste. Wärend jene in der Ausbildung des romanischen und gotischen Baustils rasch den Gipfel der Vollendung erstieg, strebten ihr die Skulptur und Malerei zwar nach, blieben aber noch hinter dem Ziele zurück, teils weil das Studium der Natur und ihrer Bildungsgesetze dem Geiste des Mittelalters fern lag, teils weil sie durch den Einfluss der Architektur in ihrer freien Entwickelung gehemmt wurden und im Dienste derselben unwillkürlich ein architektonisches Gepräge annahmen. Es mangelte den Malern und Bildhauern des Mittelalters noch an Sinn für die innere Fülle, Kraft und Bedeutung der leiblichen Erscheinung; der herrschende Idealismus und Spiritualismus hinderte die Entwicklung desselben und drängte zu umfassenden symbolischen und und allegorischen Darstellungen der großen allgemeinen Ideeen des Christentums, zu deren

Veranschaulichung alles Einzelne wie die leibliche Erscheinung überhaupt nur als an sich gleichgültiges, unselbständiges Mittel verwendet wurde. Ja man kann (mit Schnaase) sagen, die mittelalterliche Kunst wollte keine ideale Schönheit des Leibes, weil ihr das Natürliche immer nur natürlich und als Sitz und Quell der Sünde dem waren Ideale unzugänglich war. Wo sie leibliche Schönheit zeigt, ist es daher immer nur eine Schönheit, wie sie in der Natur und Wirklichkeit sich vorfindet; und ihr Streben geht nur darauf, diese geistig zu verklären und zum Ausdruck der christlichen Schönheit der Seele zu erheben.

Die erste Hälfte des Mittelalters wird kunsthistorisch bezeichnet als die Epoche des romanischen Stils. Er herrscht bis zum 13. Jarhundert nicht nur in der Baukunst, sondern auch in der Skulptur und Malerei. d. h. es ist Ein Charakter und Ein Gepräge, das nicht nur den Bauwerken dieser Zeit, sondern auch den Gebilden der Malerei und Skulptur aufgedrückt erscheint, und der Name „romanischer Stil" bezeichnet eben nur den Inbegriff der für die Kunst dieses Zeitraums charakteristischen Kennzeichen, den Komplex der allgemein herrschenden, überall widerkehrenden Gestaltungsmotive, Formeln und Ausdrucksweisen, welche der Kunst in der ersten Hälfte des Mittelalters gemeinsam sind. Worin diese charakteristischen Kennzeichen bestehen, läſst sich nur für jede einzelne Kunst besonders darlegen (vergl. die betreffenden Artikel). Im allgemeinen bildet der romanische Stil einerseits den Übergang vom altchristlichen zum gotischen Stil, indem er unmittelbar an jenen sich anschließt und aus den altchristlichen, ursprünglich antik-römischen Kunstformen sich herausbildet. Andererseits behauptet er zugleich eine selbständige Bedeutung, indem er die antiken Kunstformen, welche die altchristliche Zeit in ihrem Bemühen, sie dem christlichen Geiste anzupassen, nur verunstaltete und verdarb, soweit künstlerisch umbildete, regenerirte und unter einander in harmonische Verhältnisse brachte, daſs sie gleichsam ein neues Leben gewannen und dadurch geschickt wurden, zu einem neuen lebendigen Organismus zusammengefaſst und den christlichen Ideeen zum künstlerischen Ausdruck dienstbar zu werden. Von dieser Verschmelzung ursprünglich antik-römischer Elemente mit dem christlich mittelalterlichen Geiste zu einem neuen lebendigen Ganzen, — ein Prozeſs, der eine nahe Änlichkeit hat mit der Entstehung der romanischen Sprachen und Nationalitäten aus der Verschmelzung des alten Römertums mit den neu auftretenden germanischen, keltischen (gallischen), iberischen Völkerschaften, — hat der Stil seinen Namen erhalten. Eben dadurch unterscheidet er sich auch von dem gotischen Stile, der seit dem Ende des 12. Jarhunderts sich zu entwickeln begann und von da ab in allen drei bildenden Künsten bis ins 15. Jarhundert herrschend blieb. In ihm erst zeigt sich jener eigentümliche Geist des Mittelalters auf der Höhe künstlerischer Bildung in völlig freier, schöpferischer Tätigkeit. Jede Reminiscenz an die antike Kunstbildung verschwindet. Die neuen selbstgeschaffenen Formen und Ausdrucksweisen tragen ganz das Gepräge jener phantastisch-idealistischen Richtung des germanischen Geistes, jenes jugendlich-stürmischen Aufschwungs zum Idealen, das in religiöser Gestalt als das Himmelreich mit seinen Geheimnissen dem sehnenden Blicke vorschwebte, jenes mystischen Zuges, die äußere anscheinend klare Erscheinung nur als Hülle eines verborgenen Rätsels zu fassen, aber auch jener freien, mit den Rätseln spielenden Phantasie, welche auf der Spitze des sehnsüchtigen Verlangens in die Herrlichkeit des Himmels gleichsam hineinschaut und sie in Darstellungen voll verklärter Heiterkeit abzubilden sucht, so daſs vor dieser himmlischen Lust das Dunkel der Mystik und weltverachtenden Askese zurückweicht und nicht selten sogar der Übermut des Humors, der Ironie und Satire sich geltend macht. Sie tragen aber auch das Gepräge jenes feinen, den romanischen Nationen eigentümlichen Sinnes für Anmut und Zierlichkeit der Form, für Reichtum und Pracht des Schmuckwerks, der jetzt zum Gemeingut des Zeitalters ward. So erscheint der gotische Stil als der vollendete künstlerische Ausdruck jener Grundtendenz des Mittelalters, den idealen Gehalt des Christentums, die Idee des Reiches Gottes, zwar nicht mehr in unmittelbarer Umgestaltung des irdischen Daseins, aber doch als dessen Ziel und ideale Bestimmung abbildlich zur Anschauung zu bringen. Die Architektur versinnlicht diesen Gedanken mehr in all-

gemeiner Weise: der gotische Dom ist das Symbol der ganzen von ihm durchdrungenen, zum Himmelreich aufstrebenden Christenheit; — die Skulptur und Malerei stellen ihn mehr in individueller Form dar an den von ihm begeisterten einzelnen Individuen, dem göttlichen Meister, den Aposteln, Lehrern und Heiligen der Kirche.

Mit dem Beginn des 15. Jarhunderts geht das eigentliche Mittelalter zu Ende. Es treten in der Kunst Tendenzen auf und bemächtigen sich alsbald des ganzen Zeitalters, welche vom Geist des Mittelalters entschieden abweichen. Andererseits jedoch bleibt die allgemeine Weltanschauung, das künstlerische Ideal dasselbe: nur die Form und die technische Art und Weise, in der man es zur Darstellung zu bringen sucht, wird eine andere. So bildete sich eine eigentümliche Übergangsperiode heraus, welche einerseits die mittelalterliche Kunst, in der Malerei und Skulptur wenigstens, erst vollendet und zum Abschluss bringt, andererseits die neuere Kunst einleitet und den Anfang derselben bezeichnet. Diese dritte Periode der christlichen Kunstgeschichte umfaßt den Zeitraum vom Anfang des 15. bis um die Mitte des 16. Jarhunderts. Sie ist äußerlich die kürzeste, innerlich dagegen die längste und reichste, weil (in der Skulptur und Malerei wenigstens) die höchste, noch nicht wider erreichte Bildungsstufe, die schönste Blütezeit der christlichen Kunst. Sie kündigt sich an durch das von den Eycks ausgehende, aber bald allgemein verbreitete Streben, nicht nur das Einzelne mehr hervorzuheben und bestimmter auszuprägen, sondern auch den dargestellten Gegenständen mehr Naturänlichkeit zu geben und die Illusion, als sei das Kunstwerk ein lebendiges Stück der wirklichen Welt, zu erhöhen. — Überall regt sich der Trieb, die allgemeinen Formen und Bildungsgesetze der Natur zu erforschen und die Bedingungen, unter denen alle Erscheinung steht, sich anzueignen. Wärend im Mittelalter die künstlerische Tätigkeit nur aus dem Ganzen und auf das Ganze hin arbeitete, richtet sie jetzt ihr Augenmerk vorzugsweise auf die Ausprägung des Individuellen, Charakteristischen. Wärend sie früher die Naturerscheinung als bloßes Mittel und Zeichen für den Ausdruck der Idee verwendete, bildet sie jetzt die leibliche Gestalt wie die ganze formelle Seite der Kunst um ihrer selbst willen aus, und verfolgt daher einerseits eine naturalistische Richtung, andererseits geht sie an das Studium der Antike und sucht der idealen Schönheit der körperlichen Erscheinung sich zu bemächtigen. Nur beruhen diese Bestrebungen noch auf einem durchaus idealistischen Motive und verfolgen einen idealistischen Zweck. Der Naturalismus des 15. Jarhunderts ging keineswegs (wie der spätere, neuere) von der Ansicht aus, als sei die Kunst nur eine verschönernde Nachahmung der Natur; sein Ziel war vielmehr, teils die Kunst in technischer Beziehung (in Zeichnung, Colorit, Perspektive ꝛc.) zu einem Grad von Vollkommenheit zu bringen, daſs nichts mehr die Illusion und damit den Genuſs des Kunstwerks störe; teils sie nach der formellen Seite soweit auszubilden, daſs sie im Stande sei, das christliche Ideal nicht mehr bloß symbolisch im großen und ganzen, sondern an der einzelnen Erscheinung zum vollkommenen Ausdruck zu bringen. In diesem Betonen der Individualität und Persönlichkeit zeigen sich die Beziehungen zu den Motiven und Zielpunkten der Reformation, die ja doch auch wesentlich darauf ausging, die gläubige Seele von dem Joche der Kirche und Kirchlichkeit zu entbinden und zu ihrem Gott in ein inneres unmittelbares Verhältnis zu setzen. Darum treten die einzelnen Künste, die wärend des Mittelalters unter der Herrschaft der Architektur in wesentlich gleichem Geiste und Stile zusammen arbeiteten, jetzt entschieden auseinander und suchen jede für sich auf ihrem Wege das Ziel zu erreichen. Dies Ziel ist allerdings nicht mehr ein religiöses, kirchliches, wie im Mittelalter, sondern ein rein künstlerisches. Ihm glaubte die Architektur dadurch näher zu kommen, daſs sie zu den Prinzipien und Formen der antiken (römischen) Baukunst zurückgriff, womit sie den sogenannten Renaissancestyl ins Leben rief. Das war zwar ein Irrtum, ein Abweg oder mindestens ein Umweg (der merkwürdigerweise gerade von Italien, dem Centrum der katholischen Kirche, zuerst eingeschlagen ward); aber es war noch keineswegs ein Abfall vom christlichen Ideale, sondern beruhte auf der Ansicht, daſs man dem christlichen Geiste

künstlerisch besser genügen könne durch eine angemessene Modifikation der antiken Architektur als durch Anwendung des gotischen Stils, welcher in der unvollkommenen, misverstandenen Art und Weise, wie er in den gotischen Bauten Italiens meist sich darstellte, einem feinen künstlerischen Gefüle als eine Art von Barbarei erscheinen muste. Dennoch verlor die Architektur infolge dieses verhängnisvollen Irrtums ihren bisherigen Primat. Statt ihrer tritt die Malerei an die Spitze aller Kunstübung und nimmt das Interesse und den Geist der Zeit gleichsam in Beschlag; sie überflügelt insofern auch die Skulptur, als deren Bemühen, die Gesetze der Plastik mit dem Idealismus des Christentums zu vermitteln, nur in wenigen großen Meistern zur Tat ward.

Mit dem Beginn des 16. Jarhunderts erreicht die Kunst das Ziel ihrer oben bezeichneten Bestrebungen: sie hat sich von dem Abhängigkeitsverhältnis, in welchem sie zur Religion und Kirche wie das Kind zur Mutter gestanden, von den kirchlich-religiösen Bildungsnormen, an die sie im Mittelalter noch gebunden war, emanzipirt, und statt der mittelalterlich religiösen Auffassung und Behandlung hat sie sich einen hohen, edlen, rein künstlerischen Stil gebildet, der als Gesetz aller künstlerischen Tätigkeit nur die Forderungen der Kunst und Schönheit anerkennt. Raphael ist der Hauptrepräsentant desselben, überhaupt der Mittel- und Gipfelpunkt des Kunstlebens dieser Periode, der dem Ganzen sein Gepräge aufdrückt. Will man daher den Geist derselben mit einem Worte bezeichnen, so kann man sagen: es ist noch im allgemeinen der Geist und die Weltanschauung des Mittelalters, aber dargestellt in freier, künstlerischer, naturgemäßer, den Gesetzen der Erscheinung getreuer Form, — Befreiung der Kunst von der Botmäßigkeit der Religion und Kirche, aber freiwillige Hingebung ihrer Tätigkeit an das christliche Ideal, Erhebung desselben in die Sphäre rein künstlerischer Schönheit. Durch dies idealistische Ziel unterscheidet sich diese Periode ebenso bestimmt von der folgenden als durch jene naturalistischen Bestrebungen vom Mittelalter.

Allein andererseits ist das 16. Jarhundert zugleich der Ausgangspunkt einer neuen Kunstbildung von gerade entgegengesetzter Richtung, die ihrerseits den Anfang der folgenden vierten Periode der Kunstgeschichte bildet. Schon im 15. Jarhundert finden wir in Italien hier und da deutliche Zeichen jener Verweltlichung des Geistes, jenes modernen Heidentums, zu dem die katholische Kirche mehr und mehr herabsank, bis ihm die Reformation einen Damm entgegensetzte. Schon in den späteren Werken Tizians, Correggios und ihrer Schüler treten diese Elemente bestimmter hervor, und in der zweiten Hälfte des 16. Jarhunderts machen sie sich dergestalt geltend, dass sie zu einer ganz veränderten Fassung des künstlerischen Ideals füren. Das Ideal des Mittelalters, seinem Inhalte nach die Idee des Reiches Gottes, erblickte in der Erfüllung und Vollendung des irdischen Daseins durch göttliche, von oben her beständig eingreifende, erhebende und befreiende Gnadenwirkungen das letzte Ziel des menschlichen Lebens; in formeller Beziehung suchte es diese Idee durch äußerliche Werktätigkeit in sinnlich warnehmbarer Gestalt zur Anschauung zu bringen. Auf diesem letzteren Punkte beruhte vornehmlich die bildnerische Kraft des Mittelalters, die bis ins 16. Jarh. fortwirkte. Die neuere Kunst dagegen fasst die Erhebung des Irdischen zur Schönheit und Würde des Ideals als ein inneres Wachsen des eigenen, im Boden der natürlichen Wirklichkeit wurzelnden Keims, als eine Bewegung von unten auf, welche aus eigener Triebkraft über die gemeine Wirklichkeit sich erhebt. Daher jene Forderung, welche bereits dem Eklektizismus der Carraccisten zugrunde liegt, wenn sie auch erst von Raph. Mengs prinzipiell ausgesprochen wurde: der Künstler solle nach Anleitung der gegebenen Natur und der größten Meister des raphaelischen Zeitalters eine „höhere Natur“ sich bilden und in seinen Werken zur Darstellung bringen. Daher jener veränderte Naturalismus (Caravaggio's und seiner Nachfolger), der nicht mehr um idealer Zwecke willen, sondern in rein realistischer Absicht die Natur nur darum studirte, um sie selbst so treu wie möglich widerzugeben. Daher das rasche Aufblühen, die hohe Vollkommenheit und überwiegende Bedeutung, welche die sogenannte Kabinets-Malerei (Landschaft, Genrebilder &c.) erlangt, deren Wesen doch nur darin besteht,

dass sie die Natur und die gemeine Wirklichkeit im Lichte einer geistreichen, poetischen oder humoristischen Auffassung, durch alle Mittel der Kunst gehoben darstellt. Wie viele Madonnen, heilige Familien, Auferstehungen und Himmelfarten man im 17. Jarhundert auch noch malen mochte, — die Madonna ist nicht mehr die jungfräuliche Gebärerin des Sones Gottes, sondern die Mutter des Menschensones, die ideale Hausfrau, oder die stolze Königin, weniger des Himmels als der Welt; Christus ist nicht mehr der Fleisch gewordene Logos, sondern der ideale Mensch, der Repräsentant der Menschheit in ihrer von innen herausgeborenen Verklärung. Es hilft nichts, dass der Katholizismus sich auf den mittelalterlichen Grundlagen neu organisirt, die Reformation in ihrer Siegeslaufban hemmt, die Macht der Kirche in den katholischen Landen herstellt und die durch den Kampf schon erhitzten Gemüter bis zum Fanatismus entflammt. Dieses Kämpfen und Ringen um Widerherstellung des Alten bewirkt wol eine allgemeine Aufregung und ruft jene schwunghafte, pathetische, affekt- und effektvolle Darstellungsweise mit ihren bauschigen, schwülstigen Formen hervor, welche die Bauwerke, die Skulpturen und die Heiligenbilder des 17. Jarhunderts, namentlich in katholischen Ländern charakterisirt. Aber der Idealismus des Mittelalters, der die gotischen Dome hervorrief und die Kunst des raphaelischen Zeitalters noch beseelte, ist unwiderbringlich dahin: die aufgeregte Phantasie, die Leidenschaft und der Fanatismus versetzen den Geist wol in eine vorübergehende Ekstase und schrauben ihn auf eine gewisse Höhe empor, aber im innersten Wesen bleibt er weltlich naturalistisch.

Diese Umwälzung lag insoweit im natürlichen Fortschritte der künstlerischen Entwickelung, als jede Tätigkeit des Geistes über alles, was sie ihrer Natur nach zu erreichen vermag, sich zu verbreiten strebt. Daher suchte auch die Kunst die Herrschaft über Inhalt und Form, die sie mit dem 16. Jarhundert errungen, auf alle ihr zugänglichen Gebiete auszudehnen, nach allen Richtungen hin das menschliche Dasein zu schmücken und zu verschönern. Hatte sie im Mittelalter sich den Himmel erobert, so wollte sie jetzt auch die Welt erobern. So lange die großen Impulse des 16. Jarhunderts noch nachwirkten, leistete sie daher auf einigen Gebieten (besonders in der Malerei) noch Ausgezeichnetes. Aber allgemach musste sie in jenem Streben, das ganze weltliche Dasein mit seiner Lust und Herrlichkeit sich anzueignen, selbst sich verweltlichen und verflachen. Je tiefer sie von der Höhe des Ideals, das das Christentum aufstellt und das eben nur der menschliche Geist selbst in seiner religiös-sittlichen Erhebung und Verklärung ist, in die niederen Regionen, in die Natur und das äußere sinnliche Leben hinabstieg, desto mehr musste sie selbst in den Dienst der Sinne, des Luxus und der Genussucht geraten. Aber was den verschiedenen Menschen Genuss gewärt und ihnen als Zierde und Verschönerung ihres Daseins erscheint, ist ein sehr Verschiedenes, Individuelles, Wandelbares, vom sogenannten Geschmack, von Stimmung und Gewönung, von Sitte und Mode, kurz von allerlei fremdartigen Einflüssen abhängig. Der Geschmack ganzer Zeitalter kann durch solche Einflüsse ins Geschmacklose und Abgeschmackte verfallen. Begibt sich daher die Kunst aus dem Tempeldienst der Idee in den Knechtsdienst des stets subjektiven Geschmacks, so hat sie den festen Leitstern ihres Strebens verloren, und nichts bürgt ihr dafür, dass sie nicht selbst in Geschmacklosigkeit, Manierirtheit und Unnatürlichkeit verfalle. Kein Wunder daher, dass die Kunst in ihrer allmählichen Verweltlichung wärend des 17. und 18. Jarh. schließlich bei jener affektirten Anmut, jener gespreizten Würde und theatralischen Größe, jener Frivolität, Unsitte und Unnatur anlangte, die unter dem Namen des Barock- oder Perrücken- (resp. Zopf-) Stils bekannt ist, — d. h. dass sie allgemach in den tiefen Verfall geriet, der um die Mitte des 18. Jarh. bis zu gänzlicher Onmacht und künstlerischer Unfähigkeit sich steigerte.

Dagegen kann es allerdings wundernehmen, dass der neue religiöse Aufschwung, der von der Reformation ausging und in den protestantischen Ländern ein neues, ernst christliches Leben hervorrief, diesem Entwickelungsgange und der allgemeinen Verweltlichung des Geistes nicht Einhalt tat. Dass er dies nicht vermochte, ist eine tief bedeutsame Tatsache, die dem unbefangenen Forscher beweist, dass die Reformation, durch welche Einflüsse auch immer aus ihrer Ban gelenkt,

das ware Ziel ihres Strebens nicht erreicht hat. Es ist nicht unsere Sache, die Gründe davon näher zu erörtern. Aber das ist ja unbestreitbare Tatsache, dass die evangelische Kirche, wie sie von Anfang an den Schwerpunkt der christlichen Heilsordnung in den innersten Kern der Persönlichkeit verlegte und das ganze äußere Leben (die Werke) gewissermaßen für gleichgültig erklärte, allgemach immer mehr vom äußern Leben sich abwendete, auf alle praktische Tätigkeit zur Umgestaltung der weltlichen Verhältnisse im Sinne der neu gewonnenen evangelischen Warheit verzichtete, und ganz in die Ausbildung des Dogmas und konfessionelle Streitigkeiten sich vertiefte. Schon jene ursprüngliche Stellung, jene tiefe Innerlichkeit des protestantischen Prinzips, konnte den bildenden Künsten, die auf eine Herausbildung des Inhalts in die Äußerlichkeit der Erscheinung angewiesen sind, nicht förderlich sein, und vermochte daher wol die Poesie und insonderheit die Musik (die ja auch im 17. und 18. Jarh. so Großes leisteten), nicht aber die bildende Kunst neu zu befruchten. Dazu kam die furchtbare Verwüstung, die der dreißigjärige Krieg über Deutschland brachte und die alle Grundlagen und Mittel eines wolhäbigen Daseins, deren die bildende Kunst nicht entraten kann, zerstörte. Am schlimmsten jedoch wirkte jene gänzliche Abkehr der evangelischen Kirche von der Welt und dem praktischen Leben: sie hatte die natürliche Folge, dass die Welt eben ihren Gang ging und dass die von katholischen Ländern, insbesondere von Frankreich ausgehende Verweltlichung allgemach auch in die protestantischen Lande eindrang und zuletzt die papierenen Götzen der Symbole und Kirchenordnungen zusamt dem konfessionellen Hader in die theologische Polterkammer warf. — Sonach aber dürfte sich, trotz des anscheinenden Widerspruchs zwischen dem Auftreten der Reformation und dem Verlaufe der Kunstgeschichte, bei näherer Betrachtung dennoch zeigen, dass die Kunst und ihre Geschichte den Entwickelungsprozess der Kirche in treuem Abbild widerspiegelt: ja wir behaupten, gerade die geheimsten Regungen des religiösen Geistes, die innersten Centralpunkte seines Interesses, seine Inklinationen und Deklinationen, die von der Kirche nicht selten verheimlicht werden oder unerkannt und unbeachtet bleiben, — in der Kunst finden sie ihren unverfälschbaren, für den Kenner ihrer Sprache nicht misszuverstehenden Ausdruck.

Diese Bemerkung gilt auch für unsere eigne Zeit. Unsere gegenwärtige Kunst, die seit dem Ende des vorigen Jarh. auf neuen Grundlagen, aus der Blüte unserer sog. klassischen Poesie und Litteratur, aus einem gründlicheren Verständnis der altgriechischen Kunst (seit Winkelmann) und aus jener von unsern Romantikern angeregten Begeisterung für das Mittelalter, sich hervorgebildet hat, zeigt die ganze Mannigfaltigkeit und schroffe Gegensätzlichkeit der Richtungen, die überhaupt durch unser Zeitalter hindurchgehen. Auf der einen Seite zeigen sich wenn auch unklare Äußerungen eines ernsten, sittlich-religiösen Geistes, eines edlen Sinnes für die höchsten Interessen der Menschheit, auf der andern dagegen klare Zeichen eines alle Grenzen überschreitenden Luxus, einer Genussucht und einer Versunkenheit in die gemeinsten materiellen Interessen, die den unbefangenen Beobachter mit Schrecken erfüllen und in neuester Zeit die sozialdemokratischen Umsturzbestrebungen und Verbrechen hervorgerufen haben. Nur so viel zeigt die gegenwärtige Kunst zur Evidenz, dass es unseren Restauratoren des Alten, den Fürern einer blinden Reaktion, so wenig wie den ebenso blinden Neuerern und Progressisten gelungen ist, mit ihren Ideeen und Tendenzen durchzudringen, dass wir vielmehr noch weit entfernt sind, aus dem revolutionären achtzehnten Jarhundert wider zu einer festen und allgemein-gültigen sittlich-religiösen Weltanschauung gelangt zu sein. Von ihr aber hängt die Bildung eines bestimmten künstlerischen Ideals ab; und darum schwanken unsere Künstler, den verschiedenen Impulsen folgend, zwischen dem Ideale der antiken Kunst, des Mittelalters, der raphaelischen Zeit, des 17. Jarhunderts ꝛc. ratlos hin und her, — ein Schwanken, das neuerdings leider zu einem grobsinnlichen Realismus und Colorismus stark hinüber neigt. Näher auf eine Charakteristik der modernen Kunst einzugehen, erscheint schon darum untunlich, weil sie eben in diesem Schwanken in einem wirren, unklaren Gärungsprozess begriffen ist.

Litteratur: Die empfehlenswertesten neueren Werke zur allgemeinen Geschichte der christlichen Kunst sind: 1) C. Schnaase, Geschichte der bildenden Künste, Bd. 3 bis 7, 2. Auflage, Stuttgart 1865 ff., Bd. 8, herausgegeben von W. Lübke, 1879 — besonders ausgezeichnet durch philosophische Tiefe der Anschauung, durch gründliche Darlegung der Beziehungen zwischen der Kunst und den übrigen Gebieten des Lebens, namentlich der Religion und Kirche, wie durch geistreiche Charakteristik der Zeitalter und sinnige Auffassung des Einzelnen. 2) Fr. Kugler, Handbuch der Kunstgeschichte, 5. von W. Lübke bearbeitete Aufl., Stuttgart 1871 (ausgezeichnet durch Klarheit und Übersichtlichkeit der Darstellung, Sicherheit des Urteils, Gründlichkeit der Forschung und eine auf den engsten Raum zusammengedrängte Fülle des Materials, — stellt die künstlerischen Gesichtspunkte mehr in den Vordergrund); 3) W. Lübke, Grundriß der Kunstgeschichte, Stuttg. 1860, 8. Aufl. 1880 (hält in Bezug auf Wal und Behandlung des Stoffes etwa die Mitte zwischen den erstgenannten beiden Werken, ihnen in Gründlichkeit der Forschung, Klarheit der Darstellung und Sicherheit des Urteils gleichkommend). Außer diesen Werken sind zu nennen: A. H. Springer's Kunsthistorische Briefe: die bildenden Künste in ihrer welthistorischen Entwicklung, Prag 1852, und desselben Verfassers Handbuch der Kunstgeschichte, zum Gebrauch für Künstler und Studirende und als Führer auf Reisen, Stuttg. 1855 (ein Kompendium der gesamten, auch der orientalischen Kunstgeschichte, in rein geschichtlicher Beziehung empfehlenswert, aber im allgemeinen eine etwas trockene Zusammenstellung des gegebenen Materials). Der deutschen Kunst insbesondere gilt das Werk von E. Förster, Geschichte der deutschen Kunst, 1.—3. Bd., Leipzig 1852, Bd. 4 u. 5 (neuere Kunst) 1860. Von näherem Interesse für Theologen, weil die Beziehungen der Kunst zur Religion und Kirche besonders hervorhebend, sind die Werke von Piper, Mythologie und Symbolik der christl. Kunst, 2 Thle., Weimar 1847, 1851; H. Otte, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des Mittelalters, 5. Aufl., Lpz. 1874; M. Rio, La poësie de l'art chrétien, Par. 1853; C. F. A. v. Lützow, Die Meisterwerke der Kirchenbaukunst, eine Darstellung der Geschichte des christlichen Kirchenbaues durch ihre vorzüglichsten Denkmäler, Leipzig 1862, und W. Lübke, Vorschule zur Geschichte der Kirchenbaukunst des Mittelalters, 6. Aufl., Leipzig 1873. Endlich gewärt den Vorteil schneller Orientirung im einzelnen Fall das auf fleißigen Studien beruhende Künstlerlexikon von Fr. Müller, Die Künstler aller Zeiten und Völker; Leben u. Werke der berühmtesten Baumeister, Bildhauer, Maler rc., Stuttg. 1857. **H. Ulrici.**

Kurie, römische, heißt der Komplex von Behörden, deren der Papst sich zur centralen Verwaltung seines Primates bedient. Da die Kardinäle die wichtigsten Mitglieder dieser Centralverwaltung sind, so ist auch von ihnen hier zu handeln. — Der Papst ist zuerst Bischof von Rom, dann zugleich Erzbischof einer Kirchenprovinz von acht Bistümern, endlich daneben Primas des römischen Occidents und dadurch Mittelpunkt und Haupt der römisch-katholischen Kirche. In diesen drei Richtungen hat sich auch der Organismus seiner Behörden entwickelt. Bis auf sehr neue Zeiten war er Fürstbischof, d. i. gefürsteter Inhaber eines bedeutenden territorialen Kirchengutes, des „Kirchenstates". Seit 1859, bezw. 1870 hat er denselben bis auf den Vatikan und dessen nächste städtische Umgebung zwar verloren, betrachtet das aber als bloße Tatsache und hält seinen Anspruch fest, sodaß er die Kirchenstatsbehörden zwar nicht aktiv erhalten kann, aber auch nicht aufgehoben hat. In Berücksichtigung dieses Gesichtspunktes wird auch im Folgenden von den statlichen Behörden, deren Darstellung sonst nicht hierher gehört, insoweit die Rede sein, als es zum Verständnisse der kurialen Einrichtungen notwendig ist.

Wie der Erzbischof im allgemeinen als solcher keine eigenen Behörden hat, sondern durch die seines Bistums in seinen erzbischöflichen Geschäften gleichfalls unterstützt wird, so ursprünglich auch der Papst, und nicht bloß in Betreff der erzbischöflichen, sondern ebenso der primatialen Geschäfte. Es war sein römisch-bischöfliches Presbyterium, das ihm bei allen bedeutenderen derartigen Geschäften

half, wärend er minder Bedeutendes privatim (in capella) mit Hilfe seiner Kapläne besorgte. Dies Presbyterium war, zufolge der Größe der Stadt, früh umfänglich. Der römische Bischof hatte keine speziell bischöfliche Einzelkirche, sondern die Stadt zerfiel in der ältesten Zeit, von der wir hierin wissen, in Sprengel, in deren jedem eine Kirche als Haupt- oder Taufkirche ausschließlich ausgezeichnet war: tituli. An jeder solchen Kirche (titulus) war ein Geistlicher angestellt, der den Papst, soweit derselbe nicht selbst dort fungirte, vertrat, und der als ein bei einer Hauptkirche Angestellter, wie jeder so gestellte Geistliche, früh incardinatus, cardinalis hieß. Die Gesamtheit dieser „Kardinäle" bildete das Presbyterium des römischen Bischofs, ihre Versammlungen unter ihm hießen Synoden oder Konsistorien, und in solchen wurden alle wichtigeren Primatialgeschäfte beraten und besorgt. — Das Kanzleiwesen fürten, nach damaliger Sitte, Notare unter einem sog. Primicerius. Solche Zustände werden aus vielen Stellen des sog. Liber diurnus (um 720) anschaulich; vgl. z. B. in Hoffmann, Nova scriptor. et monumentor. collect. (Lips. 1733) tom. 2, p. 27 mit der Note, S. 22. 25. 42. 44. 46. 86. 103. 108. 151 fg.

Nach dem Pontifikale des Damasus († 384) wurde durch Papst Marcellus (308) die Stadt Rom in 25 solcher Titel geteilt. Zu den presbyteri intitulati derselben kamen dann aber als Kardinäle von Anfang an auch die Vorstände der Armenpflege-Regionen, deren Einrichtung bereits Clemens dem I. zugeschrieben wird: diaconi. Derartiger Regionen waren es anfangs sieben. Unter Papst Stephan IV. (III. † 771) kamen ferner die suburbikarischen Bischöfe hinzu. Dann hat die Zal der Kardinäle vielfach gewechselt. Im 12. Jarh. stieg sie selten über 30 (Hurter, Geschichte Papst Innocenz III. 1, 73, Anm. 419), im 13. fiel sie einmal auf 7; das Baseler Konzilium bestimmte sie auf 24 (sess. 23. c. 4. decr. de numero et qualitate cardinal.), im Jare 1516 waren nur 13, unter Papst Pius IV. († 1559) einmal 76 Kardinäle. Papst Sixtus V. setzte endlich die Zal ein für alle Mal fest auf 70, entsprechend den 70 Ältesten Israels, welche Moses auf des Herrn Befehl zusammenrief. Und zwar sollen sein 6 Kardinalbischöfe (von Ostia, Porto, mit welchem das frühere 7. suburbikarische Bistum St. Rufina durch Calixt II. vereinigt war, Frascati, Sabina, Paläſtrina, Albano), 50 Kardinalpriester, 14 Kardinaldiakonen: B. Postquam verus v. 13. Dez. 1586; Bullar. Lux. t. 2. f. 608. — Die Zal darf nicht verändert werden, aber selten sind alle siebenzig Stellen besetzt. Es ist ein Ausnahmefall, daſs, wie 1853 einmal, die Zal voll ist. Die Titel, auf welche die einzelnen Kardinäle selbst ernannt werden, hat Sixtus V. durch die Bulle: Religiosa Sanctorum Pontificum vom 13. April 1587 (im Bullarium a. a. O. Fol. 621 sq.) bestimmt; nachdem schon vorher der Name Cardinalis seine frühere allgemeine Bedeutung verloren hatte und seit dem 15. Jarhundert nur in einigen Metropolitankirchen in Anwendung geblieben war, bis Pius V. unterm 15. Februar 1567 verordnete, daſs bloß die der römischen Kirche unmittelbar vom Papste inkardinirten Geistlichen fernerhin das Prädikat Kardinal füren sollten (Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. Cardinales. Art. I. nr. 6). Als Grund für diese Beschränkung dienten ältere Zeugnisse, nach welchen Rom „cardo ecclesiarum" ist. „Sicut cardine ostium regitur, sic Apostolicae Sedis auctoritate omnes ecclesiae (Domino disponente) reguntur" (c. 2. in fin. dist. XXII.), wozu dann die Erklärung kommt: Unde Senatus Cardinalium a cardine nomen accipit etc. In diesem Sinne schreibt Leo IX. dem Patriarchen Michael von Konstantinopel um 1050: „Clerici summae Sedis Cardinales dicuntur, cardini illi, quo cetera moventur, vicinius adhaerentes" (Mansi, Coll. Concil. Tom. XIX. Fol. 653).

Die rechtlichen Verhältnisse der Kardinäle, die solchergestalt schon früh ein organisirtes Kollegium ausmachten, beruhen teils auf älteren Satzungen, insbesondere dem Ceremoniale Romanum, sodann dem Concil. Tridentinum sess. XXIV. cap. 1. de reform., den schon citirten Erlassen Sixtus V. und einigen späteren Konstitutionen. Darnach erfolgt die Wal (creatio) der Kardinäle durch den Papst. Die Wälbarkeit hängt von den Eigenschaften ab, welche bei der Ernennung eines Bischofs erforderlich sind; insbesondere ist außerdem bestimmt, daſs außer der

Ehe Geborene, wenngleich durch nachfolgende Ehe Legitimirte, nicht promovirt werden dürfen, damit nicht die Erhabenheit und der Glanz des Kardinalats, welches der königlichen Würde vergleichbar ist, herabgesetzt, befleckt und irgendwie verdunkelt werden könnte (Sixtus V. a. a. O.). Der Promovendus muſs sich wenigstens ein Jar im Besitze der niederen Weihen befinden, darf, wenn auch aus gesetzlicher Ehe, weder Kinder noch Enkel haben; auch darf sich kein naher Verwandter (bis zum zweiten Grade kanonischer Komputation) bereits unter den dermaligen Kardinälen befinden. Der Papst soll bei der Besetzung der Stellen alle Nationen berücksichtigen, doch haben immer die Italiener das größte Übergewicht. Im Jar 1850 waren unter den 67 Kardinälen 51 Italiener, wobei noch das Verhältnis von 16 Nicht-Italienern im Vergleich mit dem gewönlichen Zustande ein für die letzteren sehr günstiges ist. Früher hatten manche Fürsten ein Präsentationsrecht und auch jetzt werden derartige Vorschläge noch berücksichtigt. Die auf diesem Wege ernannten heißen Kronkardinäle. Die Kreation erfolgt zuerst in einem geheimen Konsistorium der Kardinäle und wird dann in einem öffentlichen widerholt. Eine bloße Designation findet statt, wenn der Papst den Namen des Creandus noch nicht veröffentlicht (in petto [pectore] reservirt, creatio secreta). In öffentlicher Konsistorialsitzung wird der Ernannte feierlich recipirt und mit dem Kardinalshute bekleidet: „Ad laudem Omnipotentis Dei et Sanctae Sedis Apostolicae ornamentum accipe galeum rubrum, signum singulare dignitatis Cardinalatus, per quod designatur, quod usque ad mortem et sanguinis effusionem inclusive, pro exaltatione Sanctae fidei, pace et quiete populi christiani, augmento et statu S. Romanae Ecclesiae te intrepidum exhibeas. In nomine Patris etc.“ Gegen das Ende des nächsten geheimen Konsistoriums, welchem die neuen Kardinäle beiwonen, wird die Promotion vollendet. Der Papst schließt ihnen den Mund: „Claudimus vobis os, ut neque in consistoriis neque in congregationibus aliisque functionibus cardinalitiis sententiam vestram dicere valeatis“. Sobald das Konsistorium seine Verhandlungen geschlossen, wird ihnen wider der Mund geöffnet: „Aperimus vobis os, tam in collationibus, quam in consiliis, atque in electione Summi Pontificis et in omnibus actibus, tam in consistorio, quam extra etc.“. Darauf folgt die Übergabe des Kardinalsringes und die Anweisung des bestimmten titulus ecclesiae. Nach der Konstitution Eugens IV.: In eminenti vom 26. Oktober 1431 (Bullarium cit. Tom. I. Fol. 319) sollen die Kardinäle nicht früher, als bis diese Formalitäten vollzogen sind, zum Besitze ihrer Gerechtsame gelangen, namentlich nicht ein Votum bei der Papstwal und sonst erlangen; doch hat Pius V. durch Reskript vom 26. Januar 1571 das Gegenteil angeordnet (Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. Cardinalis art. I. nro. 22).

Die Kardinäle nehmen in der Hierarchie der Jurisdiktion die nächste Stelle nach dem Papste ein und sind allein fähig, den Papst zu wälen und dazu gewält zu werden. Dies bestimmte schon eine Synode unter Stephan III. im Jare 769 (c. 3. 4. dist. LXXIX), die Wal selbst überwies ihnen Nikolaus II. im Jare 1059 (c. 1 dist. XXIII.). Um dieses Vorzugs willen erhielten sie das Recht, den roten Hut, mit herabhängenden Quasten, zu tragen, von Innocenz IV. im Jar 1245 auf dem ersten Konzil zu Lyon, das Purpurgewand von Paul II. 1464, und den bis dahin nur den deutschen Kurfürsten und dem Hochmeister des Tempelherrnordens eigentümlichen Titel Eminentissimi von Urban VIII. 1630 (Ferraris a. a. O. art. II. nro. 13). Vermöge der Gleichstellung mit den Kurfürsten ist die Verletzung der Kardinäle als Majestätsverbrechen angesehen worden (c. 5. de poenis in VI. [V, 9]. Bonifaz VIII.). Andere Rechte der Kardinäle sind eine jurisdictio episcopalis in ihren Titeln und den diesen unterworfenen Kirchen, doch nicht unbedingt, wie namentlich das Kollationsrecht der Benefizien nur im Fall ihrer Anwesenheit, indem es sonst auf den Papst übergeht (Constit. Romanus Pontifex von Innocenz XII. Ferraris a. a. O. art. III. nr. 36 sq. verb. nr. 12 sq.). Sie sind befugt, sich in ihren Titeln der Pontifikalien zu bedienen, auch solenn zu benediziren, wie Bischöfe, und, wenn sie wenigstens Presbyter sind, die Tonsur und niederen Weihen ihren Untergebenen und Hausgenossen zu erteilen (Ferraris

a. a. O. nr. 21 sq.). Daran schließt sich eine Menge anderer Privilegien, deren Zal man bis auf 300 gerechnet hat (a. a. O. art. IV. nr. 25).

Unter den Kardinälen selbst haben die Bischöfe den Vorrang, wärend bei den Kardinal-Presbytern und Diakonen derselbe sich nach der Zeit der Ernennung richtet. Der älteste Kardinalbischof, welcher seine Residenz in Rom hat, ist Dekan des Kardinalkollegiums (Ferraris a. a. O. art. II. nr. 19 sq.). Das Kollegium bildet den Rat des Papstes in allen wichtigeren Angelegenheiten (causae majores, consistoriales), namentlich den causae episcopales, bei welchen der Papst die Kardinäle vor seiner Beschlussnahme zu vernehmen verpflichtet ist. Sobald der päpstliche Stul erledigt ist, bilden die Kardinäle das Konklave zur Wal des Nachfolgers (s. den Art. „Papstwal") und dürfen wärend der Sedisvakanz die notwendigsten Anordnungen treffen, „quod eos (Cardinales) oporteret de terra ipsius ecclesiae defendenda, vel ejus parte aliqua providere, vel nisi aliquod tam grande et tam evidens periculum immineret, quod omnibus et singulis cardinalibus praesentibus concorditer videretur illi celeriter occurrendum" (c. 3. de electione in VI. [I, 6] Gregor X. in Conc. Lugdun. II. a. 1275. Clem. 2. eod. [I. 3] Clemens V. in Conc. Vienn. 1311). Der kirchenstatliche Charakter Roms brachte mit sich, dass wie in der Hand des Papstes geistliches und weltliches Regiment vereinigt, ebenso die höchsten geistlichen und weltlichen Stellen sich in den Händen der Kardinäle befanden; indessen haben schon einzelne Päpste eine teilweise Auseinandersetzung der Verwaltung für gut befunden.

Wenn in der angedeuteten Art das Kardinalskollegium neben dem Papste eine änliche Stellung einnimmt, wie das Domkapitel neben dem Bischofe, so zeigt sich auch eine Parallele in der Verfassungsentwickelung. In fast allen älteren Bistümern (s. z. B. Richter-Dove, Kirchenrecht § 133 ff. und daselbst die Litteratur) haben im Laufe der historischen Ausgestaltung des Kapitels dessen beide oberste Mitglieder — Archidiakonus und Archipresbyter — die eigentliche Verwaltung in ihre Hand bekommen, wärend das ehemalige Presbyterium oder nunmehrige Kapitel selbst sich als walberechtigtes und nur in bestimmten Dingen mitregierendes Kollegium formirte. Ebendasselbe ist im Kardinalskollegium der Fall gewesen, wenn sich auch die historische Kontinuität in den späteren Stadien nicht in gleicher Sicherheit, wie in den ersten nachweisen läßt. Der Archidiakonus, hier Kardinal-Kamerlengo genannt, welcher schon im liber diurnus als erster und einflussreichster Beamter aus dem Presbyterium hervortritt, erhielt Vermögensverwaltung und Jurisdiktion im Bistum, wobei er sich seine eigenen Offiziale hielt: für die Kriminaljurisdiktion den Vize-Kamerlengo, später sogenannten Governatore, für die Civiljurisdiktion den Auditor Camerae, für die Schatzverwaltung den Tesoriere. Der Archipresbyter, hier Kardinal-Vikarius, versah die gottesdienstlichen Geschäfte des Bischofs. Dieser selbst begnügte sich mit der Oberleitung und betrieb ausschließlich die Verwaltung des Primats, in welcher neben ihm dann das Kardinalskollegium gleichfalls seine Hauptbeschäftigung fand. Derjenigen späteren Entwickelung, durch welche in den Bistümern der Archidiakonat gestürzt wurde, entsprach zu Rom, dass der Papst (Bischof) die Ernennung jener drei Unterbeamten des Kardinal-Kamerlengo an sich selbst nahm, wärend dieselben übrigens in ihrer Tätigkeit beharrten. Nur wurden sie, der großen Ausdehnung des kirchlichen Besitzes weit über die Grenzen der römischen Diözese hinaus und der neueren Statsentwickelung gemäß, mehr Statsdiener als kirchliche. Auch der Kardinal-Kamerlengo selbst wandte sich aus diesen Gründen immer mehr den Statsinteressen zu, und seine kirchlichen Geschäfte kamen dabei allmählich an den Kardinalvikar, sodass dieser später in fast der gesamten Regierungstätigkeit des Papstes als Bischofs von Rom dessen Vertreter und, man kann wol sagen, der eigentlich fungirende Bischof daselbst ist. Nur wenige Zweige der episkopalen Tätigkeit, z. B. die Kollation der Ämter und die Schlüsselgewalt, verwaltet er nicht. Er hat zu seiner Hilfe einen Weihbischof (Vizegerente) und verschiedene andere Beamte. Für die Verwaltung der potestas ligandi et solvendi hat der Papst, wie andere Bischöfe auch, ein eigenes Mitglied seines Kapitels — den Kardinal-Pönitenziar — zum Gehilfen: den einzigen unter den spe-

ziell-römischen Diözesanbeamten, der bis auf den heutigen Tag mit den Primatialgeschäften zu tun hat.

Das Erzbistum Rom begreift die oben genannten sechs — früher sieben — sog. suburbikarischen Bistümer, deren Diözesanregierung indes, da ihre Bischöfe im Kardinalskollegium sind, großenteils von Rom aus besorgt wird, und bei der gerade dort unumgänglichen Annahme, daſs der Papst mit jedem Bischofe absolut konkurrirende Jurisdiktion habe, teilweise an den Kardinalvikar gekommen ist. Erzbischöfliche Behörden gibt es daher zu Rom sonst nicht.

Der Kirchenstat wurde bis 1815 als Kirchengut betrachtet, was er auch ursprünglich ist; und das weltliche Regiment des Papstes darin begriff nicht viel mehr als eine Güterverwaltung im „Patrimonium", soweit daselbst nicht der Adel herrschte, und eine Stadtregierung zu Rom, soweit dessen alte, reichsfreie Selbständigkeit gebrochen war. Durch die Erwerbung der sog. „Legationen" erlitt dies keine Veränderung, denn diesen Provinzen verblieb bei ihrer Kapitulation große Selbständigkeit, und der Papst schickte bloß einen geistlichen Statthalter — Legaten, Delegaten — hin, um die oberste Regierung zu füren und die Einkünfte an die päpstliche Kammer nach Rom abzuliefern. Übrigens regierten Adel, Städte, Klöster etc. sich selbst. Wegen dieses patrimonialen Charakters des Kirchenstates war für ihn der Kardinal-Kamerlengo, auch nachdem er seine Unterbeamten nicht mehr selbst ernannte, von größtem Einfluſs: ein Minister des Innern und der Finanzen, als welcher er auch die aus der Kirche gezogenen Einkünfte des Primates in seine Verwaltung bekam. Dabei behielt er stets seinen wesentlichen Charakter als Repräsentant des mitregierenden Kapitels der Kardinäle, dessen vornehmstes Mitglied er ist; er war fast mehr Minister dieser Aristokratie als des Papstes. Neben ihm jedoch erhob sich seit Ende des 15. und Anfang des 16. Jarhunderts, also sobald die Päpste begannen, sich wesentlich als Landesherren zu entwickeln, auch ein Minister des monarchischen Prinzipes: ehemals Kardinal-Nepot, oder, wenn er nicht Nepot war, Kardinal-Patron, jetzt Kardinal-Statssekretär genannt. Er ist anfangs eine Art Minister des päpstlichen Hauses oder Kabinetsminister, sodann Verwalter aller derjenigen Befugnisse, die der Papst neben und über der Kapitelsregierung des Kardinal-Kamerlengo im Kirchenstate persönlich noch besaß, also Minister des Innern, soweit es nicht der Kardinal-Kamerlengo schon war, den er übrigens stetig zu bekämpfen gehabt und ebenso ununterbrochen rückwärts gedrängt hat. Er hatte als solcher die Legaten sowie die päpstlichen Truppen unter sich, und vertrat allen korporativen und adeligen Selbständigkeiten im Lande gegenüber den Landesherrn. Minister des Auswärtigen endlich war er von Anfang an allein, und zwar nicht bloß in statlichen, sondern auch in kirchlichen Angelegenheiten, und dadurch, sowie durch seinen beständigen persönlichen Verkehr mit dem Papste, auf die Geschäfte des Primates von größtem Einfluſs. Denn der Primat ruhet zuletzt auf der Person des Papstes, und dieser kann sich in jedem einzelnen Falle als Gehilfen zu dessen Verwaltung wälen, wen er will. — Sejt man von 1815 an begann, die moderne Idee des States auch für den Kirchenstat und seine Verfassung in Anwendung zu bringen, muſsten die Geschäfte des Statssekretariates sich bedeutend vermehren, sodaſs man 1833 dasselbe zu teilen beschloſs. Seitdem wurde neben dem alten Kardinal-Statssekretär, der jetzt Kardinal-Statssekretär des Auswärtigen hieß, noch ein besonderer Kadinal-Statssekretär des Innern ernannt, der aber jenem ersteren durchaus untergeordnet blieb und ihm daher von seiner alten Bedeutung nichts entzogen hat. Die seit Pius IX. in der Einrichtung der Statsbehörden gemachten Veränderungen näher zu verfolgen, liegt außer den Grenzen dieser nur die geistliche Centralstelle betreffenden Darstellung.

Ihre Organisation war zu Anfang des 16. Jarhunderts die, daſs alle eigentlichen Justizsachen, deren damals noch eine große Anzal nach Rom gingen, von der Rota, dem obersten Gerichtshofe für den Kirchenstat und für die Kirche, Regierungssachen hingegen in Versammlungen, die consistoria hießen, dem Kardinals-Kollegium und, was zum Gewissensforum gehörte, vom Kardinalpönitenziar und der ihm untergeordneten Pönitenziarie bearbeitet wurden, sowie

endlich der Papst für persönliches Eingreifen eine Art Bureau mit vortragenden Räten (referendarii), die Signatur, besaß: davon benannt, daſs er die durch sie gehenden Reskripte selbst signirte. Dieselbe zerfiel nach den beiden Hauptzweigen der päpstlichen Tätigkeit — geistliche Administration und Justiz — in die Signatura gratiae und justitiae, späterhin zwei ganz getrennte Behörden. Für das vermöge der detaillirten Schriftlichkeit des Regimentes, über deren Umfang und Bedeutung Hurter in seinem Leben Papst Innocenz III. gute Nachweisungen gegeben hat, sowie wegen frühen Missbrauches zur Finanzspekulation sehr ausgedehnte Expeditionswesen bedurfte man einer aus jenem ehemaligen Kollegium der Notare gewordenen Kanzlei (Cancellaria apostolica); und weil wegen der Menge von Pfründenreservationen ein genaues Register der geschehenen Verleihungen nötig war, veranstaltete man, daſs in der Datarie alle Expeditionen ihr Datum empfangen und registrirt werden muſsten. Diese Datarie wurde aus dem Expeditionsbureau der Kanzlei bald eine von der letzteren ganz abgelöste und im Benefizialwesen selbst vortragende Behörde. Dergestalt arbeiteten, als das Tridentinum begann, für Instruktion und Entscheidung der Kurialgeschäfte 1) das im Konsistorium versammelte Kardinalskollegium, 2) die beiden Signaturen, 3) die Pönitenziarie, 4) die Rota und 5) die Datarie; für die Expedition der im Konsistorium und den Signaturen bearbeiteten Geschäfte die Kanzlei und, wenn sie auf einem kürzeren und wolfeileren Wege expedirt werden sollten, die Sekretarie der Breven, welche ursprünglich mehr für die private Korrespondenz des Papstes gedient hatte. Pönitenziarie, Rota und Datarie expedirten das von ihnen Bearbeitete selbst. Im Konsistorium aber besaß jede Kirchenprovinz, jeder Mönchsorden, jedes bedeutendere Land einen aus der Zal der Kardinäle nach eigenem Vertrauen erwälten Protektor, welcher alles auf seine Klientel Bezügliche an Konsistorialgeschäften besorgte, d. h. es instruirte, im Konsistorium darüber Vortrag tat und das Resultat der dortigen Abstimmung schriftlich in authentischer Form (mit seiner Unterschrift und seinem Siegel versehen) mitteilte. Für die Formulirung und Expedition in forma bullae oder brevium hatte der Klient hierauf selber zu sorgen. — Die Kompetenzverteilung war, wie Octavianus Vestrius in seiner damals geschriebenen Introductio in Romanae Aulae actionem (Ausg. cum not. Gravatii, Venedig 1564) sie schildert, folgende: alles Dogmatische und Liturgische, alles das Kirchengut sowie den sog. Frieden der Kirche, wohin namentlich ihr Verhältnis zu den Staten gehört, Betreffende hatte das Konsistorium, nicht minder die Bischofsernennungen und die Verleihung gewisser Pfründen (beneficia consistorialia). Die potestas ligandi et solvendi, samt allen Indulgenzen, verwaltete die Pönitenziarie, und außerdem gewisse Dispensen von menschlichen Gesetzen, z. B. Ehehindernissen, besonderen Ordensregeln, Simonie u. dgl. m. Die Signatura gratiae vermittelte diejenigen Gratien, die der Papst, neben dem Kardinal-Pönitenziar, noch selbst zu erteilen beliebte, samt allen nicht-konsistorialen Benefizienverleihungen, soweit dieselben nicht, was damals nur bei den unbedeutenderen Benefizien der Fall war, bereits an die Datarie gekommen waren. Die Sekretarie der Breven hatte schwankende Kompetenz. Rota und Signatur der Justiz waren reine Justizbehörden: jene ein Appellationsgericht für die ganze christliche Welt, diese das eigentliche geistliche Gericht des Primates für das forum ecclesiasticum personale und reale, welches bloß dadurch sich beschränkt fand, daſs der Papst wegen der besonderen Rechte mancher Nationalkirchen, z. B. der Deutschen, in gewissen Fällen verpflichtet war, statt Sachen vor diesem Gerichte entscheiden zu lassen, vielmehr judices in partibus zu geben.

Von diesen Behörden hat die Signatura gratiae zu existiren aufgehört und ihre Geschäfte teils an die Datarie, teils an die Sekretarie der Breven und den Kardinal-Statssekretär abgegeben. Die Rota aber und die Signatura justitiae blieben, wegen Mangels an Geschäftszufluſs von außen, nicht mehr primatiale Behörden, sondern behielten bloß noch territoriale Bedeutung. Noch eine Darstellung der Rota von 1854 aber — Del tribunale della Sagra Rota Romana, memorie storiche colle rispettive bolle de' Pontefici ridotte in compendia col

Metodo del Guerra e volgarizzate, di Ginseppe Bondini segreto di Rota gia di Monsig. T. Mertel ora Ministro dell' Interno, Bibliotecario di S. E. il duca Torlonia, ec. Roma, coi tipi de' fratelli Pallotta — spricht ihre universale Kompetenz, ganz wie sie oben bezeichnet worden ist, aus, und erklärt die gegenwärtigen Hindernisse in deren Ausübung nur für faktische und vorübergehende. Für Italien sei die Rota auch ein Gericht erster Instanz mit beschränkter Kompetenz (sie steht unter der Signatura justitiae), für die Länder jenseits der Alpen hingegen ein Appellationsgericht dritter und höchster Instanz, an welches zwar nur solche Sachen, in denen schon zwei nicht konforme Erkenntnisse ergangen seien, gelangen können; doch gelangen viele Sachen one diese Bedingung an dasselbe. Das Gericht bestand seit Papst Sixtus IV. aus zwölf Mitgliedern (Auditoren), von denen drei Römer waren, einer aus Bologna, einer aus Ferrara, einer abwechselnd aus Toskana oder Perugia, ein Venetianer, ein Mailänder, ein Deutscher, ein Franzose und zwei Spanier. Den „Deutschen" präsentirte der Kaiser von Österreich aus seinen italienischen Staten, und so waren auch die übrigen statutarischen Verschiedenheiten der Nationalität nicht alle wirklich beachtet. Den Vorsitz fürte der älteste Auditor, unter dem Namen des Dekans. In der offiziösen Gerarchia catholica, per l'anno 1878 (Roma, Monaldi) sind Rota und Signatur der Justiz zwar nicht als Behörden, aber es sind die Mitglieder angegeben, welche sie ausmachen (componenti la S. Rota u. la Segnatura papale di ginstizia), womit beiderlei Behörden als nach Annahme der Kurie fortbestehend genügend gekennzeichnet werden.

Als eigentlich und aktiv kirchliche Kurialbehörden, abgesehen von der Kammer, die als überwiegend statliche Verwaltungsstelle nicht dazu gerechnet werden kann, sind also von den vortridentnischen noch übrig das Kardinalskollegium, die Pönitenziarie, die Datarie, Sekretarie der Breven und Kanzlei. Über die Zusammensetzung des Kardinalskollegiums und die Konsistorien, welche von den zu Rom residirenden Kardinälen gehalten werden, ist oben die Rede gewesen. Die Pönitenziarie besteht nach der Gerarchia von 1878, unter dem Kardinal-Pönitenziar, aus einem Regens, aus zwei Sekretären nebst ebensoviel Substituten und vier Skriptoren, von denen einer zugleich Archivist, ein anderer Kassirer ist. Sodann einem Korrektor oder Revisor, einem Datar, einem Sigillator, einem Theologen und einem Kanonisten. Die Datarie ist, unter dem Präsidium des Kardinal-Prodatars, zusammengesetzt aus dem Subdatar, dem Präfekten del Concessum und dem Officialis per obitum als Oberbeamten, einem Praefectus componendarum für Berechnung der Taxen, einigen Revisoren und zalreichem anderen Unterpersonal. Die Kanzlei besteht aus dem Kardinal-Vizekanzler, der zugleich Summista ist und als solcher einen Substituten hat, jedoch überhaupt nur bei gewissen Feierlichkeiten fungirt, als Präsidenten; dem Cancellariae Regens, d. h. dem aktiven Vorgesetzten der Behörde, dem Untersummisten, der als solcher einen Koadjutor besitzt; ferner einem Kollegium von Abbreviatoren, von denen einer Dekan ist, nebst einem Sekretär und einer Anzal Substituten; endlich einem depositario generale del piombo, einem piombatore, einem Sekretär und einem depositario generale dei Vacabili. Die Sekretarie der Breven besteht aus dem Kardinal-Sekretarius brevium, einem Substituten desselben, einem Archivisten, Kassirer und Berechner und dem nötigen Schreiberpersonal. Seit Anfang dieses Jarhunderts ist sie oft mit dem Statssekretariate des Auswärtigen verbunden gewesen. Der Kardinal-Statssekretär hat ein Bureau, das aus Minutanten, d. i. Konzipienten und Schreibern sowie zwei Archivisten, besteht. Abgezweigt sind besondere, änlich komponirte Sekretariate, de' Memoriali, de' Brevi ac Principi, delle lettere latine und dell' uditore; letztere drei nur unter Prälaten, nicht unter Kardinälen stehend, alle vier mit geringerem Personal.

Diese bis auf die Sekretariate, wie dieselben jetzt beschaffen sind, schon vortridentinische Behörden, und zwar in gleicher oder fast gleicher Verfassung, sind nun aber seit dem 16. Jarhundert dadurch in ihrer Stellung alterirt worden, dass seit etwa der Mitte desselben die Päpste neben ihnen ständige Kardinalskommissionen für bestimmte Geschäfskreise einzurichten anfingen, sogenannte Kon-

gregationen, an die man sich ebensowol wie an die alte für dergleichen Geschäfte nach wie vor gleichfalls kompetente Behörde wenden konnte, und an die man sich tatsächlich häufiger, als an die alte Stelle wendete und wendet. Diese Kongregationen expediren sämtlich nicht durch die Kanzlei, sondern jede Kongregation durch ihre eigenen Beamten. Die Verfassung jeder einzelnen beruhet auf den besonderen Bestimmungen, die bei ihrer Errichtung oder Fortbildung darüber getroffen worden sind. Indes ist allen gemeinsam, daſs neben den eigentlichen Mitgliedern, den Kardinälen, von denen sich außer dem Vorsitzenden (Präfekten) nur die zu Rom anwesenden, und auch die nicht alle, des Geschäftsbetriebes annehmen, sie eine Anzal sachkundiger Hilfsarbeiter haben, welche in den Sitzungen referiren und one Votum die eigentliche Arbeit tun. Jede Kongregation hat einen Sekretär, welcher gewönlich Prälat ist (nur der der Inquisition ist Kardinal, denn der Papst selbst ist hier Präfekt) und der die Geschäfte tatsächlich leitet. Die Hilfsarbeiter heißen, je nach der Art der ihnen übertragenen Arbeit, Konsultoren, was der gewönliche Name ist, dann Qualifikatoren, Relatoren u. s. w. Subalternpersonal tritt bei jeder Kongregation hinzu.

Die älteste wurde 1542 auf Anlaſs der deutschen Reformation gestiftet zur Verfolgung jeder Art Häresie: die S. Congr. Romanae et universalis Inquisitionis oder Sancti Officii, im gemeinen Leben Sant' Ufficio. Sie ist später ergänzt worden durch die von Papst Paul V. hinzugefügte stark besetzte S. Congr. Indicis libror. prohibitorum für Überwachung der Litteratur (s. den Art. Büchercensur, Bd. II, S. 772). Die zweite Kongregationsstiftung geschah bei Gelegenheit der Publikation der Tridentiner Konzilsschlüsse, 1564, indem der Papst zunächst für diese und für die Überwachung der Ausfürung eine solche Kommission von Kardinälen ernannte und derselben aufgab, ihm vorzutragen, was sich dabei als zweifelhaft erweisen möchte. Von Sixtus V. erhielt diese S. Congr. Cardinalium Concilii Tridentini Interpretum, auch Congregatio Concilii und im gemeinen Leben schlechthin Conciglio genannt, 1587 (c. Immensa Aeterni Dei vom 22. Jan.), das Recht, dergleichen Zweifel, wenn sie nicht dogmatischer Natur seien, selbst zu entscheiden, wurde so tatsächlich für fast alle Angelegenheiten kompetent, in denen auf eine Anordnung des Tridentinums Bezug genommen wird, und ihre Richtersprüche (resolutiones), wie ihre authentischen Kontroversenentscheidungen (declarationes) besitzen großes Ansehen. Eine Sammlung derselben (thesaurus resolut.) ist seit 1718 in mehr als hundert Quartanten erschienen; U. A. Rom 1843 ff. Auszüge daraus in der Richter-Schulteschen Ausgabe des Tridentinums. Auch die Inquisition hatte Papst Sixtus V. in der angefürten Konstitution reorganisirt. Zugleich errichtete er drei neue Kardinalskongregationen: die S. Congr. super negotiis Episcoporum et Regularium, im gemeinen Leben Vescovi e Regolari genannt, für Überwachung und Leitung der Bischöfe und der geistlichen Orden an sich und in ihrem gegenseitigen Verhältnisse (Collectanea in usum Secretariae S. Congr. Episcoporum et Regularium, Rom. 1836), die S. Congr. Rituum für Beaufsichtigung und Hebung des Kultus, für Kanonisationen u. dgl. (Decreta authentica S. Congr. Rituum ex actis etc. ed. Cardellini, Romae 1824 und Eberle Manuale decretor. etc., Ratisb. 1851) und die S. Congr. consistorialis für Vorbereitung des dem allgemeinen Kardinalskollegium in seinen Konsistorien noch zuständigen Geschäftsbetriebes. Im gemeinen Leben heißt jene Riti, diese Consistoriale. Regelmäßige, sog. „ordentliche“, Konsistorien wurden ehedem zweimal, dann einmal wöchentlich gehalten; indem von ihren Geschäften immer mehr auf die Konsistoriale und auf die anderen Kongregationen überging, haben die ordentlichen Konsistorien, die um 1680 noch monatlich einmal vorzukommen pflegten, allmählich so gut wie völlig aufgehört, und jetzt kommt das Kardinalskollegium fast nur noch in „außerordentlichen“ Konsistorien und nur dazu zusammen, um materiell bereits beschlossene Angelegenheiten formell zu genehmigen und der Publikation des Resultates anzuwonen.

Im 17. Jarhundert kamen hinzu: 1622 die Kongregation De Propaganda Fide für Centralisirung des Missionsbetriebes sowol Nichtchristen, wie Protestanten und Griechen gegenüber und zu Leitung des Kirchenregimentes im Missions-

gebiet aus diesem Gesichtspunkte (Bullarium Congreg. de Propaganda F., 5 Bde., Rom 1839 ff., s. den Art. „Propaganda“), ferner 1626 die S. Congr. Immunitatis ecclesiasticae für Warung kirchlicher Privilegien gegenüber dem State (Ricci Synops. decret. et resolut. S. Congr. Immunitatis. Taur. 1719), von deren Geschäftskreis späterhin (1815 ff.) ein Teil auf die S. Congr. super negotiis ecclesiasticis extraordinariis (degli affari ecclesiastici straordinarii) übergegangen ist. Für das Indulgenz- und Reliquienwesen entstand 1669 die S. Congr. Indulgentiarum et Sacrarum Reliquiarum (Prinzivatti Resolut. s. decreta . . . S. Congr. indulgentiis sacrisque reliquiis praepositae, Rom. 1862). — Andere Kongregationen, immer von gleicher Einrichtung, sind für andere Geschäfte, oft nur vorübergehend, deputirt worden: die oben angefürte Gerarchia cattolica für 1878 fürt als jetzt bestehende Kongregationen außer den bisher genannten noch auf: die der Visita apostolica, eine Spezialkongregation per i Concilii provinciali, die der Residenza dei Vescovi, Sopra lo stato dei Regolari, Cerimoniale, Disciplina regolare, Esame dei Vescovi, Fabbrica di S. Pietro, Lauretana, Studii; sämtlich in ihren Aufgaben und den demgemäßen allgemeinen Grenzen ihrer Kompetenz schon aus ihren Namen erkennbar; zum teil bloße Abzweigungen der hervorgehobenen Hauptkongregationen.

Ihr Verhältnis zu den älteren Behörden ist in Betreff der Konsistorialkongregation bereits berürt. Wenn, um noch ein zweites Beispiel näher auszufüren, die Congregatio Concilii kompetent ist, so oft es die Ausfürung irgend eines Beschlusses des Tridentinums gilt, sei derselbe an sich, in seiner Bedeutung, sei es bloß in seiner Anwendung auf einen vorliegenden Einzelfall bestritten, so geht dies so weit, dass z. B., weil Bedingungen und Form der Eheschließung im Tridentinum geordnet werden, vor jene Behörde jede Prüfung der Nullität vermeintlicher Ehen gezogen werden kann, und ebenso weil das Tridentinum bestimmt, was zur Ordination wesentlich ist, jede Prüfung der Nullität von Ordinationen u. s. w. Bedenkt man nun, wie vielfach die Schlüsse von Trient in das Leben der Kirche eingreifen, so wird man erkennen, wie gleichfalls eingreifend in die Kompetenzkreise aller älteren Kurialbehörden die Kompetenz jener Kongregation sein muss. Nicht anders ist es mit der Kongregation Vescovi e Regolari, denn sie kann zuletzt so ziemlich alles und jedes bearbeiten, was sich auf Bischöfe und Orden bezieht. Änliches wäre, wenn auch nicht allenthalben in gleichem Grade, von anderen Kongregationen gleichfalls zu sagen. In höherem Grade aber noch gilt es vom Kardinalstatssekretär, der durch seinen fortwärenden persönlichen Verkehr mit dem Papste Gelegenheit hat und vorkommenden Falles auch nimmt, in der Kompetenz mit den verschiedensten Stellen zu konkurriren.

Da nun, wie schon gesagt, die älteren, vortridentinischen Behörden der Kurie in ihrem normalen Geschäftskreise nach wie vor rechtlich nicht beschränkt sind, auch die Kompetenzgrenzen der neueren Behörden einander so vielfach durchschneiden, so entsteht zu Rom eine große Zal elektiv konkurrirender Jurisdiktionen, und ein alter, kurialer Praktiker war daher geneigt, die Existenz einer geordneten Geschäftsverteilung unter den Kurialbehörden überhaupt zu leugnen, und es nur als Sitte anzuerkennen, dass man für bestimmte Geschäfte bestimmte Behörden angehe. Wiewol dies nur annähernd richtig, da jene Sitte keineswegs one rechtliche, bisweilen höchst positive Grundlage ist. Genaueres hierüber findet sich in meinem Aufsatze: die römische Kurie, ihre Behörden und ihr Geschäftsgang, in Jacobson und Richters Zeitschrift für Recht und Politik der Kirche (1847), S. 54 ff., 195 ff. und in Bangen, Die römische Kurie, ihre gegenwärtige Zusammensetzung und ihr Geschäftsgang, Münster 1854; ersteres ein Reisebericht von 1845, letzteres in Rom selbst gearbeitet, umfänglicher und eingehender, aber one Überblick. Hier genüge, neben der vorhin berürten Bemerkung über die Propaganda, hervorzuheben, dass im Geschäfsbetriebe der Kurie Italien sich von den übrigen katholischen Ländern insofern noch immer unterscheidet, als für dies Land der päpstliche Anspruch auf ständige Jurisdiktionskonkurrenz mit den Bischöfen am meisten durchgefürt ist. Der Kreis desfallsiger Geschäfte wird von den beiden Kongregationen Conciglio und Vescovi et Regolari, nebst ihren Anhängen, den Kongregationen della Re-

sidenza und Disciplina regolare besorgt. Für die übrigen „katholischen“, d. i. nicht durch den Gesichtspunkt der Mission wesentlich betroffenen Gebiete, sind die laufenden Primatialgeschäfte des heiligen Stules im allgemeinen Bischofskreationen, Pfründenverleihungen oder Bestätigungen und gewisse Dispensen und Absolutionen. Für erstere ist die Kongregazione Consistoriale nebst ihrem Anhange, der Kongregation dell' Esame, für die Pfründenvergabungen die Datarie, für die Dispensen und Absolution diese und die Pönitenziarie hauptsächlich tätig, für Expedition aber alles dessen, was aus der Konsistoriale und Datarie kommt, die Cancellarie. Für die Expedition endlich und größtenteils auch Extradirung der Breven die Secretaria Brevium, wiewol auch die Kanzlei jetzt Breven expediren kann. Die Pönitenziarie und sämtliche übrige Kongregationen haben ihre Expedition, gewönlich in Form eines beglaubigten Auszuges aus dem Sitzungsprotokoll, der Dekret heißt; in Nebendingen aber sehr verschieden.

In den meisten laufenden Geschäften können die Behörden selbständig entscheiden, wobei sie sich nach ihren desfallsigen Vollmachten (Fakultäten) und nach der Praxis richten: nur die wichtigsten Angelegenheiten kommen persönlich an den Papst. Zu diesem Zwecke haben die Vorgesetzten — Präfekten und Sekretäre — der Hauptbehörden meistens wöchentlich zweimal Vortrag bei ihm (udienze regolari); so die der Propaganda, der Kongregation del Conciglio, Vescovi e Regolari, der Datar, Subdatar, Pönitenziar, der Sekretär der Breven &c. Der Sekretär der Propaganda hat jeden Sonntag Abend seine besondere Audienz; der Kardinal-Statssekretär (des Auswärtigen), der auch im päpstlichen Palaste wont, hat jederzeit Zutritt. Er und der Sekretär der Breven müssen in den regulären Audienzen erscheinen, die übrigen kommen nur, so oft sie etwas vorzutragen haben, und die Kardinalpräfekten der Kongregationen dürfen sich dabei noch durch ihre Sekretäre vertreten lassen.

Bei allen römischen Kurialgeschäften aber wird vorausgesetzt, dass, wer irgend etwas an einer Behörde sucht, sich bei derselben persönlich einfinde. Kein Bescheid wird durch Boten oder änliche Mittel zugefertigt, sondern er muss abgefordert werden. Dies persönliche Einholen eines Beschlusses fürt von selbst auf dessen persönliche Förderung. Die Expedition bewilligter Gesuche an Datarie und Kanzlei und ehemals an deren verschiedene sportelberechtigte Abteilungen konnten die Bittsteller und Parteien selbst übernehmen und durch mancherlei beschleunigende Mittel betreiben. Ja nicht allein bei den ausfertigenden, sondern schon bei den bearbeitenden Behörden machte ihre Einwirkung sich geltend und ist noch heute in einer Form und Ausdehnung zu Rom Sitte, die zu den größten Missbräuchen fürt. Benutzung von persönlichen Verbindungen, von Zeit und Umständen ist es, was den geschäftskundigen Römer auszeichnet. Schon die häufige Konkurrenz verschiedener Behörden unter sich und noch mit außerordentlichen Geschäftswegen leitet darauf hin, sich den Weg, den man seinerseits einschlagen will, nach Nebenrücksichten zu wälen: Schnelle, Wolfeilheit, Gunst (amicitia) sind dabei die entscheidenden Gründe.

Demgemäß ist, um an der Kurie etwas zu erreichen, vor allem Personalkenntnis dienlich: und daraus, nächst der erwänten Forderung persönlicher Entgegennahme des Bescheides von seiten der Bittsteller und Parteien, hat sich von früh her das Institut der Prokuratoren entwickelt, deren bei vielen Behörden Alleinberechtigte waren, und zwar in Kollegien zusammengeschlossen und selbst zu sog. Partezipanten ausgebildet; heutzutage sind für die kirchlichen Geschäfte des Primates unter ihnen bloß noch die Agenten und Spedizioneri wichtig. — Seinen Agenten am römischen Hofe hatte von Alters her jedes Bistum: eine Art geistlichen Gesandten, der dies Amt gewönlich für mehrere Kommittenten zugleich versah. Ein solcher war ein Kurialbeamter und besorgte die Geschäfte sowol des bischöflichen Stules selbst, als auch die, welche in Sachen von Privatleuten durch den Bischof nach Rom gelangten, z. B. Dispensationsgesuche. Er verwandte sich und verhandelte. Die Abfassung des Memorials aber, das jede Bitte einfüren muss, das persönliche Betreiben der Ausfertigungen in den Kanzleien, die Auszahlung der Gebüren an die verschiedenen Berechtigten, kurz alle

Subalterngeschäfte zu besorgen, war er zu vornehm und überließ das einem Spedizionere, dessen Amt in Besorgung gerade solcher Geschäfte bestand. Die plötzliche Geschäftsverminderung jedoch seit 1808, die Einrichtung moderner Gesandtschaften zu Rom und die Notwendigkeit, in welche so viele Bischöfe zeitweilig gesetzt wurden, durch Vermittlung derselben mit dem heiligen Stul zu verkehren — wodurch denn die Gesandtschaft ganz an Stelle des Agenten trat —, endlich die Verarmung Roms haben den Unterschied zwischen Spedition und Agentschaft verwischt. Der allgemein gebräuchliche Name dieser beiderlei Tätigkeit vereinigenden Prokuratoren ist gegenwärtig sollecitatore di lettere pontificie, deren sich denn auch die jetzt wider direkt mit dem heiligen Stule korrespondirenden Bischöfe bedienen. — Es ist eine eigentümliche Mittelstellung, in welcher diese Kurialen sich befinden: denn gerade die schwächeren Seiten des Organismus auszubeuten, von welchem sie selber ein Teil sind, die Nebenwege aufzuweisen, hinsichtlich einer im Grunde mißbräuchlichen Benutzung von Personalkenntnis denen auszuhelfen, die etwas suchen, und dadurch möglichst schnell, günstig und wolfeil die erbetene Ausfertigung zu liefern, ist ihre Bestimmung und Ehre.

Welche Dinge einem Agenten an laufenden Geschäften regelmäßig durch die Hand gehen, erhellt aus den folgenden fünf Rubriken der Geschäftstabelle einer deutschen Gesandtschaft aus der Zeit, wo sie noch die Agentur hatte: 1) Matrimonialia, 2) Indulgenzen, 3) Sacerdotalia, d. h. dispensae aetatis et natalium samt Säkularisationen, 4) Capitularia, d. h. Provisionen reservirter Pfründen und Bestätigungen der nach Patronatrecht vergebenen; 5) Episcopalia, d. h. Konfirmationen und Fakultäten, samt den Statusrelationen und sonstigen Berichten. Durch Appellationen nach Rom erweitert sich dieser Kreis. — In allen solchen Fällen werden von den Bischöfen lateinische Bittschriften an den Papst gerichtet, unter Beilage der etwa erforderlichen Zeugnisse, zu deren glaubwürdiger Aufzeichnung es in allen Teilen der römisch-katholischen Kirche sog. apostolische Notarien gibt. Diese Bittschrift wird vom Spedizionere in sehr einfacher Form — mit der Anrede beatissime pater — mundirt und einer kompetenten Behörde direkt vorgelegt, von der sie alsdann entweder nach geschehenem Vortrage beim Papste, oder auch one denselben entschieden und die Bewilligung mit kurzen Worten Ex secretaria Congregationis etc. unter die Supplik geschrieben wird, worauf der Spedizionere, der auch die Kosten auslegt, gegen deren Zalung erst die Bescheide verabfolgt werden, die formelle Ausfertigung der Bulle oder des Breves betreibt und das fertige Dokument seinem Kommittenten ausliefert. Abschlägige Antworten werden schriftlich nicht erteilt, sondern die Bittschrift bloß unbeantwortet zurückgelegt, was der Spedizionere, nachdem er es bei persönlicher Nachfrage erfaren hat, den Interessenten meldet. Dieser unmittelbar kirchliche Geschäftsverkehr, wie auch der bei den päpstlichen Gerichten, wird lateinisch gefürt. Sonst schreiben die höheren römischen Behörden, auch der Kardinalstatssekretär italienisch.

Nähere Nachweisungen über Einzelnes s. in meinem angefürten Aufsatze, sowie bei Bangen a. a. O. Der Traktat von Bonix, De curia Romana etc., Par. 1859 ist mit Vorsicht zu gebrauchen. Eine ungleich gründlichere Arbeit ist die von G. Phillips im 6. Bande seines Kirchenrechtes (1864). Die beste neuere Darstellung aber, auch in Betreff der reichlich nachgewiesenen Litteratur, findet sich bei Hinschius, System des kathol. Kirchenrechtes für Deutschland, Thl. 1, S. 309—498. In einigen Einzelpunkten läßt sie sich ergänzen aus den Anmerkungen zu Verings System des Kirchenrechtes (1876) § 104 ff. — An Stelle des ehemaligen päpstlichen Statskalenders, den Notizie per l'anno etc., nach der Druckerei, in welcher er erschien, gewönlich Cracas genannt, ist in neuerer Zeit die im obigen schon benutzte, järlich erscheinende Schrift getreten: La gerarchia cattolica e la famiglia pontificia per l'anno . . . . Con appendice di altre notizie riguardante la S. Sede, Roma, Tipografia dei fratelli Monaldi.

(F. H. Jacobson †) Mejer.

Kusch (כּוּשׁ) ist ein Länder- und Völkername, den die griechische Bibel durchweg — mit alleiniger Ausnahme von 1 Mos. 10, 6. 8 — durch *Αἰθιοπία*, *Αἰθίοπες* widergibt, wofür dann Luther nicht unpassend das eben so allgemeine „Mohrenland, Mohren“ setzte, wobei man nur nicht an „Neger“ denken darf, welche der Bibel noch unbekannt sind, wie denn auch die Ägypter zwischen Kesch (= Kusch) und Nahasi, den westlich wonenden Negern, unterschieden. In der Bibel wird der Name Kusch in einem weitern geographischen, engern ethnographischen, und engsten historischen Sinne gebraucht.

Im weitesten Sinne nämlich bezeichnet Kusch die dunkelfarbigen Südländer überhaupt, in Afrika sowol als in Asien. In dieser Ausdehnung, wo das Wort im Grunde ein geographischer Begriff ist, wird es vor allem gebraucht in der Völkertafel 1 Mos. 10, 6 ff. Dort wird Kusch aufgefürt als der erste Son Hams, d. h. nach der ganzen Anlage der Stelle als das südlichste, in Betracht kommende Land, und als seine Nachkommen oder Unterabteilungen und Zweige erscheinen Seba, Havila, Sabta, Ra'ma mit Scheba und Dedan, Sabteka, und — aus anderer Quelle — wird auch Nimrod (s. d. Art.), ein Son Kusch's, genannt. Nun gehört von allen diesen Namen, respektive Ländern oder Stämmen, nur Seba ganz nach Afrika (s. unten), Havila bloß zum teil, wogegen es nach der Paradiessage 1 Mos. 2, 11 und nach der Völkertafel selbst 10, 29 nach Asien gehört, s. R.-E. IV, 36; alle anderen weisen eher nach Süd-Arabien und bis zum persischen Golf, s. R.-E. I, 593 f. Mehrere derselben werden denn auch in anderen Stellen zu Sem gerechnet, entweder durch Joktan (so Scheba und Havila 1 Mos. 10, 28 f., vgl. 1 Sam. 15, 7), oder durch Abraham und Ketura (Scheba und Dedan 1 Mos. 25, 1—3), wol weil sie sich mit Semiten gemischt hatten. Auch die Bezeichnung der Frau Mose's als „Kuschitin“ 4 Mos. 12 1 mag so zu verstehen sein, da sie sonst als Midianitin erscheint (die allerdings etwas zweifelhafte Identität der Personen vorausgesetzt). Übrigens findet sich auch bei den Griechen ein änlicher Sprachgebrauch, wie z. B. Herod. 7, 70 *) östliche (asiatische) Äthiopen mit schlichtem und libysche mit krausem Har unterscheidet, und später auch die dunkelfarbigen Inder „Äthiopen“ genannt wurden.

Im engeren Sinne gebraucht dann das Alte Testament, und zwar in den bei weitem zalreichsten Stellen, Kusch als Bezeichnung desjenigen Teiles von Afrika, der südlich von Ägypten liegt, der Bewoner zunächst des Nillandes südlich von Ägypten (nach Ezech. 29, 10 ist Syene die Südgrenze von Ägypten und zugleich die Nordgrenze von Kusch, womit auch Strab. 17, 1. 3, S. 787 stimmt), und der zwischen dem Nil und dem roten Meere liegenden Länder, also ungefär des heutigen Nubiens mit Teilen von Sennaar und Habesch. In diesem Sinne kann die Rede sein von „Arabern, welche neben den Kuschiten wonen“ (2 Chron. 21, 16), und mag jenes kuschitische Havila (1 Mos. 10, 7) am sinus Avalites auf der westlichen Seite des arabischen Golfes und zwar am Ende desselben gelegen haben, wohin Ptolem. 4, 7, 27 die Avalitae setzt. Ebenso tief nach Süden versetzt Herod. 3, 20 ff. die *Αἰθίοπες μακρόβιοι*, die Kambyses nicht zu erreichen vermochte (Esth. 1, 1. 8, 9 erscheint Kusch neben Indien als an der Grenze des Perser-Reiches liegend). Warscheinlich waren auch die 2 Chron. 12, 3 neben Libyern und Kuschiten (im engsten Sinne) genannten Sukkijim ein kuschitischer Stamm: wenigstens erklären sie LXX und Vulg. durch „Troglodyten“, welche in dem Gebirge am westlichen Ufer des roten Meeres wonten, Strab. 17, 1. 53, S. 819. Ob von der bei Plin. h. nat. 6, 34, § 172 genannten Troglodytenstadt Suche eine Spur im Namen des heutigen Suakin sich erhalten habe, muss dahingestellt bleiben.

Den bei weitem wichtigsten Teil des afrikanischen Kusch bildete Seba (סְבָא), d. h. das große Reich Nubien und Meroë, welches nur Ps. 72, 10 (neben dem arabischen Scheba) und Jes. 43, 3; 45, 14 (neben Kusch) noch Seba genannt,

---

*) Änlich sind schon bei Hom. Od. I, 24 sq; Il. I, 423 die „frommen“ Äthiopen in östliche und westliche geteilt.

gewönlich aber mit dem Namen Kusch im engsten historischen Sinne bezeichnet wird. Dieser Stat, bei den Alten wie dessen Hauptstadt meist *Μερόη* genannt (Diod. 1, 33; Jos. arch. 2, 10. 2; — auf den assyrischen Inschriften liest man den Namen Miluḫḫi als gleichbedeutend mit Kuś) — aber nicht nach der so geheißenen Mutter oder Schwester des Kambyses so benannt, sondern mit einem einheimischen Namen, der nach Lepsius „Weißenfels" bedeutet —, umfaßte das Gebiet zwischen dem Nil im Westen, dem Astaboras oder heutigem Atbara (Tacazze) im Osten und dem Astapus, dem heutigen Bahr-el-azrak oder blauen Nil, im Süden (Diod. 1, 37; Strab. 17, 2. 2, S. 821 f.). Dergestalt von Strömen bespült und fast rings umgeben (Jes. 18, 1. 3; Zef. 3, 10), wird das Land öfter eine „Insel" genannt. Diese Lage begünstigte einen lebhaften Handel, namentlich mit Ägypten (Jes. 18, 2) und Arabien; das Land, fast nur an den Ufern seiner Ströme kulturfähig, sonst aber von Nomaden durchzogen, fürte namentlich Ebenholz, Elfenbein, Weihrauch, Gold und Edelsteine, Straußenfedern, Affen und Sklaven aus (Hiob. 28, 19; Diod. 1, 33; Herod. 3, 97, 114, vgl. Ezech. 27, 15. 22). Meroë, die Hauptstadt, lag früher (nach Herod. 2, 29) nördlich, später (vgl. Strab. 17, 1. 2, S. 786) südlich vom Zusammenfluß des Nil und des Atbara, nördlich vom heutigen Schendi, wie noch vorhandene Ruinen mit zwei Pyramidengruppen zeigen. Nubien und Meroë bildeten das mehrfach in die Geschichte eingreifende Reich Kusch.

Hatten in früheren Zeiten die Ägypter ihre Herrschaft über einen großen Teil von Nubien ausgedehnt, wie noch vorhandene Denkmale und Inschriften beweisen, so machten sich dagegen später die von Ägypten her kultivirten Äthiopen allmählich unabhängig. Zwar werden noch im Heere des Schischak oder Sesonchis Kuschiten erwänt (2 Chron. 13, 3) und sein Nachfolger Zerach wird sogar selber ein „Kuschite" genannt (ibid. 16, 8 sq.), was freilich auch bloß soviel als „Afrikaner" bedeuten könnte und nicht gepreßt werden darf. Kuschiten erscheinen aber widerholt im Solde Ägyptens, Jer. 46, 9; Ezech. 30, 4 f. 9 (38, 5 als Kampfgenossen Gogs aus dem äußersten Süden). Sehr mächtig blühte der äthiopische Stat im 8. Jarhundert vor Chr.; seine damalige Hauptstadt Napata (Nep der Inschriften) lag in der Nähe des heutigen Meraui am Nil beim Berge Barkal. Diese Kuschiten eroberten sogar Ägypten, das sie von Theben aus etwa 50 Jare lang beherrschten; sie bilden dort die 25. (äthiopische) Dynastie circa 730—685 a. Chr., s. R.-Enc. I, 175 ff.; Herod. 1, 137 ff.; Diod. 1, 65. Widerholt griffen sie auch in die israelitische Geschichte ein. Schon Hosea, der letzte König in Samaria, suchte mit ihnen ein Bündnis gegen die Assyrer zu schließen, 2 Kön. 17, 4, und die Kuschiten selber suchten um ein solches in Jerusalem nach (Jes. 18, vgl. 20, 3. 5; 30, 1 ff. — daher die Hoffnungen auf einstige Bekehrung derselben zu Jahve, wie sie noch Ps. 68, 32; 87, 4 auftauchen). Die Nachricht vom Heranrücken des äthiopisch-ägyptischen Königs Tirhaka beschleunigte die Katastrophe Sanheribs 2 Kön. 19, 9; Tirhaka wird überhaupt als ein gewaltiger Eroberer geschildert, und von ihm an finden sich einheimische äthiopische Denkmale. Zuletzt machte sich freilich Ägypten wider unabhängig; mit Psammetich kam eine einheimische (saïtische) Dynastie auf; unter ihm, der mit Hilfe jonischer und karischer Söldner die Herrschaft erlangt hatte und deshalb die Fremden begünstigte, wanderte ein großer Teil der ägyptischen Kriegerkaste nach Äthiopien aus, Herod. 2, 29—31. Der Stat von Meroë bestand aber fort bis in die christliche Zeit, der König desselben war zugleich erster Priester des Ammon, s. die Artikel „Kandace" Bd. VII, S. 411 und „abessinische Kirche" Band I, 69 ff. Die Äthiopier waren im Altertum berühmt durch Körpergröße, Schönheit, Kraft und Kriegstüchtigkeit, Jes. 18, 2; 45, 14; Herod. 3, 20; Diod. 3, 2, 3. Ein Kuschite Ebed-Melech wird als Eunuch am Hofe Zedekias genannt Jer. 38, 7 f.; 59, 16 f. Sie waren, wovon auch die alten Denkmale zeugen, rot oder braun, zum teil sehr dunkel (vgl. Jer. 13, 23), aber nach Körperbildung und Sprache wie die ihnen nahe verwandten Ägypter, ein kaukasisches Volk, deren Überreste noch in der Bega oder heutigen Bischari gefunden werden, s. Lepsius, Briefe, S. 220. 266, und R.-Enc. I, 175, und weiter Knobel, Völkertafel, S. 247 ff.; Dillmann in Schenkel's Bibellex., I, 285 ff.; Schra-

der in Riehms Handwörterb. I, 33 ff.; B. Stade, De Isajae vaticiniis aethiopicis, Lips. 1873, pag. 5 sqq. **Rüetschi.**

Kuss, s. Friedenskuss Bd. IV, S. 687.

Kuss bei den Hebräern, s. Gruß bei den Hebräern Bd. V, S. 450.

Kyrie eleison. Die Bitte zum Herrn um Erbarmung in Ps. 51 *ἐλέησόν με, ὁ θεὸς*, Ps. 123, 3 *ἐλέησον ἡμᾶς κύριε* (LXX) und an andern Orten des Alten Testaments, welche im Neuen Testament z. B. Matth. 9, 27; 15, 22; 20, 30; Mark. 10, 47 an Jesus, den Son Davids, gerichtet wird, wurde in der griechischen Kirche von der frühesten Zeit her eine stehende Formel im allgemeinen Kirchengebete. Die Const. apost. verordnen (VIII, 6), daſs nach jeder einzelnen, vom Diakon gesprochenen Bitte der Litanei die Laien, vornehmlich aber die Kinder, mit *κύριε ἐλέησον* respondiren sollen. Zur Zeit des Basilius d. Gr. war es, wie Luther in den formulae missae anfürt, bereits in usu totius populi publico, und so wird dasselbe noch immer in den orientalischen Kirchen vom Chore griechisch gesungen, von den Laien in der Landessprache unzälige Mal widerholt. In der römischen Kirche soll Papst Sylvester I. (314—335) den Gebrauch der griechischen Worte eingefürt haben; zur Zeit des unter Felix IV. zu Vaison im Jare 529 abgehaltenen Konzils war es überall im Abendlande in Brauch. Das Christe eleison wurde hinzugefügt und dem dreifachen Rufe Kyrie — Christe — Kyrie eleison die Beziehung auf die Trinität gegeben. Im Meſsgottesdienste fand es seinen Ort nach dem Introitus, dem kurzen, auf das Sündenbekenntnis folgenden Gebete. Der Geistliche intonirt es und in den Kirchen, wo Musik ist, singt es der Sängerchor mit Orchesterbegleitung fort, womit die musikalische Messe beginnt. Nach der alten römischen Kirchenordnung sang der Chor es so lange fort, bis der Papst das Zeichen zum Aufhören gab, auch in den andern abendländischen Kirchen sollte nur immer eben so oft Christe eleison als Kyrie eleison gesungen werden. Der Papst Sergius verordnete in seinem Testament (910), daſs die Priester der von ihm begabten Kirche täglich für das Heil seiner Seele hundert Kyrie und hundert Christe eleison singen sollten. Bei den Wallfarten pflegte das Volk ebenfalls hundert Kyrie, hundert Christe und wider hundert Kyrie eleison zu singen und nach einer Pause wider zu singen. Für die Messe dagegen wurden von oder bald nach Gregor d. Gr. drei Kyrie, drei Christe und drei Kyrie festgesetzt, damit jede göttliche Person besonders und zwar, um in ihr die Dreieinigkeit zu verehren, dreimal angerufen würde. Nach älterer mystischer Auslegung sollte durch den neunmaligen Hilferuf auf die neun Sünden hingedeutet werden: Erbsünde, läſsliche Sünde, Todsünde; Sünde in Gedanken, Worten und Werken; Schwachheit-, Unwissenheit- und Bosheit-Sünde. (Vergl. Aschbachs Kirchenlexikon.) Luther sagt 1523: „Qui Kyrieleison addiderunt, et ipsi placent", und setzt es als einen „fast guten und aus der Schrift gezogenen Gesang" als zweites Stück nach dem Introitus. In der deutschen Messe von 1526 sagt er: „Zum Anfang singen wir ein geistliches Lied, darauf Kyrie Eleison im selben Ton, dreimal und nicht neunmal". In der Wittenberger K.-O. von 1533 wird übrigens neben dem „rechten Kyrie" zu Zeiten, besonders auf die Feste, „ein anderes neunmal" zugelassen. Brenz in der Hallischen K.-O. von 1526 will das gewonte Kyrie beibehalten und dabei „von der ganzen Kirch gekniet" wissen, „dieweil es ein ernstlich diemutig gebet ist". — Das Wittenberger Kirchengesangbuch vom Jare 1573 und Lossius in seiner Psalmodia 1579 gibt in besonderer Gesangsweise das Kyrie dominicale für die gewönlichen Sonntage, das Kyrie apostolicum für die Aposteltage, und das Kyrie angelicum für die Marientage und das Michaelisfest. Laut der Artikel der Ceremonieen und Kirchenordnung im Herzogtum Preußen 1525 (Richter I, S. 29. 30) wurde dort das Kyrie „in drei Zungen", griechisch, lateinisch und deutsch gesungen, „dieweil es dreimal gesungen wird". In der letzten Hälfte des Mittelalters verwandte man großen Fleiß auf Erweiterungen des Kyrie. Alt, Der christliche Cultus, 2. Aufl., S. 493, fürt aus einem römischen Missale vom Jare 1631 ein solches für hohe Feste bestimm-

tes Kyrie an, in welchem das Bekenntnis von Vater, Son und Geist je dreimal in seine einzelne Prädikate entfaltet ist. Das „Kyrieleis" war seit Jarhunderten in die deutsche Sprache eingebürgert, da dem Volk von Anfang kein anderer Anteil an dem Gesang der Kirche vergönnt war und es sich bis ins 12. Jarhundert auf das Rufen der Worte Kyrie, Christe eleison beschränken musste, wärend die lateinischen Hymnen und Psalmen den Chören der Geistlichen gehörten. Das Kyrieleison musste bei diesem ewigen Widerholen bald in unverständlichen Jubel oder Festschrei ausarten. Daher suchte man schon zu Ende des 9. Jarh.'s diese verworrenen Töne für Volksfeierlichkeiten und hohe Feste mit geistlichen deutschen Worten zu bekleiden und zu beseelen. Von dem Refrain Kyrieleison wurden zunächst die bloß für den religiösen Volksgesang bestimmten, hernach alle deutschen geistlichen Lieder, auch die diesen Refrain nicht hatten, „Leisen" genannt. Also war das einfache Kyrie eleison der Anfang des deutschen Kirchenliedes. Aus ihm entwickelte sich der deutsche geistliche Volks- und aus diesem der deutsche Kirchengesang. Seit der durch die Kreuzzüge auflebenden religiösen Stimmung im 12. Jarhundert wurde bei Kirchweihen, Bittgängen, Heiligen-Tagen, politischen und Naturfesten im Freien vom versammelten Volke das erweiterte Kyrie gesungen in deutscher Zunge: „Christ uns genade, Kyrie eleison, die Heiligen alle helfen uns". Gegen die Mitte des Jarhunderts entstand das „osterlich Matutin" — „Christus ist uferstanden von des Todes Banden des sollen wir alle fro sein, Gott will unser Trost sein Kyrie eleison"; welche Leise noch im 13. Jarhundert selbst in Kirchen vom Volke gesungen und im 15. Jarh. in die lateinische Agende als ein Bestandteil der Liturgie aufgenommen, im 16. Jarhundert endlich durch Luthers Überarbeitung ein schönstes Osterlied auch der evangelischen Christenheit geworden ist. Durch den Minnegesang, durch die weltliche Dichtkunst sind immer mehr religiöse Volkslieder für Wallfarten, Schlachten u. s. w. mit dem Refrain Kyrie eleison hinzugekommen („Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesangs" von E. E. Koch, 2. Aufl., S. 58 ff.). **H. Merz.**

Keltische Kirche, in Britannien und Irland. Quellen und Bearbeitung der Geschichte. Gildas und Beda, wol auch die Confessio und Epistola Patricii sind die ältesten Quellen. Wertvolle historische Notizen bieten die Historia Britonum und die alten Annalen (Annales Cambriae in Monum. Hist. Brit. 1848, Annales Tigernachi in O'Connor's Rerum Hib. Script. 1814 und Chronicles of the Picts and Scots neuestens von Skene herausgeg.), ferner Martyrologien wie das Festilogium des Aengus (9. Jarhundert) sowie die alten Verschiedenes enthaltenden Bücher: Buch von Armagh (Betham Irish Antiqu. Researches 1827), von Dimma (bei O'Connor), von Dees (ed. Stuart 1869) und das Leabhar Breac (1876) und einige Missalien und Antiphonarien, von denen im Verlauf die Rede sein wird. Eine wichtige Fundgrube sind endlich die zalreichen Vitae der Heiligen Patricius, Columba, Kentigern, Brigitta u. s. w., worüber das Nähere in den betreffenden Artikeln nachzusehen ist. Sie stammen meist aus späterer Zeit und sind mit größter Vorsicht zu gebrauchen.

Weniges nur ist es, was die vielen Verheerungen und Zerstörungen in alter Zeit übrig gelassen haben, aber um so üppiger ist auf dem Trümmerfeld die Sage aufgewuchert, nicht bloß die absichtslos dichtende, sondern auch die tendenziöse — zunächst die der römischen Kirche. Alle keltischen Heiligen mussten ihre Weihe, wenn nicht gar ihre Abordnung, in Rom erhalten und im Mittelalter stand die keltische Kirche da als eine von Haus aus römische, die nur durch später eingerissene Missbräuche von Rom abwich. Andererseits hat die evangelische Kirche nicht minder zur Verdunkelung der keltischen Kirchengeschichte beigetragen. Die von Hector Boetius (Boece) zuerst nach eigenem Plan konstruirte „Culdeerkirche" war eine gar zu willkommene Acquisition, um nicht unangetastet und wie mit h. Ehrfurcht bewahrt zu werden. Im Kampf gegen das römische und anglikanische Episkopalsystem wurde die keltische Kirche in dieser Gestalt als eine romfreie, rein

evangel., von den Aposteln oder doch direkt aus dem Morgenland abstammende, der röm. gegenübergestellt. Selbst noch in der neuesten Zeit wurde der Boetische Baustil festgehalten, wenn auch im einzelnen mit anerkennungswerten Verbesserungen (Mac Lauchlan, The Early Scotch Church 1865; Ebrard, Die iroschottische Missionskirche, 1873). Es ist in der Tat merkwürdig, daſs der Vater der keltischen Kirchengeschichte, Erzbischof Ussher (s. d. Art.), dessen Werk Britannicarum Ecclesiarum Antiquitates oder Primordiae (1639 und 1677) von ebenso umfassendem und gründlichem Quellenstudium als kritischem Scharfsinne zeugt, bis in die neuere Zeit keine Nachfolger gefunden hat. Verdienstliche Einzelforschungen traten zwar da und dort zu Tag, aber die ganze Geschichte wurde nicht wie von ihm in Angriff genommen. Erst in den letzten Jarzehnten ist, zunächst auf dem Gebiet der schottischen Kirchengeschichte, der Anfang mit einer warhaft wissenschaftlichen Behandlung gemacht worden. Banbrechend war die Einleitung des Dr. Reeves, jetzt Dean of Armagh, zu seiner Ausgabe von Adamnans Vita Columbae (1857). Ihm folgten andere wie Dr. J. Stuart (Book of Deer 1869) und neuestens W. Skene in seinem umfassenden kritischen Werke Celtic Scotland in 3 Bänden (1876—78), dessen 2. Band die Kirchengeschichte enthält und weitaus die beste Bearbeitung dieser dunklen Geschichte ist. Eine neue Ausgabe der scotischen Geschichtsquellen ist seit 1876 im Werk: The Historians of Scotland.

Viel Verwirrung ist dadurch in die Geschichte gebracht worden, daſs man nicht bloſs Quellen aus verschiedener Zeit und von ungleichem Wert unterschiedslos benutzte, sondern auch die Hauptzweige und die verschiedenen Perioden nicht gehörig schied. Die Anfänge der Kirche müssen besonders behandelt werden, ebenso der britische Zweig für sich, wärend der irisch-scotische und albanisch-scotische, welch letzterer nur ein Ableger des ersteren ist, mehr zusammengehen. Diesen Weg, den der Verfasser schon vor Jaren in seiner Diss. De Ecclesiasticae Britonum Scotorumque Historiae Fontibus 1851 eingeschlagen hat, glaubt er auch bei der gegenwärtigen Darstellung der Geschichte verfolgen zu sollen, um so mehr, da seine dort gewonnenen Resultate über Ursprung und Entwickelung der keltischen Kirchengeschichte durch die neueren Forschungen fast durchaus bestätigt worden sind.

I. Die Geschichte der keltischen Kirche läſst sich in drei Perioden einteilen: 1) die Pflanzung und früheste Gestaltung der Kirche — bis Anfang des 5. Jarhunderts, 2) ihre Ausbreitung und Blüte, 6. bis 8. Jarh., 3) ihr Verfall, 9. bis 12. Jarhundert.

1) Die Anfänge der keltischen Kirche, zunächst a) in Britannien. Die Einfürung des Christentums in Britannien ist in tiefes Dunkel gehüllt, das erst die spätere Zeit durch Gründungssagen aufzuhellen suchte. Gildas, der den völligen Mangel an einheimischen Quellen beklagt, ist ehrlich genug zu gestehen, daſs er aus ausländischen Quellen geschöpft habe. Nicht einmal eine heimische Tradition über die Pflanzung des Christentums ist ihm in dem später so sagenfreundlichen Keltenland zu Ohren gekommen. Eine solche scheint sich aber bei Beda zu finden, der H. E. I, 4 erzält, Lucius, König von Britannien, habe einen Brief an Papst Eleutherius geschickt, obsecrans ut per ejus mandatum Christianus efficeretur; so sei es geschehen, die Briten hätten den Glauben angenommen und bis zur diocletianischen Verfolgung unverletzt und rein in ruhigem Frieden bewart. Als Zeit nennt er die Regierung des Marcus Antoninus mit seinem Bruder Commodus.

Aus welcher Quelle hat nun Beda geschöpft? Der älteste Catalogus Pontificum (353) weiſs von einer Sendung an Lucius nichts. Aber der jüngere Catalogus, c. 530 abgefaſst, hat die Notiz bei Eleutherius: Hic accepit epistolam a Lucio Britanniae rege ut Christianus efficeretur per ejus mandatum, was auch Anastasius in seinen Liber Pontificum aufgenommen hat. Beda hat also aus römischer Tradition geschöpft, wie sie sich im 6. Jarhundert gebildet hatte, worauf aber diese beruhe, ist unersichtlich. Die Möglichkeit, daſs sie nach der Mitte des 4. Jarhunderts von Britannien aus dahin gekommen sei, kann an sich nicht bestritten werden. Allein die Fassung der Tradition, namentlich das per mandatum

ejus weist nicht bloß auf römische Redaktion, sondern ist so änlichen Geistes mit der Notiz über Palladius und Germanus Sendung, die Prosper, der päpstliche Schreiber, in seine Chronik eingetragen hat, daſs sie wol sicher aus derselben Quelle stammt und im Zusammenhange mit jener erwogen werden muſs (s. u.). Hier nur so viel, daſs die Zeit, in welcher M. Antonius die Briten mit Krieg überzog, eben nicht die günstigste für eine solche Mission gewesen sein würde. Kaum ist es nötig, auf die Nachrichten auswärtiger Schriftsteller einzugehen, Tertullian adv. Jud. 7, Origenes Hom. IV in Ezech. Hom. IV in Luc. 1, 24, Euseb. Ev. Apodeixis III, 5, Theodoret ad Psalm. 116, Venantius Fortunatus. Denn diese Kirchenschriftsteller nahmen nicht auf Grund von historischen Nachrichten, sondern von Bibelstellen die Bekehrung Britanniens in frühester Zeit an. Das Christentum kam nach Britannien auf dem Wege des Verkehrs, one daſs ein einzelner Heilsbote oder die genaue Zeit angegeben werden könnte. Sicher ist nur, daſs es zur Zeit der diocletianischen Christenverfolgung christliche Gemeinden in Britannien gab. Die Verfolgung berürte übrigens den Occident nur wenig. Konstantius Chlorus war den Christen günstig, und sein Son und Nachfolger gab ihnen Freiheit des Gottesdienstes. Nicht der Norden, wol aber der Süden von Britannien wurde heimgesucht. Hier nun zuerst kommen wir auf eine einheimische und zwar zuverlässige Tradition — die über das Märtyrertum des Alban in Verulam (jetzt St. Albans) und zweier Bürger von Legionum Urbs (Caerleon am Flusse Usk in Monmouthshire). Gildas gibt diese Erzälung und ihm folgend Beda. Was Gildas außer dieser heimischen Tradition über die Verfolgung und das Widerausleben der Kirche nach derselben sagt, schließt sich so eng an Eusebius an, daſs daraus zur Beleuchtung der Zustände der britischen Kirche wenig oder nichts gewonnen werden kann. Mit dem Anfang des 4. Jarhunderts tritt uns nun aber doch ein ziemlich deutliches Bild der britischen Kirche entgegen. Es sind die Städte und Stationen der römischen Heerstraßen, wo das Christentum festen Fuß faſste. Die Kirche hatte Bischöfe wie anderwärts. Bei dem abendländischen Konzil in Arles 314 waren auch britische Bischöfe zugegen. Die Angaben über Namen und Zal variiren. Ein Corbeienser Kodex nennt Eborius von Eboracum, Restitutus von London, Adelphius „de civitate Londinensium (wol Lindunensium, d. h. Lincoln"), s. Mansi II, 469; Stubbs und Haddon Conc. I, 261. Auch auf der Synode zu Sardica 343 sollen nach Athanasius (Ap. contra Ar.) britische Bischöfe gewesen sein, ebenso in Ariminum 359. Soviel geht aus dem gesagten hervor, daſs die britische wie die gallische Kirche als Zweig der abendländischen angesehen wurde, wie auch Athanasius Britannien unter den abendländischen Kirchen auffürt, die die römische Osterberechnung haben.

Von größtem Interesse würde es sein, über die Lehre der Kirche in dieser Zeit Genaueres zu erfaren. Gildas schweigt darüber nicht. Im Anschluſs an die begeisterte Schilderung des Widerauflebens der Kirche nach der diocletianischen Verfolgung sagt er: Die süße Harmonie des Hauptes und der Glieder sei geblieben, bis die arianische Ketzerei wie eine überseeische Schlange ihr Gift unter die Brüder ausgeworfen habe, und damit sei allen Ketzereien der Weg gebant worden und diese haben seinem Vaterland, das allezeit etwas neues hören wollte und nichts gewisses festhielt, Wunden geschlagen. Scheint nun auch die letztere Bemerkung genauere Bekanntschaft mit der Sachlage zu verraten, so ist dies doch zu bezweifeln. Gildas folgt auch hier wider Eusebius, welcher sagt, der Pesthauch habe nicht bloß Alexandrien, sondern auch andere Städte und Provinzen angesteckt. Auch klingt Gildas Darstellung übertrieben. So viel sonst über den Arianismus bekannt ist, so hielten die abendländischen Kirchen bis zum Tod des Kaisers Konstans am Nicänum fest, und es müſste auffallen, wenn die Briten allein eine Ausnahme gemacht hätten, one daſs sich davon irgend eine Spur in den Schriften der occidentalen Kirche zeigte. Im Gegenteil, Hilarius, Bischof von Pictavium, bezeugt in einem Sendschreiben an die Bischöfe in Deutschland und Britannien u. a. (c. 358): die Briten seien von jeder Ansteckung der abscheulichen Ketzerei unberürt und unbeschädigt geblieben. Ganz dasselbe sagt Athanasius in seinem Brief an Jovian (363).

Wenn hiedurch die aus Eusebius einfach auf Britannien übertragene Schilderung vom Eindringen des Arianismus hinfällig wird, so läſst sich um so mehr vermuten, daſs die erste Hälfte des 4. Jarhunderts die Blütezeit der ältesten britischen Kirche war. Das Christentum hatte sich nicht bloß westlich nach Wales, sondern auch nördlich bis zum Firth of Clyde ausgebreitet (s. u.). Aber mit dem Jare 360 änderte sich die Lage. Von Norden fallen die Pikten, von Irland her die Scoten ein. Mehreremale gelang es den Römern, die Feinde zurückzuschlagen, aber 409 gaben sie die Provinz ganz auf und die Briten waren sich selbst überlassen. Zu dem äußeren Jammer kam nun auch die Zerrüttung des kirchlichen Lebens durch das Eindringen des Pelagianismus, wenn anders die Berichte darüber ganz zuverlässig sind. Was Beda darüber sagt, ist aus Prosper Aquit. und der Vita S. Germani geschöpft. Prosper hat ad 413 die Notiz, der Brite Pelagius sei mit seiner Häresie aufgetreten und ad 429: Florentio et Dionysio Coss. Agricola Pelagius Severiani Pelagiani episcopi filius ecclesias Britanniae dogmatis sui insinuatione corrupit. Sed actione Palladii diaconi papa Celestinus Germanum Autissiodorensem episcopum vice sua mittit et deturbatis haereticis Britannos ad catholicam fidem dirigit. Außer dieser Notiz hat Beda ein Stück aus einer Vita S. Germani (Bed. H. E. I, cap. XVII—XXI) seiner Geschichte einverleibt, die einem Presbyter Konstantinus im 5. Jarh. in Lyon zugeschrieben wird, aber wol erst aus dem 6. Jarhundert ist (Diss. p. 24 sq.). In der ältesten Missa Germani (Mone Lat. Gr. Missae p. 37) steht nichts von seinen Reisen, aber in der Vet. Miss. Gallic. (Mabillon Lit. Gallic. 1685, p. 329) wird gesagt, Germanus habe 30 Jare hindurch in ganz Gallien, Rom, Italien und Bretannia die Häresieen weggeräumt. —

Nach der Vita senden die Briten eine Gesandtschaft an die gallischen Bischöfe um Rat, da sie sich unfähig fülen, die Pelagianer zu widerlegen. Die Gallier halten eine große Synode und senden Germanus und Lupus (vom Papst ist hier nicht die Rede). Sie halten eine glänzende öffentliche Disputation mit den Häretikern, die sich natürlich völlig überwunden geben. Und wie sie die geistlichen Feinde besiegen, so helfen sie auch zum Sieg über die Sachsen und Pikten (Halleluja-Sieg). Der Erfolg der Mission des Germanus ist ein glänzender. Doch nach einiger Zeit erhebt die Ketzerei wider das Haupt, wider kommt Germanus, diesmal von dem zum Erzbischof von Trier designirten Severus begleitet, wider überwindet er die Gegner, sodaſs auf lange Zeit hinaus der Glaube ungeschwächt fortdauert.

Die ganze Erzälung ist mit den abenteuerlichsten Wundern durchflochten, die Erfolge der Mission sind so rasch und außerordentlich, daſs man Mühe hat, den historischen Gehalt auszusondern. Von einem Siege über die Feinde nun weiß auch Gildas, aber nichts von Germanus; daſs er unter den Ketzereien aller Art auch den Pelagianismus inbegriffen habe, ist wol anzunehmen, auch daſs die Briten die Hilfe der befreundeten gallikanischen Kirchen nachgesucht und erhalten haben. Die Tatsache selbst wird durch Celestins Zeitgenossen Prosper bestätigt. Allein gerade die Art, wie Prosper die Sache erzält, erregt wider Bedenken. Denn daſs ein gallikanisches Konzil erst die Bevollmächtigung des päpstlichen Stules eingeholt habe, ist weder in der gallischen Relation irgend angedeutet, noch an sich warscheinlich. Um so mehr aber paſst dies zu der Auffassung der Historiographen des römischen Stules und ist ein Seitenstück zur Bekehrung des Lucius. Daſs aber dadurch die Zuverlässigkeit Prospers beeinträchtigt wird, liegt auf der Hand.

Diese Mission des Germanus nun ist auf ein Jarhundert hinaus die letzte Nachricht über Britannien, denn schon zu der Zeit, in welche sie gesetzt wird, beginnt die völlige Umgestaltung der Insel durch die sächsischen Eroberer. Damit schließt auch die erste Periode der Geschichte der britischen Kirche, von deren kümmerlichem Fortbestehen in den westlichen Berglanden bis zu Anfang des 6. Jarhunderts selbst Gildas auch nicht das geringste zu erzälen weiß. Nur wenige Spuren von Kirchen aus der Römerzeit finden sich noch in Dover, Richborough, Reculver, Brixworth.

b) Die Einfürung des Christentums in Irland. Prosper fürt auch die Bekehrung Irlands auf Celestinus zurück. Er sagt: nec segniore cura ab hoc eodem morbo (Pelagianismus) Britannias liberavit, quando quosdam inimicos gratiae solum suae originis occupantes etiam ab illo secreto exclusit oceani et ordinato Scotis episcopo dum Romanam insulam studet servare catholicam, fecit etiam barbaram Christianam (contra Coll. XI; op. V, 366). In seiner Chronik aber meldet er zum Jar 423 Theodosius junior . . . cujus anno octavo Palladius ad Scotos in Christum credentes a pontifice Romanae ecclesiae Celestino primus mittitur episcopus. Beda hat einfach Prosper abgeschrieben und weiß sonst nichts über die Bekehrung zu sagen. Die Leichtfertigkeit aber, mit welcher Prosper das einemal die Scoten als Barbaren, die erst zu bekehren sind, das anderemal als Christen darstellt, erweckt kein großes Vertrauen in seine Zuverlässigkeit. Es fehlt auch — und dies ist nicht unwichtig — Prospers Notiz in dem 2. Catalogus Pontificum. Überdies verschwindet Palladius bald wider spurlos, um einem anderen Apostel Raum zu machen, dem Patricius (s. d. Artik.).

Dass Patricius in Irland keine andere als die bischöfliche Kirche pflanzte, ist selbstverständlich. Dem entspricht auch das Bild, das sich die Iren (in dem Catalogus Sanctorum bei Ussher, Prim. s. w. u.) von der ältesten Kirche machten. Darnach hatte die Kirche unter Christus Patricius zum Oberhaupt, 350 Bischöfe (die als Chorepiscopi zu denken sind) und durchaus dieselben Institutionen. Patricius selbst nun gibt allerdings nichts genaueres über seine kirchlichen Einrichtungen. Er sagt nur, dass er viele Völker bekehrt, überall clericos bestellt habe; die Söne der Scoten seien Mönche, der Könige Töchter Christo geweihte Jungfrauen geworden — in solcher Menge, dass er sie nicht aufzälen könne.

War der Erfolg wirklich so groß, dann ist nur zu verwundern, dass das von ihm angezündete Feuer, das ganz Irland erleuchtete, so bald wider erlosch. Es ist übrigens die ganze Periode der irischen Kirche bis Anfang des 6. Jarhunderts noch so dunkel, dass sich nichts sicheres sagen lässt. Vielleicht wenn die Legenden über Patricius, über Brigitta, die eine so große Rolle spielt, und andere Heilige einer eingehenden Untersuchung unterworfen worden sind, mag sich noch manches gute Korn unter der Spreu finden.

c) Wie nach Irland, so soll auch zu den Südpikten im Alban (dem heutigen Schottland), die bis zum Grampiangebirge wonten, das Christentum gedrungen sein. Beda III, 4 nennt als Bekehrer der Südpikten den Bischof Ninian, s. d. Artik.

2. Periode. Die keltische Kirche vom 6. bis 8. Jarhundert.

a) Die britische Kirche. Um die Mitte des 6. Jarhunderts hebt sich der Schleier, der die britische Kirche fast 150 Jare verhüllt hat. In deutlichen Zügen tritt das Bild derselben hervor — allerdings schon nicht mehr in der ersten Reinheit und Frische, die sie eine Generation zuvor gehabt hat. Den Wendepunkt bildet der große Sieg bei Mons Badonicus (Bath) 516. Er brachte den Briten im Westen auf lange Zeit Frieden. Dies ist die Zeit des Aufblühens der britischen Kirche in Wales.

Die Kirche erwacht wie aus hundertjärigem Schlaf und nimmt ihre Weiterentwicklung da wider auf, wo ihr Verkehr mit der abendländischen Kirche abgebrochen worden war. Wie ihr Wiederaufleben zu erklären sei, ist eine ebenso interessante als schwierige Frage. Man knüpft es gewönlich an die Tätigkeit des Germanus an, der nach Vernichtung des Pelagianismus den katholischen Glauben auf die Dauer hergestellt habe. Allein indem Beda diese Auffassung der panegyrischen Vita S. Germani entnimmt, gibt er, Gildas folgend, eine ganz andere Schilderung: Üppigkeit und alle Laster seien unter den Hirten wie der Herde Gottes eingerissen, und da auch eine fürchterliche Pest sie nicht zur Besinnung gebracht, so habe ein viel schwereres Strafgericht Gottes kommen müssen, die Unterwerfung des Landes durch die Sachsen. Unter solchen Umständen ist es unmöglich, das Widerausleben der britischen Kirche als einfache Nachwirkung der Mission des

Germanus anzusehen. Nicht minder schwierig ist es, an eine Regeneration der Kirche aus eigener Kraft zu glauben. Kam aber der Anstoß von außen, so fragt sich nur, ob von Gallien oder von Irland. Es ist nun wol denkbar, dass, nachdem die Einfälle der irischen Scoten in Britannien aufgehört hatten, freundliche Beziehungen zwischen den beiderseitigen Kirchen sich bildeten, aber es fehlen alle Spuren, dass von der noch so jungen Kirche in Irland die Anregung ausgegangen sei und erst die späteste Sage wagt Patrik mit Westbritannien in Beziehung zu setzen. So bleibt nur die gallikanische Kirche übrig als die Quelle des neuen Lebens in der britischen Kirche. Und dahin weist alles zurück, was wir über die Gestaltung der britischen Kirche in dieser Zeit mit Sicherheit wissen. Nichts ist auch an sich so natürlich, als dass die Briten, sobald die Kriegsstürme vorüber waren, den früheren Verkehr mit den Stammgenossen auf der gegenüberliegenden Küste von Armorica wider aufnahmen. Hier war, wie im übrigen Gallien, durch St. Martin mit dem Klosterwesen ein neues Ferment in die Kirche gekommen, Klöster wie Landouart und Landevenech waren hier erstanden. Von hier kam wol zunächst, als der Verkehr wider angeknüpft war, das Mönchswesen zu Anfang des 6. Jarhunderts nach Wales.

Jedenfalls weist alle Tradition auf Gallien mit ihrem St. Martin insbesondere, der in der ganzen keltischen Kirche in höchsten Ehren stand, mit dem persönliche Freundschaft gepflogen zu haben, die spätere keltische Sage ihren Heiligen als besondern Vorzug andichtete. — Überblicken wir zunächst das Gebiet der Kirche.

Von den britischen Reichen oder Gruppen kleiner Staten, die sich im 6. Jarhundert im westlichen Britannien erhalten oder gebildet hatten, kommt das südlichste, Damnonia oder West-Wales (Cornwall und Devonshire) für die Kirchengeschichte kaum in Betracht, auch die nördlichen in Cumbrien, Reged und Strathclyde nur wenig. Dasjenige, in welchem sich das Bild der britischen Kirche allein ausgeprägt hat, ist Cambria (Wales), das in mehrere Staten zerfiel.

Wie Hüter der Kirche standen an den vier Grenzpunkten von Wales die vier Bistümer: im Nordwesten an der Menaystraße Bangor im Reich Gwynedh unter dem Bischof Daniel († 584), in der südwestlichen Spitze in Demetia Menevia, später nach seinem Stifter David († 601) St. David genannt, im Südosten unweit der Stadt Cardiff im Reiche Gwent Llandaff, dessen Bischof Dibric 612 stirbt, und im Nordosten (im Reiche Powis in Flintshire) St. Asaph, über dessen Bischof Kentigern († 612) sich nichts Sicheres sagen lässt. Bei dem Religionsgespräch bei der Augustinuseiche werden 7 Bischöfe gezält, wo aber die drei anderen ihre Sprengel gehabt, ist unsicher. Ussher vermutet in Llanbardarn, Gloucester und Somerset; es lässt sich aber nichts Gewisses sagen. Soviel aber scheint sicher zu sein, dass jedes der kleinen Reiche sein Bistum hatte, somit schon frühe das Territorialsystem herrschte. Schwieriger ist die Frage, ob einer, und welcher der genannten Bischöfe Metropolitangewalt gehabt habe. Nach dem Liber Llandavensis (aus dem 12. Jarhundert) würde das durch den Märtyrertod des Aaron und Julius bekannte Caerleon der erste Metropolitansitz gewesen, nachher aber nach St. David verlegt worden sein. Allein das Buch entbehrt der historischen Sicherheit, da es unter anderem alle Bischöfe von der Bekehrung des Königs Lucius an (im 2. Jarh.) dem römischen Stul unterworfen sein lässt.

Die Metropolitanrechte des Stules St. David hat Giraldus Cambrensis (s. d. Art. Bd. V, S. 170) im 12. Jarhundert geltend zu machen gesucht. Die kirchlichen Verhältnisse in Wales werden wol mit den politischen Hand in Hand gegangen sein, wo die kleineren Staten bald unter einem Oberkönig vereinigt, bald getrennt waren.

Nichts ist klarer, als dass die Briten ganz dasselbe kirchliche System hatten, wie die damalige Kirche überhaupt — eine territoriale Episkopalkirche, und so auch den Unterschied der geistlichen Grade. Die h. Handlungen, die Gildas gelegentlich erwänt, lassen auf nähere Verwandtschaft mit der gallikanischen Kirche überhaupt schließen, so die Salbung der Hände bei der Ordination, wobei änliche Schriftstellen gelesen wurden, wie in der gallikanischen Formel. Die Geistlichkeit

war zur Zeit des Gildas sehr zalreich. Es ist aber ein düsteres Bild, das er von ihr entwirft. Er wirft ihr Habgier und Prunksucht und unmäßige Wanderlust vor. Doch ist die Schilderung in seiner Epistola mehr eine scharfe Bußpredigt, als ruhige Darstellung, und Gildas bezeugt selbst, daſs es auch unter der Weltgeistlichkeit viele ernste, fromme und eifrige Männer gebe. Über die Mönche hat er nicht zu klagen, diese sah er offenbar als das Salz der Kirche an. Und one Frage war es das Mönchswesen, das zur Regeneration der britischen Kirche am meisten beigetragen hat. Es ist beachtenswert, daſs David, der älteste und besonders hochgefeierte welsche Bischof in Menevia, seinem Bischofssitz, ein Kloster gestiftet hat.

Als ältestes Kloster galt übrigens im Mittelalter Glastonbury (Yniswytrin) in Somerset, dessen reichen Sagenschatz Wilhelm von Malmesbury († 1181) in seinem Buch De Antiquitate Glastoniensis ecclesiae gesammelt hat. Sicher ist nur, daſs, als der westsächsische König Ine eine noch vorhandene Schenkungsurkunde (723) zur Gründung eines Klosters ausstellte, eine Kirche schon vorhanden war, welche die Sachsen „Ealde Chirche" nannten.

Ganz anders ist es mit dem altberühmten Kloster Bangor bei Carlegion (Chester), nicht zu verwechseln mit dem Bischofssitz Bangor (s. o.), von wo nach Beda (H. II, 2) die meisten zu dem zweiten Religionsgespräch zwischen Augustin und den Briten a. 603 kamen. Damals war unter dem Abt Dinoot die Zal seiner Mönche so groß, daſs sie in sieben Sippen von je 300 Mönchen, jede unter einem propositus, eingeteilt waren, die von ihrer Hände Arbeit lebten. In einem Kampfe des Königs Aethelfrid gegen die Briten (613), welche jene Mönche mit ihren Gebeten unterstützten, wurden 1200 Mönche geschlachtet. Es läſst sich aber nicht ermitteln, welcher Art diese Klosterkolonie war, ob große Gebäude für jede Sippe, oder Gruppen von Hütten oder Zellen, wie anderswo. Überhaupt erfaren wir über die inneren Einrichtungen der Klöster aus dieser Zeit nichts. Auch von andern Klöstern, wie dem von St. David in Menevia gegründeten, Llanwit oder Llan Iltut, Llancarven, sind fast nur die Namen bekannt.

Spuren von Frauenklöstern gibt es zwar nicht, aber es läſst sich auf deren Vorhandensein schließen, da Gildas von religiosae matres et sorores redet.

Welche hohe Bedeutung die Klöster als Pflanzstätten christlichen Lebens, des Unterrichts und der Wissenschaft hatten, läſst sich unschwer erkennen. In dem hundertjärigen Kampf mit Pikten, Scoten und Sachsen und in den häufigen Stammesfehden muſste das Volk im höchsten Grade verwildert sein. Da galt es, das christliche Leben einmal wider durch strenge Klosterzucht zu normiren, in den Klöstern den ernster Gesinnten eine Heimat, den Verfolgten ein Asyl zu bieten. Andererseits war durch Erziehung des heranwachsenden Geschlechts eine neue soziale Grundlage zu legen. Sodann war das Kloster der einzige Ort, wo Wissenschaft gepflegt werden konnte. Einen interessanten Einblick in das Studium dieser Zeit geben die Schriften des Gildas (s. d. Artik. Bd. IV, S. 169).

Aus und neben dem Klosterleben entwickelt sich auch als eine höhere Stufe das Anachoretenleben. In wie hohem Ansehen dieses stand, geht daraus hervor, daſs vor dem zweiten Religionsgespräch mit Augustin die Bischöfe und Gelehrten von Bangor sich bei einem Anachoreten, qui apud eos anachoreticam ducere vitam solebat, Rats erholten und darnach sich auch richteten. Eine solche Verbindung des Anachoreten- und Klosterlebens kommt auch bei andern keltischen Völkern vor.

Die eben genannte Besprechung ist die Synode bei der Augustinus-Eiche (Aust, an der Südspitze von Gloucester, der Grenze des westsächsischen Reiches), welche 603 unter König Aethelbercts Schutz von dem römischen Bischof Augustinus einerseits und den 7 britischen Bischöfen und vielen Gelehrten des Klosters Bangor andererseits abgehalten wurde. Die 3 Hauptpunkte, um die es sich dabei handelte, betrafen die Osterfeier, die Taufe und gemeinsames Missioniren unter den Sachsen. Hinsichtlich der zwei ersten Punkte waren die Briten bei den Einrichtungen stehen geblieben, die sie vor der Verkehrssperre mit der abendlän-

dischen Kirche gemein hatten, nämlich dem 84järigen Ostercyclus, welcher in der abendländischen Kirche erst 457 verdrängt wurde, und der Taufe one Chrisma. Nicht Mangel an Entgegenkommen seitens der Briten (was bemerkenswert ist, da die Zusammenkunft unter dem Schutze ihres Erbfeindes, der Sachsen, veranstaltet worden war), sondern der Hochmut des nach oben ebenso unselbständigen als gegen andere herrischen Augustinus machte die Verhandlung erfolglos und richtete zwischen den Römischen und den Briten, deren Freiheitssinn und religiöses Gefül tief verletzt war, eine Scheidewand auf, die fortan beide Kirchen trennte. Die Briten hielten nun nur um so zäher an ihren kirchlichen Formen fest, verweigerten schroff jedwede Annäherung und Kirchengemeinschaft mit der römisch-sächsischen Kirche. Was ihnen Beda am meisten vorwirft, ist, dass sie nie den Sachsen oder Angeln das Evangelium gepredigt haben (Bed. I, 22; V, 23). Das war freilich kein Wunder, da sie von diesen stets bekämpft und immer weiter zurückgedrängt wurden. In den von den Sachsen unterworfenen Distrikten fand nun allerdings das römische Wesen nach und nach Eingang, in dem unabhängigen Wales aber brachte erst Elbodugus, Bischof von Guenedotien, den nördlichen Teil 768 zur Annahme der römischen Osterfeier und Tonsur; Süd-Wales folgte 777, nachdem alle anderen Staten der britischen Inseln dieselben längst angenommen hatten.

b) **Die scotische Kirche in Irland und Nordbritannien (Alban) im 6. bis 8. Jarhundert.**

α) **Der irische Zweig.** Mit dem 6. Jarhundert nimmt auch die scotische Kirche, wie die britische in Wales, einen merkwürdigen Aufschwung. Sie hat mit der britischen das rasche Aufblühen des Mönchswesens, das dieser Periode seinen Stempel aufgedrückt hat, gemein, ist aber nicht wie diese eine Territorialkirche, sondern im vollsten Sinne eine Missionskirche, die in ihrer großartigen Entfaltung an die apostolische Zeit erinnert und in der Kirchengeschichte eine einzigartige Stellung einnimmt. Nicht nur hat sie in der Heimat Heidenvölker bekehrt, sondern auch vom fernen Westen aus über das Frankenland und die Alpen bis Oberitalien und der Donau entlang ihre Heilsboten gesendet, die kün und freimütig den Kampf mit der römischen Kirche aufnahmen.

Die Frage liegt nahe, ob die Gleichzeitigkeit des Aufblühens des britischen und scotischen Zweiges der keltischen Kirche nicht auch auf einen inneren Zusammenhang hindeute. Auf den ersten Blick scheint freilich nichts natürlicher, als den Stand der scotischen Kirche einfach als Frucht der von Patricius ausgestreuten Sat anzusehen, und namentlich die Institution des so wichtigen Mönchtums direkt auf ihn zurückzufüren.

Allein in der ältesten Tradition der irischen Kirche selbst wurde ein solcher unmittelbarer Zusammenhang nicht angenommen. Ist der Katalog der irischen Heiligen (bei Ussher Prim.), wie kaum zu zweifeln, echt, so gibt er, wenn nicht die Geschichte, doch die Anschauung der Iren über ihre Kirchengeschichte zu Ende des 7. Jarhunderts. Der Katalog teilt die Heiligen in 3 ordines, die successive in drei Perioden, 1) bis 534; 2) bis 572; 3) bis 666, je unter vier Königen auftreten, und charakterisirt sie so: 1) katholische Heilige in der Zeit des Patricius, alles Bischöfe, 350 an der Zal, Gründer von Kirchen, aus den Römern, Franken, Briten und Scoten entsprungen — alle berühmt und voll hl. Geistes. Sie hatten dieselbe Messe, Tonsur (von Ohr zu Ohr), Ostern (an der 14. luna nach dem Äquinoctium). Exkommunikation in einer Kirche galt in allen. Der Dienst und die Gesellschaft der Frauen war nicht ausgeschlossen. 2) Der zweite ordo war der der katholischen Presbyter, 300 an der Zal, und nur wenige Bischöfe; Messen und Regeln verschieden, aber Tonsur und Osterfeier dieselben; die Frauen von den Klöstern geschieden. Sie empfingen eine Messe von den britischen Bischöfen David, Gillas und Docus. 3) Der 3. ordo heilige Presbyter, neben wenigen Bischöfen 100 an der Zal, die in Wüsten von Kräutern, Wasser und Almosen leben, kein Privateigentum besitzen und verschiedene Messen, Regeln, Tonsuren und Orden haben

So erschien den Iren des 7. Jarhunderts die Periode des Patricius ganz andersartig als die des 6. Jarhunderts, und schon in der Verklärung einer vergangenen Zeit. Höchst beachtenswert ist aber die Notiz über die Einfürung der britischen Gottesdienstform, welche auf die bekannten Männer der welschen Kirche David (Bisch. v. Menevia), Gildas (wol d. Historiker) und Cadocus (Stifter des Klosters von Llancarven) zurückgefürt wird. Auf einen solchen Zusammenhang mit Wales weist auch die spätere Legende hin, welche Gildas auf Bitten des Königs Ainmire nach Irland kommen läſst, um den katholischen Glauben, von dem die Insel fast ganz abgefallen sei, widerherzustellen (Colgan A. S. S. p. 182). Bei denselben Heiligen soll auch Finnian von Clonard lange Zeit gelebt haben. Als er darnach den Wunsch gehabt, auch nach Rom zu gehen, sei er durch einen Engel gemant worden, nach Irland zurückzukehren, um den nach Patricks Tod verfallenen Glauben widerherzustellen (Todd, Life of St. Patric 101). Solche Traditionen zeigen ein Doppeltes: den raschen Verfall der patricianischen Kirche (wenn anders sie je die hohe Bedeutung hatte, die ihr spätere Jarhunderte zuschrieben) und die Regeneration der irischen Kirche durch die britische. Auf Letzteres weisen auch die, freilich noch nicht genug aufgehellten Traditionen über die Stiftung des Ninian in Whitherne hin, wo etwa ein Jarhundert nach seinem Tode ein großes Kloster und Seminar für religiöse und weltliche Bildung war, das von Nordirland viele Besucher und Schüler erhielt. Von hier soll ein britischer Königsson Cairnech, der als erster Mönch und erster Martyrer von Erin und erster Bischof von Tara angefürt wird, das Mönchswesen nach Irland verpflanzt haben. Wie dem auch sei, der schon genannte Finnian kehrte nach dreißigjärigem Aufenthalt in welschen Klöstern, von Briten begleitet, in seine Heimat zurück und gründete das große Kloster von Cluain-Erard (Clonard) in Meath, das 3000 Mönche enthalten haben soll, und die Pflanzschule des Mönchswesens in Irland wurde. Von hier gingen die „zwölf Apostel Irlands“ aus, Finnians hervorragendste Schüler, welche über ganz Irland Klöster stifteten.

Um nur die bedeutendsten dieser Männer und ihrer Stiftungen zu nennen, so steht obenan Colum oder Columba, der 545 das Kloster Daire (Derry) in Londonderry, und zehn Jare später Dair-Mag (Dermach, jetzt Durrow) in Meath und außerdem noch andere gründete. Ciaran stiftete 548 (oder schon 542 Ann. Tigernach) das Kloster Clonmacnois in Kings County, Brendan das Kloster Clonfert in Munster c. 559, und Comgall das große Kloster Bennchar (Bangor) auf der Südseite des Belfast Lough (c. 558). Zu den beiden letzten Klöstern sollen je 3000 Mönche gehört haben, d. h. der Klosterverband unter der Jurisdiktion des Presbyterabtes umfaſste mehrere größere oder kleinere Ansiedlungen in verschiedenen Teilen Irlands, die zusammen die genannte Zal der Mönche enthielten. Häufig gründeten die Mönche Klöster auf Inseln sowol in den Binnenseen (lough) und Flüssen, als im Meer, so schon Ninnidh, einer der Zwölfe, das Kloster Inismacsaint in dem Lough Erne. Reich an solchen Ansiedlungen war besonders der Fluſs Shannon. Die Wanderlust und Vorliebe für stille Zurückgezogenheit war ein bei den irischen Kelten frühe hervortretender und Jarhunderte hindurch vorhaltender Charakterzug. Daher auch schon in ältester Zeit Coenobial- und Anachoretenwesen sich vielfach berürten. Daſs hauptsächlich das große Kloster Bennchar (Bangor), aus welchem Columban, Gallus u. a. hervorgingen, der Mutterort für die Missionen auf dem Festlande wurde, kann hier nur kurz berürt werden. Aber auch für Britannien war Irland im 7. Jarhundert der Hauptsitz der Gelehrsamkeit und Bildung wie des reinen asketischen Lebens. Beda H. E. III, 27.

Doch den nächsten Segen brachten die Klöster Irland selbst. Es ist freilich bis jetzt noch ganz unmöglich, ein Bild von dem Zustande des irischen Volks im 6. Jarhundert zu geben und namentlich zu ermitteln, wie weit zuvor schon das Christentum verbreitet, wie weit das Heidentum noch herrschend war. Die Oberkönige in Tara blieben Heiden bis 513. Aber so viel läſst sich mit Sicherheit behaupten, daſs die zalreichen großen und kleinen Klöster das wichtigste, wenn nicht erste Bildungsferment in das Volk gebracht, daſs die häufige Ver-

wandtschaft der Klosterstifter mit den Stammesfürsten, die gerne Grund und Boden, oft feste Plätze (rath) zum Klosterbau hergaben, die Verbreitung des Christentums erleichterten. Der steigende Einfluss der Kirche zeigt sich auch darin, dass bei den althergebrachten Stammes- und Volksversammlungen die Häupter der Klöster und Kirchen ein gewichtiges Wort mitzusprechen hatten. Wichtig wäre die Frage über die Stellung der neuen monastischen Kirche zu der von früher her vorhandenen. Wäre letztere irgendwie von Bedeutung gewesen, so müssten sich wol da und dort Spuren eines Kampfes, oder von Vereinbarungen u. s. w. finden. Allein bei dem völligen Dunkel, das darüber liegt, hat es keinen Wert, bloße Vermutungen auszusprechen.

Die Geschichte der irischen Kirche in dieser Periode hier weiter im einzelnen zu verfolgen, verbietet der Raum. Es muss genügen, noch einige Punkte hervorzuheben. Schon bei der Mission des Augustin an die Sachsen dachte der Papst daran, die Konformität der bestehenden keltischen Kirche mit der römischen anzubauen. In diesem Sinne schrieb Augustins Nachfolger Laurentius an die Bischöfe und Äbte in „Scottia" (Irland), übrigens one Erfolg (Beda II, 4). Doch wurde wenigstens die Osterfrage dadurch angeregt, und die Iren sandten deshalb tüchtige Männer nach Rom, die nach dreijärigem Aufenthalt daselbst, überzeugt von der Richtigkeit des römischen Cyclus, zurückkamen (Cummians Brief an Segiene, Abt von Hii, Ussher's Vit. Ep. Hib. Sylloge Nr. 11). Auch der Papst Honorius und dessen zweiter Nachfolger Johannes sandten den Scoten Briefe. Einen Teil des letzteren fürt Beda an (II, 19). Er ist etwa 634 geschrieben, und um diese Zeit wurde auch eine Synode in Lethglinn wegen des Passahstreites gehalten und der römische Cyclus jedenfalls bald darnach von den Süd-Iren angenommen. Die Nord-Iren folgten, durch Adamnan von Hii c. 703 eines Besseren belehrt. Im übrigen behielten die Iren ihre alten Bräuche bei, Taufe one Chrisma, Ordination durch einen Bischof und Priesterehe, wie dies die Kämpfe der irischen Mönche Virgil, Sampson und Clemens mit Bonifacius im 8. Jarhundert beweisen, deren Schriften auch den blühenden Stand der Gelehrsamkeit zeigen. Andererseits hatte aber auch in Irland (s. obeng. Brief) der Pelagianismus Verbreitung gefunden, wie weit und wie lange lässt sich nicht sagen. Doch blühte die Kirche unangefochten von außen, bis am Anfang des 9. Jarhunderts die Däneneinfälle ihre Existenz bedrohten und viele Iren, darunter manche Gelehrte, nach dem Kontinente trieben.

β) Die scotische Kirche in Nordbritannien. In der zweiten Hälfte des 6. Jarhunderts war der nördliche Teil Britanniens in vier Königreiche geteilt. Das kleine Dalriada war wenigstens dem Namen nach christlich, aber in Strathclyde (mit dessen Regeneration sich nachher der Name des Kentigern verknüpfte) kämpften noch die heidnischen Elemente mit den christlichen, und in Bernicia wie in dem großen Piktenreiche herrschte das Heidentum. Zu den Nordpikten war nie das Evangelium gedrungen, und wenn Beda zu trauen ist, dass Ninian nicht bloß den Nidwaren, sondern auch den Südpikten gepredigt habe, so war das von ganz vorübergehender Wirkung gewesen. Es ist Columba (Columcille), dem das Piktenreich seine Bekehrung verdankt. 563 kam er mit 12 Genossen nach dem scotischen Reiche Dalriada, mit dessen König Conall er verwandt war. Als passenden Ausgangspunkt für seine Tätigkeit schenkte oder empfahl ihm Conall die kleine Insel Hii, nahe bei der Insel Mull, zu Argyle gehörig. Hii, Ja, J sind die ältesten Formen des Namens, die Adjektivform Joua wurde von Adamnan gebraucht, und wie Reeves (Adamn. p. CXXVII) gezeigt hat, durch einen Schreibfehler später in den nun allgemein üblichen Namen Jona verwandelt, der vielleicht wegen der Anspielung auf das Hebräische für columba (in der sich z. B. Columbanus gefällt) beliebt wurde. Sonst heißt die Insel auch J-Colmkil. Auf dieser Insel baute Columba (565) aus Holzstämmen und Weidengeflecht ein Kloster, das nicht nur den Primat über alle Columba-Klöster in Irland und Nordbritannien ausüben, sondern auch die Metropolis der Kirche des Piktenreiches und Northumbriens werden sollte. Hier, wo der Boden für das Christentum erst erobert werden musste, hat sich die monastische Kirchenverfassung aufs schärfste

und reinste ausgebildet, und es ist eine in der Geschichte wol einzig dastehende Erscheinung, daſs eine Mönchskirche 150 Jare lang eine Nationalkirche gewesen ist. Aber auch keiner andern wäre es so leicht und so bald gelungen, ein rohes Volk zu christianisiren, wie dieser, die gerade in ihrer eigentümlichen Form eine ware Missionskirche war. Das Verfaren bei der Pflanzung der Kirche war ein ebenso einfaches als zweckmäßiges. Die Mönche zogen von ihrer ersten Niederlassung aus, um mit den Leuten zu reden, wo und wie sich Gelegenheit fand, und kehrten nach kürzerer oder längerer Abwesenheit wider in das Kloster zurück. Wo sie günstige Aufnahme fanden, gründeten sie eine neue Kolonie und schoben so ihre Stationen nach allen Richtungen immer weiter vor, bis endlich über das ganze Land ein Netz von Mönchskolonieen geworfen war, um die sich die Leute des Distriktes sammelten oder von denen aus, als Mittelpunkten, die pastorale Pflege der Neubekehrten geübt werden konnte.

Diese Art des Missionirens würde übrigens nicht genügt haben, die Kirche fest zu begründen, wenn nicht auch der Schutz des Königs und der Großen für sie erlangt worden wäre. Columba gelang es nicht nur, den König zum Christentum zu bekehren, sondern ihn auch für immer sich zum Freund und Gönner zu machen. Ebenso wuſste er sich die Gunst der Clanfürsten zu erwerben. Auch mit Rhydderch, König von Strathclyde, war er befreundet, und nach Conalls Tod weihte er Aidan zum König von Dalriada und soll sogar dessen Son voraus zum Nachfolger auf dem väterlichen Thron bestimmt haben.

So zalreich nun die Klöster waren, die Columba in seiner über 30jährigen Tätigkeit in Nordbritannien gegründet, so wenige lassen sich — nach den vielen Kriegen und Zerstörungen — jetzt noch nachweisen: von den Inseln um Hii herum Ethica (Tiree) mit Kloster Campus Lunge, Hinbina (Garveloch-Inseln) nahe bei Mull, darunter Eilean na Naomh oder Insel der Heiligen, welche noch wichtige Spuren aus Columbas Zeit erhalten haben. In Verbindung mit Hii wurden die Klöster auf Lismore und Kingarth, beide von Bischöfen, gestiftet und ein anderes auf Egg. Im Nordosten waren Klöster in Abbordobair (Banffshire) und Deer (Buchan), welch letzteres seinen ursprünglichen Charakter am längsten bewart hat, wie das noch vorhandene Book of Deer zeigt. Bei den Südpikten waren vielleicht Abernethy und Kilrimont Columba-Stiftungen. Wärend so im Piktenland das Gedächtnis der alten Stiftungen fast verschwunden ist, hat die Geschichte von der Verpflanzung des columbanischen Kirchenwesens nach dem northumbrischen Reich das klarste und ansprechendste Bild bewart (Beda H. E. III, 5). Die Flucht des Königssons Oswald nach Hii war der äußere Anlaſs dazu. Dort hatte er das Christentum kennen lernen und angenommen, und als er 634 den Thron von Northumbrien und zugleich die Bretwaldawürde erhielt, beschloſs er, das Kirchenwesen in der ihm liebgewordenen Gestalt einzufüren. Allerdings war schon unter Eadwin, der die Tochter des christlichen Königs Aethelbert geheiratet und durch deren Kaplan Paulinus bekehrt worden war (627), die römische Kirche in York gegründet worden. Allein nach wenigen Jaren, als Eadwin von dem heidnischen Penda (633) erschlagen worden, muſste Königin und Bischof fliehen und das kaum angefangene Bekehrungswerk war sich selbst überlassen. Um dieses wider aufzunehmen oder vielmehr neu zu begründen, wandte sich Oswald an das Seniorenkollegium in Hii, das nach einem vergeblichen Versuch mit einem strengen Mönch, einen andern aus seiner Mitte, der zu mildem Verfaren geraten hatte, einstimmig des Episkopats würdig erklärte und abordnete (634). Es war Aidan, eine der herrlichsten Erscheinungen der keltischen Kirche. Echt in apostolischer Weise zog er predigend hin und her. Alle, die sich ihm anschlossen, hielt er zum Schriftlesen und Psalmensingen an. Selbst ein Muster der strengsten Enthaltsamkeit vermochte er auch andere, ihm darin zu folgen. Nicht in Eboracum schlug er seinen Bischofssitz auf, sondern in dem stillen Lindisfarn, wo er ein Kloster gründete. Ganz nach väterlicher Sitte baute er sich auch auf der nahen Insel Farne eine Klause, in die er sich oft zurückzog. Die heilige Lehre im heiligen Leben darstellend, übte er einen mächtigen Einfluſs auf die heidnischen Angeln aus. Auch der Jugend nahm er sich besonders an. So hatte er zwölf englische

Knaben unter seiner unmittelbaren Leitung, die nachher hervorragende Stellungen in der Kirche einnahmen. Auch seine Nachfolger Finan (652—61) und Colman (661—64) traten in seine Fußstapfen. Rasch und herrlich blühte so die Kirche in Northumbrien auf, Klöster wurden gegründet, wie das zu Mailros von Aidan, das erste Frauenkloster von Hein in Heruteu (Hartlepool), das Doppelkloster für Männer und Frauen zu Coldingham von Äbba, Oswalds Halbschwester, das Kloster Strenaeshalch, von Hilda gegründet u. a., es hatte allen Anschein, daſs die keltische Kirchenform bei den germanischen Stämmen immer mehr Boden gewinnen würde, als durch einen Schlag dieselbe aus Northumbrien verdrängt wurde. Die Osterfrage gab den Anstoß. Die Gemalin des northumbrischen Königs Oswin, Eanfled, eine Königstochter von Kent, feierte Ostern nach römischer Rechnung, somit zu anderer Zeit, als der König. Letzterer veranstaltete deshalb eine Synode, die unter seinem Vorsitz in dem Kloster Strenaeshalch 664 gehalten wurde. Es wurde von seiten der Römischgesinnten wie der Scoten mit viel Scharfsinn gestritten, aber endlich gab des gewandten Wilfrid Berufung auf St. Petrus, der des Himmelreichs Schlüssel habe, bei dem König den Ausschlag. Bischof Colman mit den Seinigen wollte nicht nachgeben und ging nach Hii zurück. Damit endete die Herrschaft der keltischen Kirche unter den Angeln nach 30järiger höchst segensreicher Wirkung, doch nicht one noch länger dauernde Nachwirkung, denn manche Mönche fügten sich der neuen Ordnung und erhielten Eata zum Abte (664—678), einen der 12 Schüler Aidans, der auch nachher Bischof wurde. Dieser wie auch sein Nachfolger Cuthberct (bis 684) wirkten ganz im Geiste Aidans fort.

Der Osterstreit sollte auch im Piktenlande der Anstoß zur Verdrängung der columbanischen Kirche werden. Zunächst allerdings dehnte sie sich unter dem Abt Failbhe weiter nach Norden aus bis in die unwirtlichen Gegenden von Loch Broom, von wo an eine andere Mission die des Maelrubba vom Kloster Benndhar seit 673 sich weiter nördlich und westlich erstreckte. Eine glänzende Zeit hatte die columbanische Kirche noch unter Adamnan (669—704), der zweimal an den Hof des northumbrischen Königs Aldfrid kam, um Gefangene loszubitten. Aber Adamnan war es, der bei dieser Gelegenheit für den römischen Ostercyklus eingenommen, denselben sowol in Hii, als in Nord-Irland einzufüren bemüht war. In Hii entstand infolge davon ein Schisma, das von 710—772 wärte, und der Piktenkönig selbst, Nectan, trat 710 auf die römische Seite. Die Folge war, daſs er 717 die ganze Familie Columbas aus seinem Reiche vertrieb. Die Mönche flohen teils nach Hii, teils nach Dalriada oder Irland und nur wenige scheinen noch an ferneren Orten, wie Deer (in Buchan), geblieben zu sein. Der Primat von Hii über das Piktenland kam damit zu Ende. Aber auch in Dalriada, das gegen Ende des 8. Jarhunderts ganz unter piktische Herrschaft kam, hörte der Einfluſs der columbanischen Kirche auf. Und als vollends die Däneneinfälle 794 begannen, so war auch Hii den Angriffen derselben ausgesetzt; die aus Holz errichteten Klostergebäude wurden 802 zerstört, die Mönche meist erschlagen, der Abt Diarmaid rettete sich mit den übrigen und den Gebeinen des Columba nach Kells in Irland. Das Kloster wurde 818 wider aufgebaut, wider zerstört, und als mit Kenneth McAlpin eine scotische Dynastie auf den Thron kam, wurden die Gebeine nach Dunkeld gebracht (850), das 865 der Bischofssitz für Süd-Piktenland und zugleich das Haupt der columbanischen Klöster wurde.

3. Periode. Verfall der keltischen Kirche, 9.—12. Jarhundert.

Mit den Raubeinfällen der Dänen und Norweger beginnt die betrübteste Zeit für die keltische Kirche. Sie hatten es hauptsächlich auf Kirchen und Klöster, die Mittelpunkte der Kultur, abgesehen. Die Holzbauten wurden ein leichter Raub der Flammen, in der Zerstörung ging fast alles zu grunde, was von Schriften und Werken der fleißigen Mönche vorhanden war — ein Verlust, der nicht tief genug beklagt werden kann. Die ganze schöne Pflanzung der Kirche war zertreten und verwüstet. Nur weniges von allgemeinem Interesse bietet fortan die Geschichte, so weit sie überhaupt in dem schwachen Dämmerlichte noch erkannt werden kann.

Am wenigsten ist über Wales zu sagen, über dessen Kirche aus den Annales Cambriae, dem Liber Landavensis (12. Jarh.) und Galfrids De Jure et

statu Menevensis Ecclesiae nur wenig Sicheres und Wichtiges gewonnen werden kann. Aus der trüben Wirklichkeit flüchteten sich die Briten, wie das die Heiligenleben und die Historia Britonum zeigen, in das Reich der Träume und Legende; die Geschichte wird zum Gedichte. Nur ein bedeutender Mann ist zu nennen, Asser, Bischof von S. David, der Freund und Biograph Älfred des Großen. Er stellte seine Kirche unter den Schutz dieses Königs, dem auch die Fürsten von Wales sich unterwarfen. Damit war auch dem Einfluss der römischen Kirche die Türe geöffnet, wie die Weihe des Bischofs von Llandaff durch den Erzbischof von Canterbury in dieser Zeit, und die Romfart des Königs Howel Da 928 zeigt. Doch die alten Institutionen erhielten sich noch bis zum Ende des 12. Jarhunderts, wo die englische Krone um ihre Herrschaft über Wales zu befestigen, zur Ausdehnung der römischen Hierarchie über Wales die Hand bot, und Giraldus (s. d. A. Bd. V, S. 170) von dem Erzbischof von Canterbury mit der Reformirung der Kirche nach dem Vorbild der römischen beauftragt wurde (1172). Auch über die andern Zweige der keltischen Kirche bricht mit dem 9. Jarhundert eine finstere Zeit herein; auch hier endet die Geschichte nach hartem Kampf mit der Unterwerfung unter den päpstlichen Stul. Aber wärend das meiste in dieser Periode von keinem allgemeinen Interesse ist, so tritt hier eine Erscheinung auf, die in der keltischen Kirchengeschichte, besonders in Nordbritannien, eine große Rolle gespielt und, in ein mysteriöses Gewand gehüllt, zu allerlei Deutungen Anlaß gegeben hat. Es sind die Culdeer. Dr. Reeves hat das Verdienst, die dunkle Geschichte in ein klares Licht gestellt zu haben (The Culdees of the British Islands as they appear in History 1864). Ihm folgte Skene (Celtic Scotland).

Der Name Culdeer (Culdeus, Culdee) ist erst durch den schottischen Historiker Hektor Boetius in Aufnahme gekommen, der damit die alte keltische Geistlichkeit und Kirche bezeichnet. Auf Grund seines völlig unkritischen Werkes wurde in Schottland eine culdeische Kirche, als die uralte, romfreie, evangelische der römisch-katholischen gegenüber gestellt und sogar noch in neuester Zeit ist der Name als bedeutsam und geschichtlich berechtigt für die keltische Kirche vindizirt worden. Allein der Name wurde vor Boetius nie auf die altschottische Kirche angewendet. Wärend der ganzen Zeit der monastischen Kirche (6—8. Jarh.) war er unbekannt. Beda und der Catalogus Sanctorum, der bis 666 reicht, kennen ihn nicht und ebensowenig, was besonders wichtig ist, das Buch von dem Kloster Deer, das in die älteste Zeit der Columba-Klöster zurückgeht. Und es ist mehr als gewagt, wenn man die von den columbanischen Mönchen häufig gebrauchte Bezeichnung vir dei als spezifischen Namen, als Übersetzung des irischen Celede rechtfertigen will. Dieser Ausdruck ist der gewönliche für alle Heilige. Beda z. B. ist der entsprechende Ausdruck vir Domini sehr geläufig. Doch es handelt sich hier nicht weiter um die geschichtlich ganz unbegründete Übertragung des Namens Culdeer auf die ganze keltische Kirche, sondern um Bedeutung und Ursprung desselben.

Ceile-de ist aus dem irischen ceile und de, Genitiv von dia (deus) zusammengesetzt. Ceile bedeutet socius, maritus und erst in zweiter Linie servus, also „Gottverlobter, Gottesgenosse oder Gottesfreund (carait, Freund, wie ceile einmal glossirt ist) und würde somit etwa dem Deicola entsprechen, ein Ausdruck, der in der erweiterten Form von Chrodegangs Regel von Eremiten im Unterschied von Mönchen (servus Dei) gebraucht wird. Änlich werden in der alten, dem Iren Mochuda zugeschriebenen Regel, die Cele De oder geistliche Reklusen den Mönchen gegenübergestellt.

Der Name Cele-de wird dem Hagiologen Ängus († 869) beigelegt und ebenso dem Comgan († 869) in dem Kalender von Tamlacht. Bei der Plünderung von Armagh durch die Dänen 921 wurden die Kirchen mit ihren Gottesleuten, d. h. den Celide und den „Kranken“ verschont. St. Clair († 807) auf Innisnambeo wird Anachoret genannt und in dem von ihm gestifteten Kloster fand Giraldus (12. Jarh.) noch einige coelibes „Coelicolae“ oder „Colidei“ genannt. Derselbe Giraldus fand auch noch solche Colidei (monachos religiosissimos quos Coelibes vel Colideos vocant) auf der Insel Enhli oder Burdsey, der Südspitze von Caernarvon in Wales gegenüber. Im Piktenland erscheinen sie erst nach Vertreibung

der Hienser Mönche (717) als Keledei in Loch Leven, und zwar in einer Anachoretenkolonie, und als einzellebend in Glasgow und St. Andrews.

Neben diesen Anachoreten treten nun aber in Irland und im Piktenland auch Colidei als säkuläre Geistliche auf mit eigentümlichen kanonischen Regeln. Der Ursprung dieser Regeln ist noch nicht aufgehellt. Eine Legende scheint auf einen Zusammenhang mit Chrodegangs Regel hinzuweisen. Von dem 792 verstorbenen Bischof Tamlacht wird erzält, daſs er in seinem bei Dublin gegründeten Kloster eine Brüderschaft mit strenger Regel gestiftet habe; ferner wird berichtet, daſs die irische Regel nachher in Schottland eingefürt worden sei. Die Grundzüge dieser Regel sind in dem Bericht über die Stiftung einer Culdeerkirche in Dunkeld durch König Konstantin zwischen 810—820 gegeben (Mylne, Vitae Episc. Dunelmensium p. 4 und Skene p. 278). Der König, heiſst es, habe „religiöse Keledei oder Colidei, d. h. Gottesverehrer, dahin getan, die nach morgenländischem Brauch Frauen hatten, sich aber derselben, wenn sie Dienst hatten, enthielten, eine Sitte, die sich in St. Andrews erhalten habe". Fügt man noch hinzu, daſs es ihrer meist 12 mit einem Prior waren, daſs sie gemeinschaftlich speisten, an alten Formen und Gebräuchen festhielten, daſs ihr Beruf neben Besorgung des Gottesdienstes auch Armenpflege war, so ist das Charakteristische damit bezeichnet, was sie bis zu ihrer Verdrängung von andern unterschied. Sie galten für fromme und pflichttreue Männer. In Irland waren sie nicht zalreich, sie finden sich an 8 oder 9 Orten, darunter Armagh, Clonmacnois. Als 1126 in Armagh reguläre Kanoniker eingefürt wurden, bestanden sie jedoch in untergeordneter Stellung noch fort. Ihr Prior wurde nunmehr Precentor (mit Sitz und Stimme im Kapitel) und hatte mit ihnen den Choralgottesdienst zu besorgen — eine Einrichtung, die sich wenigstens dem Namen nach bis heute erhalten hat in dem Precentor and Vicars Choral in dieser Kathedrale.

Viel verbreiteter waren die Culdeer im heutigen Schottland und um so wichtiger, als sie in vielen Orten allein den Gottesdienst versahen. Zu bemerken ist aber, daſs in den alten Columba-Klöstern Deer (in Buchan), Turiff (in Aberdeenshire) sich keine Celede finden, in Hii selbst erst nachdem es 50 Jare in Händen der Normannen gewesen. Da die Culdeer in späterer Zeit wesentlich dieselbe Stellung hatten wie die säkulären Kanoniker an Kathedralen und Kirchen (wie in Armagh, St. Andrews, auch in York), so wurden auch beide Bezeichnungen als synonym angesehen. Übrigens wurde im 13. Jarhundert der Name im verschiedensten Sinne gebraucht für Eremiten und Klosterbrüder, reguläre und säkuläre Geistliche, im guten und im schlimmen Sinn.

Es ist nun noch die Unterwerfung der scotischen Kirche zunächst der irischen unter die römische zu schildern.

Wenig Sicheres ist über sie bekannt bis zur Mitte des 11. Jarhunderts. Ihr damaliger Zustand läſst sich aus dem Briefe des Erzbischofs Lanfranc an den irischen Oberkönig Terdelvach (1074) und Bernhards von Clairvaux Leben des Malachias erkennen. Die Kirche war so im Verfall, daſs eine gründliche Reorganisation höchst nötig war. Diese kam nicht von innen, sondern von England aus. Dem Erzstul Canterbury waren die im südöstlichen Irland angesiedelten Normannen unterworfen, weil sie warscheinlich von England das Christentum empfangen hatten. Lanfranc weihte 1074 den Patricius zum Bischof von Dublin. Den entscheidenden Schritt aber tat Gregor VII., der in einem Schreiben an die Iren (1085) sein Oberhoheitsrecht geltend machte, und Bischof Gilbert von Limerick zum ersten Legaten über Irland bestellte. Dieser, ein Freund Anselms, belehrte „auf vielseitiges Verlangen" die irische Geistlichkeit über die ecclesiastica officia und konnte sich 1094 eines guten Erfolges rühmen.

Auch Anselm drang bei dem Oberkönig Muriardach (1100) auf Abstellung der Irrtümer. Doch erst Malachias, Erzbischof von Armagh (s. d. Art.) und Freund des Bernhard von Clairvaux, brachte es, als päpstlicher Legat von Rom zurückgekehrt, dahin, daſs die Iren selbst um das Pallium baten, und der Legat Papiro 1152 Irland in 4 Erzbistümer: Armagh, Dublin, Tuam und Cashel mit 28 Bistümern einteilen konnte. Zur Befestigung der päpstlichen Herrschaft ge-

stattete Adrian IV. dem König Heinrich II. gerne die Eroberung der Insel, und als die irischen Fürsten 1172 zu Cashel huldigten, wurden auch die kirchlichen Angelegenheiten nach römischer Ordnung geregelt.

Wie sich im Piktenlande nach Aufhebung des Hienser Primates und Vertreibung der Mönche das Kirchenwesen gestaltet habe, ist schwer zu sagen. Von wo her wurden die verwaisten Kirchen mit Geistlichen versorgt? von Irland oder Northumbrien? Und so ist es auch fast unmöglich, aus den Legenden über die Gründung von St. Andrews, die dem Nectan zugeschrieben wird, und damit der Verdrängung des h. Petrus durch St. Andrew als Schutzheiligen etwas Gewisses zu gewinnen. Der Verkehr mit den columbanischen Klöstern blieb sicher abgebrochen, bis mit Kenneth Mac Alpin eine scotische Dynastie auf den Thron kam (844). Dieser brachte die Gebeine Columbas nach Dunkeld, wo er dem Heiligen eine Kirche samt Kloster dedizirte, entweder eine neugebaute oder schon vorhandene Culdeerkirche (s. o.). Kenneths Plan war, wie es scheint, der Kirche die Stellung zu geben, die früher Hii hatte und sie zugleich zum Bischofssitz für das Südpiktenland zu machen. Übrigens verlegte schon sein Nachfolger den Bischofssitz nach Abernethy. Die Abtswürde scheint aber in Laienhände übergegangen zu sein. Der dritte Nachfolger des Abtbischofs war jener Abt Crinan, der mit der Tochter des Königs Malcolm vermält und Vater des Königs Duncan war.

Mit dem Ende des 9. Jarhunderts bekommt die Kirche, nunmehr **Ecclesia Scoticana** genannt, eine festere Gestalt. Sie wird der Zehnten, Frohnen und anderer Lasten, die sie unter der Piktenherrschaft drückten, entledigt und ihre exemte Stellung auf einer Reichsversammlung in Skone (908) von dem König und dem Bischof von St. Andrews beschworen. Daraus geht auch hervor, dass der Primat nun an St. Andrews übertragen war, dessen Bischof fortan Bischof von Alban heißt. Es fragt sich übrigens, ob er nicht der einzige Landesbischof gewesen ist. Bald wurden auch die inneren Verhältnisse der Kirche durch Einfürung der kanonischen Regel von Irland durch den Ceilede Mänach (c. 921) in bessere Ordnung gebracht. Welche Einrichtungen aus der alten Zeit noch blieben, ersieht man aus der Synode, welche auf Veranstaltung der Königin Margaret, Gemalin Malcolms III., „Königs von Schottland", im Frühjar 1069 gehalten wurde.

Sie war, unterstützt von ihrem Beichtiger Turgot, Abt von Durham, eifrig bemüht, die schottische Kirche der römisch-sächsischen konform zu machen. Die Differenzpunkte waren, dass die Schotten die Quadragesimalzeit am Montag nach Aschermittwoch anfingen, an Ostern nicht kommunizirten, die Messe in irgend welcher barbarischen Form feierten, den Sabbath nicht streng hielten. Auch andere Missbräuche, wie die Ehe mit der Stiefmutter oder Bruderswitwe kamen zur Sprache, — Priesterehe und Säkularisation von Klostergütern aus guten Gründen nicht.

Das von Margarete begonnene Werk der Romanisirung der Kirche wurde durch ihre Söne Alexander (König von Nordschottland bis zum Firth of Forth und Clyde 1107—1124) und David (Graf von Südschottland und 1124—1153 König von ganz Schottland) wider aufgenommen und vollendet. Gleich 1107 wurde Turgot auf einem Nationalkonzil zum Bischof von St. Andrews gewält. Der Streit über seine Konsekration ist die erste sichere Spur eines Eingriffs der römischen Kirche in die schottische. Turgot wurde von York geweiht, aber sein Nachfolger Eadmer (1115), Mönch in Canterbury, von dem englischen Primas vorgeschlagen und konsekrirt. Diese Zeit bildet überhaupt einen Wendepunkt in der Kirchen- wie in der politischen Geschichte Schottlands. Es wurde das Feudalsystem eingefürt. Stat und Kirche wurden so in stramme Formen gebracht, und die Neuorganisation mit Strenge durchgefürt. Man kann nicht leugnen, dass solche dringend geboten waren. Die Territorialkirche, die Nectan einfürte, war das fast nur dem Namen nach. Es fehlte, so viel man sehen kann, ganz an einer Organisation und der Mangel an Aufsicht hatte nur zur Folge, dass die Klöster und ihr Besitz in Laienhände kamen, wie Dunblane, Dunkeld, Applecroß, dass die Laienäbte das Kloster mit Mönchen und Leuten aller Art besetzten, wie sie eben zu finden waren. An manchen Orten wurde der Gottesdienst ganz vernachlässigt,

in Dunblane fast hundert Jare lang. Da war es ein großes Glück, daſs die Culdeer da und dort in die Lücke traten. Aber bei aller Frömmigkeit und Berufstreue war ihre Stellung eine viel zu untergeordnete, als daſs sie das Kirchenwesen hätten reorganisiren können.

Die Reformen der Kirche bestanden wesentlich in einem Doppelten, Gründung neuer Bistümer und Einfürung römischer Mönchsorden. Noch als Graf von Südschottland hatte David das Bistum Glasgow gegründet. Darauf folgten die Bistümer von Roß, Dunkeld, Moray, Aberdeen, Caithneß, Dunblane, Brechin, Argyll oder Lismore — sodaſs das Land jetzt in 9 Sprengel geteilt war, wärend es zuvor warscheinlich nur einen gab. Augustiner, Benediktiner und Cistercienser wurden teils in die bestehenden Klöster, teils in neu errichtete eingefürt, wobei viele frühere Klostergüter, die von Laien approprirt waren, für die Kirche reklamirt wurden. Der Bischof von St. Andrews zog alle Rechte der Culdeer an sich. Die kanonische Regel kam zu allgemeiner Geltung und die Culdeer hatten nur die Wal, entweder sich derselben zu unterwerfen oder zu weichen. Das ging, wie leicht begreiflich, nicht one schweren Kampf. In manchen Orten hielten sie sich noch bis in die Mitte des 13. Jarhunderts, wie in Brechin und Monimusk, am längsten in St. Andrews, wo man ihnen neben den dort eingefürten Augustinern einen Teil der Einkünfte und die Beteiligung bei der Bischofswal lassen musste. Fortdauernde Streitigkeiten, die vor den päpstlichen Stul gebracht wurden, endeten mit der Entziehung des Walrechts — durch Bullen 1273 und wider 1332, worauf sie aus der Geschichte verschwinden. Die römische Kirche hatte damit die Reste der keltischen ganz verdrängt und die Culdeer galten nun als Ketzer, wie das ein Brief des Papstes Johann XXII. an König Robert (1324) zeigt.

II. **Die Verhältnisse und Einrichtungen der keltischen Kirche, hauptsächlich in der 2. Periode** (6.—8. Jarh.)

1) **Kirchenregiment: Patronat; Äbte; geistliche Grade.** Den großen Erfolg der monastischen Kirche in Irland und Alban hat man zu einem guten Teil dem **engen Anschluſs an das nationale Clanwesen** zuzuschreiben. Der König, Fürst oder Sippenhäuptling gab ein Grundstück oder wol einen festen Platz zur Gründung von Kirche oder Kloster, und daraus entwickelte sich ein eigentümliches **Patronatsverhältnis**. Gehörte der Klosterstifter zu demselben Clan, wie der ursprüngliche Grundbesitzer, so blieb die Succession bei der Familie des letzteren, die nun aus ihrer Mitte einen Nachfolger (Coarb, d. h. co-haeres) des ersten Abtes wälte, wie bei Columba. Waren Klosterstifter und Grundbesitzer verschiedenen Stammes, so blieb die Succession gewönlich so lange in der Familie des Klosterstifters, als sich eine tüchtige Persönlichkeit für die Abtswürde in ihr fand, — wo nicht, so ging das Patronat wenigstens temporär an die Familie des Grundbesitzers (plebilis progenies) über. War auch in ihr kein tüchtiger Nachfolger zu finden, so ging das Walrecht zeitweise auf die Mönche des Mutter- oder Tochterklosters u. s. w. über. Diese enge Verbindung der kirchlichen und Stammesinteressen gewärte allerdings Kirchen und Klöstern den sichersten Schutz und große Förderung, enthielt aber auch die Keime des später so allgemeinen und verderblichen Nepotismus und der Appropriation der Kloster- und Kirchengüter durch Laien. Kirche und Kloster erhielten, wenigstens in Irland, die Erstlinge von Menschen, Vieh und Feldfrüchten, später auch den Zehnten. Der Erstgeborne konnte aber als Freimönch auf seinem Grundbesitz bleiben und hatte nur gewisse Dienste zu leisten, wogegen er im Kloster freien Unterricht erhielt. So hatten auch alle, die irgendwie mit dem Kloster in Verbindung standen, nicht nur ein Anrecht an die kirchlichen Funktionen, sondern auch eine höhere, gesichertere Stellung in einer rohen, gesetzlosen und blutdürstigen Zeit. Das Kloster bot den Bedrängten Schutz, den Sklaven Freiheit, den Sönen des Stammes Unterricht. Kein Wunder, daſs auch viele Laien in den Klosterverband aufgenommen zu werden suchten. So durchdrang das christliche Element das nationale, und so konnte es heißen: „Kein Thuat ist one Kirche, Fürsten und Dichter". (Vergl.

hierüber Reeves in Transact. Irish Acad. VI, 447, Skene II, 68 und Ancient Laws of Ireland.)

Wärend nun bei den Briten im Anschluss an das Clanwesen sich schon frühe eine Territorialkirche gebildet und daneben teils in Verbindung mit einem Bischofssitz, wie Menevia, teils selbständig, wie in Bangor das Klosterwesen sich entwickelt hatte, erhielt die Verfassung der monastischen Kirche der Scoten, ganz besonders im Piktenland, ein eigentümliches Gepräge. Es war gewissermaßen eine Übertragung des Clanwesens auf die kirchlichen Verhältnisse. Der Abt und der engere Kreis seiner Genossen entsprach dem Clanhaupt und dessen Familie. Alle von dem Klosterstifter gegründeten Klöster standen unter seiner Oberleitung. Sie machten seine familia im weiteren Sinne aus. Diesen Primat übten, wenn nicht schon die Klosterstifter selbst, doch ihre Nachfolger in Verbindung mit einem Seniorenkollegium aus, das über alle wichtigen Angelegenheiten, wie Gründung neuer Klöster, Besetzung der Abtstellen, mit ihm beriet und Beschluss fasste. Alle Äbte oder Häupter (cen, wie sie genannt wurden) der Klöster standen unmittelbar unter dem Abt und Kollegium, auch die fernlebenden Missionare, die wenigstens das Band mit dem Mutterkloster nie ganz lösten. Das Kloster Hii war zugleich die Metropole für das ganze Piktenland. Doch schloss der Primat des Abtes die bischöfliche Würde nicht in sich. Abtbischöfe sind eine seltene Ausnahme. Der Abt von Hii war immer nur Presbyter.

Dies fürt auf die vielbewegte Frage, ob die keltische Kirche die drei geistlichen Grade gehabt, wie die ganze damalige Kirche, oder, wie in frühester Zeit, zwischen Presbyter und Bischof hinsichtlich der Würde nicht unterschieden habe. Bei der britischen Kirche ist es erwiesen, dass sie in diesem Stück der gallikanischen Kirche konform war. Anders aber, glaubt man, müsse es sich mit der irischen und columbanischen Kirche verhalten haben, denn die große Zal der von Patricius ordinirten Bischöfe (350) zeige deutlich, dass diese im Unterschied von andern Presbytern nur das Aufsichtsamt über eine oder mehrere Gemeinden gehabt haben. Von der Kirche des Patricius ist schon oben die Rede gewesen und es braucht nur daran erinnert zu werden, dass er selbst nicht sagt, er habe hunderte von Bischöfen ordinirt, sondern nur, er habe überall Clericos bestellt, und ferner, dass Patricius, um sich zum Bischof weihen zu lassen, in seine Heimat zurückging. Das sollten die, welche Patricius zum Culdeervater machen, bedenken. Er müsste, obwol selbst Bischof, den bischöflichen Grad für Irland abgeschafft haben. Die irische Kirche aber, wie sie in der Geschichte — nicht in der Färbung der Legenden — auftritt, zeigt das Episkopalwesen, wie die übrige Kirche. Aber für die „Culdeerkirche" jedenfalls will man, meist im presbyterianischen Interesse, den Unterschied der Würde zwischen Presbytern und Bischöfen nicht gelten lassen. Die Episcopi seien (wie Aidan) die Vorsteher eines Primatklosters in einer kirchlichen Provinz oder Pastoren einer oder mehreren Gemeinden gewesen, die Namen episcopus und abbas beziehen sich nur auf Funktionen. Allein wärend Columban von 1000 Äbten redet, die unter dem Archimandriten in Hii stehen, so werden in den zu Hii gehörigen Klosterkirchen nur 3 Bischöfe erwänt, die von Lismore und Kingarth (in Bute), sowie von Lindisfarne. Der Name episcopus für das Aufsichtsamt war in der columbanischen Kirche gar nicht in Gebrauch. Auffallen könnte es allerdings, dass im Hienser Kirchenverband so wenig von Bischöfen die Rede ist. Allein die Stellung des Abtes als Hauptes und Leiters der ausgedehnten Missionskirche war viel bedeutender als die eines Bischofs in einer geordneten Diözese. Für die Amtsstellung eines Bischofs im gewönlichen Sinne war in einer Missionskirche kein Raum. Seine Tätigkeit war, so viel sich sehen lässt, auf die Funktionen beschränkt, zu welchen seine höhere Würde ihn berechtigte. Dass aber die höhere Würde in der columbanischen Kirche anerkannt wurde, zeigen zwei Stellen in Adamnans Vita, die eine, wo ein Presbyter einen andern ordinirt „accito episcopo" und die Erzälung, dass ein Bischof aus Munster, der aus Demut seinen Rang verborgen hielt, von Columba eingeladen worden sei, ihm bei dem Abendmal zu assistiren. Columba aber habe bald seinen Rang erkannt und gesagt: Christus segne dich, Bruder, konsekrire du allein als

Bischof. Wir wissen jetzt, dass du bischöflichen Ranges bist. Warum hast du dich so lang verbergen und uns verhindern wollen, dir die gebürende Ehre zu geben?

2) Das Klosterwesen. a) Die Einrichtungen. Das Klosterwesen scheint sich anfangs im Äußerlichen ganz den bestehenden Landesverhältnissen angeschlossen zu haben. Die Einrichtungen waren so einfach als möglich. Die Klöster waren bescheidene Mönchskolonieen, die hauptsächlich als Stationen für die Bekehrung der Heiden dienten und sich von der primitiven Art der Kraale, wie sie sich neben kleinen festen Plätzen vorfanden, nicht viel unterschieden. Die Klostergebäude wurden alle durch die Dänen im 9. Jarhundert zerstört. Nur auf einigen kleinen Inseln haben sich noch Reste aus der ältesten Zeit erhalten, so auf der „Insel der Heiligen“ nahe bei Hii eine alte Columbakirche aus Schiefer one Mörtel gebaut, 25 Fuß lang, 15 breit.

Der großen Einfachheit des Anwesens entsprach auch Kleidung und Narung der Mönche. Die Angehörigen des Klosters bildeten eine Familie und wurden Brüder genannt. Sie teilten sich in drei Klassen: 1) Die Seniores, denen die Besorgung des Gottesdienstes, fromme Übungen, Studien und Abschreiben der heil. Schrift, sowie der Unterricht oblag. Einer von diesen Scribhnidh (scriba) hatte die Klosterchronik zu füren und Vorträge zu halten. Später wurde für den letzteren Zweck ein Lektor (Ferleiginn) bestellt. 2) Die andern Brüder, welche die Haus- und Feldarbeit zu tun hatten, und 3) die juniores oder alumni, welche Unterricht empfingen. Einzelne Spuren finden sich, dass 12 Knaben unter einem Lehrer standen; so hat Aidan sich 12 Sachsenkinder ausgewält, die von ihm speziell für den geistlichen Stand herangebildet wurden. Dass aber dies allgemeine Sitte war, lässt sich nicht beweisen.

b) Die Klosterzucht war streng. Unbedingter Gehorsam musste den Oberen, besonders dem Abt des Mutterklosters, gelobt werden. Auf alles Privateigentum wurde verzichtet und das ganze Leben dem Gottesdienst und der Askese, der Arbeit und dem Dienst für andere geweiht. Genaue Anweisung zu einem heiligen Leben gibt die Regel des Columba, die Dr. Reeves in der Brüsseler Bibliothek auffand (s. Haddan u. Stubbs Councils II, 119).

Über die spätere Ausbildung und Verschärfung der Klosterregeln ist hier nicht der Ort, weiter zu reden. Einzelne in frühe Zeit zurückgehende Vorschriften, wie auch andere Gesetze, finden sich in Wasserschlebens Irischer Kanonensammlung (Gießen 1874), allein die Sammlung setzt den Anschluss der irischen Kirche an Rom voraus und schöpft aus hibernischen Synoden, deren Echtheit und Alter noch nicht nachgewiesen ist, sodass es verfrüht wäre, sie zur Erläuterung der ältesten Periode herbeizuziehen. Es ist überhaupt nicht warscheinlich, dass die Vorschriften schon frühe kodifizirt wurden. Die obige Regel Columbas, sowie die älteste und einzig echte Regel Columbans sind mehr eine Anempfehlung von Grundsätzen als eine genaue Vorschrift (Rettberg. K.-G. II, 670).

Aufs engste an das Klosterleben schloss sich das

c) Anachoretenwesen an, das in besonders hohem Ansehen stand, als höhere Stufe der Heiligkeit.

Es war aber verschiedener Art. Die Mönche zogen sich vorübergehend in separate Zellen (carcer) zurück, um sich dem Gebet, frommer Betrachtung oder Bußübungen hinzugeben. Die Äbte gingen mit gutem Beispiel voran. Noch finden sich Spuren der ältesten Klausen auf Hinba, unweit Hii. Auch auf der Insel Farne, nahe bei Lindisfarne, sind noch Spuren einer Klause, die sich Cuthberct baute. Von diesen Zellen kehrten die Mönche nach kürzerer oder längerer Zeit in das Kloster zurück. Die andere Art des Anachoretenwesens war Aufenthalt auf einer wüsten Insel (desertum, disert, der gewönliche Name für Klause). Diese Anachoreten hießen Deoraidh-De, d. h. Gottespilger. Endlich bildeten sich auch Anachoretenkolonieen, nämlich Klausen in demselben Gehöfte. Die Verbindung mit dem Kloster wurde durch solches Anachoretenleben nicht aufgehoben, vielmehr wurden die Klausner, wie andere Mönche, auch zu Äbten oder Bischöfen gemacht.

Scheinbar das reine Gegenstück von dem Anachoretenleben ist das bei den Kelten so hervorstechende Wanderleben und doch steht es in engem Zusammen-

hang damit. Es ist die aktive Seite desselben. Wie der Anachoret Gott in strenger Askese und Kontemplation dienen wollte, so der Wandermönch mit seinem pro Christo peregrinari. In geordneter Weise, vom Kloster veranlasst, ist es das Missioniren. Aber vielfach gingen Mönche auch auf eigene Faust in die weite Welt. So Furseus der heilige Mann, cupiens pro Domino ubicumque sibi opportunum inveniret, peregrinam ducere vitam (Beda III, 19).

3) Der Gottesdienst, heilige Zeiten u. s. w. Nach den ältesten und sichersten Spuren waren die Kultusformen schon im 7. Jarhundert ziemlich fest ausgeprägt. Die sonst so zäh an ihren heimischen Bräuchen festhaltenden irischen Mönche auf dem Kontinent würden sonst nicht so rasch die gallikanischen Antiphonarien und Missalien sich angeeignet haben, wenn ihnen nicht darin etwas Verwandtes entgegengetreten wäre. Sie haben fast nur Hymnen auf ihre Väter in dieselben eingeschalten (Antiphonar. Benchor. u. a.; s. Mabillon Liturg. Gall. und Näheres in Dissert. p. 53–59). Allerdings sagt der Catalogus Sanctorum, die Formen des Gottesdienstes seien in der 2. Periode der irischen Kirche verschieden gewesen und dies mag von der Mehrzal der Kirchen gelten; allein er erwänt zugleich die Einfürung der Gottesdienstform, die in Wales üblich und selbst wider aus der gallikanischen Kirche entlehnt, sicher damit verwandt war. Heimisch irische Missalien gibt es allerdings außer den Einzelnes bietenden Büchern von Deer und Dimma nur vier, von denen jedoch nur zwei höheres Alter haben: das Stowe Missal, das, wenn kritisch bearbeitet, sehr wichtige Aufschlüsse geben wird (die Redaktion in Bibl. MM. Stowensis ist ungenügend), ferner ein noch im Privatbesitz (Drummond Castle) befindliches. Manchen Aufschluss gibt Adamnans Vita Columbae. Hieraus, wie aus andern gelegentlichen Notizen läfst sich eine, wenn auch unvollständige Darstellung des Gottesdienstes geben, wobei der Kürze halber auf den Nachweis jeder Einzelheit verzichtet werden muss.

Die Horen und Vigilien wurden wol täglich eingehalten und dabei in Hii ein liber hymnorum septimaniorum (jetzt verloren) gebraucht. Der Chorgesang wurde hier wie auch überall beim Gottesdienst sehr gepflegt, Antiphonen und Hymnen — natürlich in lateinischer Sprache — finden sich zalreich (s. Todd, The Book of Hymnus 1855). Es gab eigene Cantores und in Irland waren auch Orgeln im Gebrauch. Die Sonntagsfeier wurde (in Hii) durch einen Vespergottesdienst (missa) am Sonnabend eingeleitet. Um Mitternacht rief die Glocke zum Gebet, später kam die Matutina und endlich die Missa, die gewönlich nur am Sonntag, Heiligentagen und außerdem selten bei besonderen Anlässen gefeiert wurde. Evangelische Lektionen bildeten immer einen Teil des Gottesdienstes. Über die Ordnung des Hauptgottesdienstes sind Notizen vorhanden, die auf eine Verwandtschaft mit der gallikanischen Liturgie hinweisen. Wärend der Kommunion wurde gesungen. Ein alter Hymnus „quando communicarent sacerdotes (beginnend: Sancti venite, Christi corpus sumite), aus dem irischen Bangor stammend und dem 7. Jarhundert angehörend, findet sich in dem Antiphonarium Benchorense, ein anderer für die Laienkommunion in dem irischen Missale (St. Gallen Nr. 1394) und in dem Stowe Miss. In demselben St. Galler Kod. findet sich die Distributionsformel: Hoc sacrum corpus Domini et Salvatoris sanguinem sumite vobis in vitam perennem. Änlich in dem Stowe Missale. Die Elemente betreffend, so war der Wein, wie überhaupt in der alten Kirche, gemischt; über das ungesäuerte Brot findet sich keine direkte Angabe, aber in einem Monogramm des Buches von Kells scheint eine geweihte Hostie rund und mit einem Kreuz dargestellt zu sein. Nach der dem Abt Cuminius von Hii zugeschriebenen Mensura Poenitentiarum c. 13, mussten die Frauen verschleiert bei der Kommunion erscheinen, wie im Orient, aber auch in Gallien. Die konsekrirten Elemente wurden für Kranke und Abwesende reservirt. In dem Book of Deer findet sich eine kurze Form für Krankenkommunion: Credo, Gebet, Vaterunser, die Distributionsformel: corpus cum sanguine u. s. w. Es wurde also das Brot in Wein getaucht gereicht. Sehr änlich ist die Formel in dem Book of Dimma: corpus et sanguis Domini noster J. Ch. filii Dei vivi conservet animam tuam in vitam perpetuam.

Ob sich an den Hauptgottesdienst eine Predigt oder Schrifterklärung angehängt habe, ist kaum möglich zu sagen; um so häufiger sind die Nachrichten, dass die Mönche auf den Dörfern und wo sie Gelegenheit fanden im Freien predigten.

Wie in der morgenländischen, aber auch abendländischen Kirche war bei den Kelten die Eulogia gewönlich, in Aghaboe in Irland, in Hii und Lindisfarne. Am Schluss des Gottesdienstes wurde ein Laib Brot geweiht und nachher im Refektorium aufgeschnitten und verteilt und damit das Mittagsmal eröffnet.

Im Taufritus wich die keltische wie auch die gallikanische Kirche von der römischen ab. Die Taufe wurde one Chrisma vollzogen. Nach dem Stowe Missale machte der Priester bei der Übergabe der Alba nach der Taufe das Zeichen des Kreuzes in die Hand des Kindes. Auch das Pedilavium fand statt wie in der gallikanischen Kirche. Die Taufe war nicht an die Kirche gebunden. Besonders in der frühesten Zeit scheint sie meist außerhalb derselben vollzogen worden zu sein. Columba taufte in Flüssen und an Quellen, und in Lindisfarne wurde das Taufen wie das Predigen und Krankenbesuchen zur Seelsorge gerechnet, welche die Geistlichen bei ihren Besuchen auf den Dörfern pflegten.

Über die Ordination, welche in der britischen Kirche der gallikanischen änlich war, findet sich in der scotischen nichts. Bekannt ist aber, dass die bischöfliche Konsekration nur durch einen Bischof geschah. (Lanfrancs Brief an Terdelvach s. oben).

Die heiligen Zeiten. Ostern stand unter den Festen obenan. Über den keltischen Ostercyklus, der vom römischen abwich, ist es kaum nötig hier etwas zu sagen, da längst das Richtige darüber anerkannt ist, und schon Beda an verschiedenen Orten und namentlich Ceolfrid in seinem Brief an Nectan (Beda V, 21) die Sache vollkommen richtig aufgefasst hat. Nur einige ungenaue Angaben haben zu der irrigen Meinung gefürt, die Kelten seien Quartodecimaner gewesen. Vielmehr hatten sie mit der ganzen alten Kirche den 84järigen Cyklus gemein und blieben dabei wärend ihrer Abgesperrtheit von der abendländischen Kirche, die inzwischen den 19järigen Cyklus angenommen hatte. Die Süd-Iren waren die ersten, die c. 634 ihn auch annahmen, dann die Northumbrier 664, die Briten von Strathclyde 688, Nord-Irland 703, das Piktenreich 710, Nordwales 768, Südwales 777.

Die Quadragesimalzeit wurde, wie überall, mit Fasten gehalten. Aber im Piktenland wenigstens war noch im 11. Jarhundert die auch in der ältesten Kirche vorkommende Sitte herrschend: ein ununterbrochenes 40tägiges Fasten, daher erst vom Montag nach Aschermittwoch an zu beobachten, wärend die römische Kirche die Sonntage nicht einrechnete, deshalb schon am Aschermittwoch begann. Außer den gewönlichen Festen wurden die Tage der Kirchen- und Klosterstifter, ganz besonders des Columba und Patrick, Ninian, auch des St. Martin feierlich begangen, denen viele von ihren Schülern und Späteren gestiftete Klöster dedizirt waren.

In der Woche wurde in den scotischen Klöstern, vielleicht auch zum teil in weiteren Kreisen, Mittwoch und Freitag bis 9 Uhr morgens gefastet.

Auch über Leichenbegängnisse erfaren wir etwas. Columbas Beisetzung wird more ecclesiastico gehalten. Unter Psalmengesang wird die Leiche in das Hospitium gebracht und drei Tage und Nächte honorabiles rite explentur exequiae, dann die Leiche in seine Leinwand gehüllt, einbalsamirt und in die Gruft gelegt.

Von Bittumgängen um die Felder finden sich auch Spuren. Bei einer großen Dürre wird in Hii ein solcher Umgang mit der Tunica des Columba und den von ihm geschriebenen Büchern (Evang.) gehalten, die Tunica dreimal geschüttelt und aus den Büchern gelesen. Bei einem andern Anlass werden Tunica und Bücher des Heiligen auf den Altar gelegt, Psalmen gesungen und sein Name angerufen.

Von Bilderdienst ist keine Spur zu finden, wol aber von großer Verehrung der Reliquien, wenn auch nicht in der frühesten Zeit. Heilungskraft wird ihnen zugeschrieben wie auch andern Dingen. z. B. geweihtem Brot oder Salz.

hang damit. Es ist die aktive Seite desselben. Wie der Anachoret Gott in strenger Askese und Kontemplation dienen wollte, so der Wandermönch mit seinem pro Christo peregrinari. In geordneter Weise, vom Kloster veranlasst, ist es das Missioniren. Aber vielfach gingen Mönche auch auf eigene Faust in die weite Welt. So Furseus der heilige Mann, cupiens pro Domino ubicumque sibi opportunum inveniret, peregrinam ducere vitam (Beda III, 19).

3) Der Gottesdienst, heilige Zeiten u. s. w. Nach den ältesten und sichersten Spuren waren die Kultusformen schon im 7. Jarhundert ziemlich fest ausgeprägt. Die sonst so zäh an ihren heimischen Bräuchen festhaltenden irischen Mönche auf dem Kontinent würden sonst nicht so rasch die gallikanischen Antiphonarien und Missalien sich angeeignet haben, wenn ihnen nicht darin etwas Verwandtes entgegengetreten wäre. Sie haben fast nur Hymnen auf ihre Väter in dieselben eingeschalten (Antiphonar. Benchor. u. a.; s. Mabillon Liturg. Gall. und Näheres in Dissert. p. 53–59). Allerdings sagt der Catalogus Sanctorum, die Formen des Gottesdienstes seien in der 2. Periode der irischen Kirche verschieden gewesen und dies mag von der Mehrzal der Kirchen gelten; allein er erwänt zugleich die Einfürung der Gottesdienstform, die in Wales üblich und selbst wider aus der gallikanischen Kirche entlehnt, sicher damit verwandt war. Heimisch irische Missalien gibt es allerdings außer den Einzelnes bietenden Büchern von Deer und Dimma nur vier, von denen jedoch nur zwei höheres Alter haben: das Stowe Missal, das, wenn kritisch bearbeitet, sehr wichtige Aufschlüsse geben wird (die Redaktion in Bibl. MM. Stowensis ist ungenügend), ferner ein noch im Privatbesitz (Drummond Castle) befindliches. Manchen Aufschluss gibt Adamnans Vita Columbae. Hieraus, wie aus andern gelegentlichen Notizen lässt sich eine, wenn auch unvollständige Darstellung des Gottesdienstes geben, wobei der Kürze halber auf den Nachweis jeder Einzelheit verzichtet werden muss.

Die Horen und Vigilien wurden wol täglich eingehalten und dabei in Hii ein liber hymnorum septimaniorum (jetzt verloren) gebraucht. Der Chorgesang wurde hier wie auch überall beim Gottesdienst sehr gepflegt, Antiphonen und Hymnen — natürlich in lateinischer Sprache — finden sich zalreich (s. Todd, The Book of Hymnus 1855). Es gab eigene Cantores und in Irland waren auch Orgeln im Gebrauch. Die Sonntagsfeier wurde (in Hii) durch einen Vespergottesdienst (missa) am Sonnabend eingeleitet. Um Mitternacht rief die Glocke zum Gebet, später kam die Matutina und endlich die Missa, die gewönlich nur am Sonntag, Heiligentagen und außerdem selten bei besonderen Anlässen gefeiert wurde. Evangelische Lektionen bildeten immer einen Teil des Gottesdienstes. Über die Ordnung des Hauptgottesdienstes sind Notizen vorhanden, die auf eine Verwandtschaft mit der gallikanischen Liturgie hinweisen. Wärend der Kommunion wurde gesungen. Ein alter Hymnus „quando communicarent sacerdotes (beginnend: Sancti venite, Christi corpus sumite), aus dem irischen Bangor stammend und dem 7. Jarhundert angehörend, findet sich in dem Antiphonarium Benchorense, ein anderer für die Laienkommunion in dem irischen Missale (St. Gallen Nr. 1394) und in dem Stowe Miss. In demselben St. Galler Kod. findet sich die Distributionsformel: Hoc sacrum corpus Domini et Salvatoris sanguinem sumite vobis in vitam perennem. Änlich in dem Stowe Missale. Die Elemente betreffend, so war der Wein, wie überhaupt in der alten Kirche, gemischt; über das ungesäuerte Brot findet sich keine direkte Angabe, aber in einem Monogramm des Buches von Kells scheint eine geweihte Hostie rund und mit einem Kreuz dargestellt zu sein. Nach der dem Abt Cuminius von Hii zugeschriebenen Mensura Poenitentiarum c. 13, mussten die Frauen verschleiert bei der Kommunion erscheinen, wie im Orient, aber auch in Gallien. Die konsekrirten Elemente wurden für Kranke und Abwesende reservirt. In dem Book of Deer findet sich eine kurze Form für Krankenkommunion: Credo, Gebet, Vaterunser, die Distributionsformel: corpus cum sanguine u. s. w. Es wurde also das Brot in Wein getaucht gereicht. Sehr änlich ist die Formel in dem Book of Dimma: corpus et sanguis Domini noster J. Ch. filii Dei vivi conservet animam tuam in vitam perpetuam.

Ob sich an den Hauptgottesdienst eine Predigt oder Schrifterklärung angehängt habe, ist kaum möglich zu sagen; um so häufiger sind die Nachrichten, dass die Mönche auf den Dörfern und wo sie Gelegenheit fanden im Freien predigten.

Wie in der morgenländischen, aber auch abendländischen Kirche war bei den Kelten die Eulogia gewönlich, in Aghaboe in Irland, in Hii und Lindisfarne. Am Schluss des Gottesdienstes wurde ein Laib Brot geweiht und nachher im Refektorium aufgeschnitten und verteilt und damit das Mittagsmal eröffnet.

Im Taufritus wich die keltische wie auch die gallikanische Kirche von der römischen ab. Die Taufe wurde one Chrisma vollzogen. Nach dem Stowe Missale machte der Priester bei der Übergabe der Alba nach der Taufe das Zeichen des Kreuzes in die Hand des Kindes. Auch das Pedilavium fand statt wie in der gallikanischen Kirche. Die Taufe war nicht an die Kirche gebunden. Besonders in der frühesten Zeit scheint sie meist außerhalb derselben vollzogen worden zu sein. Columba taufte in Flüssen und an Quellen, und in Lindisfarne wurde das Taufen wie das Predigen und Krankenbesuchen zur Seelsorge gerechnet, welche die Geistlichen bei ihren Besuchen auf den Dörfern pflegten.

Über die Ordination, welche in der britischen Kirche der gallikanischen änlich war, findet sich in der scotischen nichts. Bekannt ist aber, dass die bischöfliche Konsekration nur durch einen Bischof geschah. (Lanfrancs Brief an Terdelvach s. oben).

Die heiligen Zeiten. Ostern stand unter den Festen obenan. Über den keltischen Ostercyklus, der vom römischen abwich, ist es kaum nötig hier etwas zu sagen, da längst das Richtige darüber anerkannt ist, und schon Beda an verschiedenen Orten und namentlich Ceolfrid in seinem Brief an Nectan (Beda V, 21) die Sache vollkommen richtig aufgefasst hat. Nur einige ungenaue Angaben haben zu der irrigen Meinung gefürt, die Kelten seien Quartodecimaner gewesen. Vielmehr hatten sie mit der ganzen alten Kirche den 84järigen Cyklus gemein und blieben dabei wärend ihrer Abgesperrtheit von der abendländischen Kirche, die inzwischen den 19järigen Cyklus angenommen hatte. Die Süd-Iren waren die ersten, die c. 634 ihn auch annahmen, dann die Northumbrier 664, die Briten von Strathclyde 688, Nord-Irland 703, das Piktenreich 710, Nordwales 768, Südwales 777.

Die Quadragesimalzeit wurde, wie überall, mit Fasten gehalten. Aber im Piktenland wenigstens war noch im 11. Jarhundert die auch in der ältesten Kirche vorkommende Sitte herrschend: ein ununterbrochenes 40tägiges Fasten, daher erst vom Montag nach Aschermittwoch an zu beobachten, wärend die römische Kirche die Sonntage nicht einrechnete, deshalb schon am Aschermittwoch begann. Außer den gewönlichen Festen wurden die Tage der Kirchen- und Klosterstifter, ganz besonders des Columba und Patrick, Ninian, auch des St. Martin feierlich begangen, denen viele von ihren Schülern und Späteren gestiftete Klöster dedizirt waren.

In der Woche wurde in den scotischen Klöstern, vielleicht auch zum teil in weiteren Kreisen, Mittwoch und Freitag bis 9 Uhr morgens gefastet.

Auch über Leichenbegängnisse erfaren wir etwas. Columbas Beisetzung wird more ecclesiastico gehalten. Unter Psalmengesang wird die Leiche in das Hospitium gebracht und drei Tage und Nächte honorabiles rite explentur exequiae, dann die Leiche in seine Leinwand gehüllt, einbalsamirt und in die Gruft gelegt.

Von Bittumgängen um die Felder finden sich auch Spuren. Bei einer großen Dürre wird in Hii ein solcher Umgang mit der Tunica des Columba und den von ihm geschriebenen Büchern (Evang.) gehalten, die Tunica dreimal geschüttelt und aus den Büchern gelesen. Bei einem andern Anlass werden Tunica und Bücher des Heiligen auf den Altar gelegt, Psalmen gesungen und sein Name angerufen.

Von Bilderdienst ist keine Spur zu finden, wol aber von großer Verehrung der Reliquien, wenn auch nicht in der frühesten Zeit. Heilungskraft wird ihnen zugeschrieben wie auch andern Dingen. z. B. geweihtem Brot oder Salz.

Auch darin blieb die keltische Kirche auf dem Boden der alten Kirche stehen, dass sie die Priesterehe für ganz berechtigt hielt. Die Ehe galt bei den Kelten nicht als Sakrament und es läßt sich wol schwer nachweisen, dass sie kirchlich eingesegnet wurde. Auch an einem förmlichen Eherecht scheint es gefehlt zu haben.

Ob auch Mönchsehen vorkamen, oder vielmehr ob sie für erlaubt angesehen wurden, ist schon gefragt worden. Dass die geistlichen Klosterbrüder verheiratet waren, ist nicht anzunehmen, und wo von verheirateten Äbten die Rede ist, so waren das Laienäbte, die in Zeiten des Verfalls der Klostergüter und Ämter sich bemächtigten. Sonst aber bei Laienbrüdern mag es wol vorgekommen sein, dass sie ihre Familien zu sich nahmen, zumal da viele sich tonsiren ließen, um unter den Schutz des Klosters sich zu stellen. Übrigens wird es, wie auch sonst Regel gewesen sein, dass sie sich der ehelichen Gemeinschaft enthielten, wiewol darüber nichts Sicheres gesagt werden kann.

4) Die Lehre. Die Kelten hatten ein einfaches Bibelchristentum. Die heil. Schrift war ihnen Glaubens- und Lebensregel und bei aller Anerkennung der ältesten ökumenischen Konzilien war und blieb ihnen doch die h. Schrift die höchste Autorität (s. Columbans Briefe). Das Schriftstudium sahen sie als ihre Hauptaufgabe an, die Briten so gut wie die Scoten. Sie benutzten vorzugsweise die Kommentare des Hieronymus und Augustin, aber auch von ihrer selbständigen Forschung gibt es Spuren genug. Gildas z. B. hat viele Stellen aus den LXX übersetzt und manche richtiger als die Itala, der er sich sonst meist anschließt, wobei zu bemerken ist, dass sein griechischer Text manchmal sowol von dem Cod. Alexandr. als Vatic. abgewichen zu sein scheint. In seltenen Fällen stimmt er mit der Vulgata überein, im Neuen Testament fast durchaus mit der Itala (Näheres s. meine Dissert. p. 15 sq.). Auch in der Confessio und Epistola Patricii schließen sich die Citate oft enger an die LXX, sonst an die Itala, im Neuen Testament ganz an die Vulgata an. Dasselbe gilt von den Citaten der Scoten Claudius und Sedulius (Anfang des 9. Jarhunderts). Sedulius vergleicht auch gelegentlich den hebräischen Text mit den LXX und gibt in etwa 12 Stellen des Neuen Testaments eine richtigere Übersetzung aus dem Grundtext. Zu erwänen ist hier, dass wie der Ev. Cod., den Gildas benützt zu haben scheint, so auch der Kilianische Cod. Ev. Wirceburg. sich an die Itala anschließt, wärend die alten irischen Evangelien Codd. in den Büchern von Domnach Airgid, Kells (Columba zugeschrieben), Armagh, Deer, und ebenso die albanisch-scotischen Codd. des Cuthberct und Ceadda die Vulgata geben. Eine Übersetzung der heil. Schrift in die eine oder andere keltische Sprache läßt in der alten Zeit sich nicht nachweisen. In der Lehre wichen die Kelten von der älteren abendländischen Kirche nicht ab. Beachtenswert ist, dass in dem Stowe Missale das filioque hinter dem praecedentem ex patre fehlt.

Dies nun ist das Bild der alten keltischen Kirche, wie es sich auf Grund der frühesten und sichersten Quellen darstellen läßt. Sie erscheint als Zweig der abendländischen Kirche der ersten 4 oder 5 Jarhunderte. Sie hat von derselben den Anstoß zur Regeneration erhalten, die sie dann in eigentümlicher, den Landesverhältnissen entsprechender Weise fortgefürt hat, und dies hauptsächlich in äußeren Einrichtungen. Die Geschichte derselben in dieser ihrer eigentümlichen Gestaltung ist nach der einen Seite durch die politische Umwälzung der Insel durch die Völkerwanderung in Britannien im 5. Jarhundert abgegrenzt, auf der andern durch die verheerenden Einfälle der Dänen und Norweger im 9. Jarhundert. Jenseits jener Zeit liegen die Anfänge, diesseits das kümmerliche Fortbestehen alter Institutionen im Kampf mit äußern und innern Feinden.

Die mittlere Periode nun ist die der herrlichen Blüte und fruchtreichen Entfaltung.

Die Kirche ist ein Kind ihrer Zeit, mit der sie den starken Wunderglauben und Aberglauben teilt. Sie malt in naiver Frömmigkeit ihre Heiligen mit den lichten Farben des innigfrommen Meisters von Fiesole. Ihre Heiligen verkehren mit Engeln als ihresgleichen und die Natur ist ihnen untertan. Es wird für selbstverständlich angesehen, dass Tote erweckt werden, in die Zukunft, wie in die Ferne

geschaut wird, dass ein Ceile-de trockenen Fußes über den irischen Kanal wandert, und Seelenmessen, Weihen, magische Wirkung des Kreuzes — alles ist an der Tagesordnung.

Dabei aber zeichnet sich diese Kirche vor vielen, wenn nicht allen andern jener Zeit aus durch einfachen evangelischen Sinn, Liebe und Verehrung gegen das göttliche Wort, Selbstverleugnung, Missionseifer und steht darin der apostolischen Zeit näher als die andern. Dieses historische Bild ist charaktervoll und groß genug, und bedarf keiner Übermalung und Änderung der Züge. Wenigstens ist es ein wareres Bild, als wenn man die iroschottische Kirche zu einer besonderen Konfession erhebt, und den Segen ihres Begründers Patricius, des Culdeervaters, durch die letzten Barden den Lollarden und Wiclif übermitteln läßt, den Urhebern der englischen Reformation. **C. Schoell.**

Knobel, Dr. Karl August, einer der gelehrtesten alttestamentlichen Exegeten unserer Zeit, wurde am 7. August 1807 zu Tzschecheln bei Sorau, einem Dorfe der damals sächsischen, jetzt preußischen Nieder-Lausitz, geboren. Sein Vater, ein einfacher Landwirt, vermochte nur mit ziemlicher Mühe die Mittel zu einer angemessenen Ausbildung der nicht unbedeutenden geistigen Fähigkeiten aufzubringen, die er schon in früher Kindheit zeigte. Doch konnte er von seinem zwölften Jare an das Gymnasium zu Sorau besuchen, wo sich außer dem damaligen Rektor Adler namentlich Konrektor Scharbe (später Professor der klassischen Litteratur zu Kasan in Rußland) mit besonderer Sorgfalt seiner annahm und sein Fortschreiten in sprachlicher und historischer Bildung auf alle Weise, auch mit materiellen Mitteln, zu fördern suchte. Diese wirksame Protektion setzte der edle, uneigennützige Mann auch noch fort, nachdem Knobel 1826 die Universität Breslau bezogen hatte. Namentlich griff er ihm, als der plötzliche Tod seines Vaters ihn nach Ablauf seines zweiten Studienjares der Mittel zur Vollendung des akademischen Kursus zu berauben drohte, durch Darleihung einer namhaften Geldsumme kräftig unter die Arme und ermöglichte ihm hierdurch, sowie durch Erwirkung anderweiter Unterstützungen, die Fortsetzung seiner Studien wärend weiterer drei Jare. Unter der Leitung der Orientalisten Bernstein und Habicht, der klassischen Philologen Passow und Schneider und der Theologen Gaß, Scheibel, Middeldorpf, D. v. Cölln und David Schulz erwarb er sich wärend dieser dreijärigen Studienzeit eine ziemlich vielseitige theologische Ausbildung. Den tiefgreifendsten Einfluss auf den Gang seiner Studien gewann David Schulz. Zu ihm trat er, als Lehrer seiner jüngeren Kinder, in ein besonders vertrautes Verhältnis; von ihm hauptsächlich wurde er zum Ergreifen der akademischen Docentenlaufbahn aufgemuntert; ihm verdankte er auch seine entschieden rationalistische Richtung.

Im Herbste 1831 begann er, nach kurz zuvor erlangter philosophischer Doktor- und theologischer Licentiatenwürde, seine Vorlesungen, die ihrer eigentümlichen Frische, anregenden Kraft und Gediegenheit halber ihm von Anfang an eine nicht geringe Zal von Zuhörern — in den späteren Jaren seines Wirkens in Breslau zuweilen über 200 — zufürten. Einer nebenbei bekleideten provisorischen Lehrerstelle am Breslauer Schullehrerseminar wurde er zwar schon 1833 wider enthoben, rückte aber dafür 1835 zum außerordentlichen Professor vor (one Gehalt freilich), erhielt 1837 die Censur für die evangelisch-theologischen Schriften Schlesiens von den betreffenden Ministerien übertragen und wurde im folgenden Jare durch einstimmigen Beschluss der Breslauer theologischen Fakultät mit der theologischen Doktorwürde geschmückt. Es war hauptsächlich seine umfassend gelehrte und in vieler Beziehung sehr verdienstliche Untersuchung über den „Prophetismus der Hebräer“ (2 Bde, Breslau 1837) — nach verschiedenen kleineren Schriften (wie „Jeremias chaldaizans“, 1831; „De Marci evangelii origine“, 1831; „De carminis Job argumento, fine ac dispositione“, 1835; „Commentar über das Buch Koheleth, 1836) seine erstere bedeutendere Arbeit auf alttestamentlichem Gebiete — der er diese Ehre zu danken hatte. Dasselbe Werk verschaffte ihm denn auch, und zwar noch vor Ablauf eben jenes Jares 1838, zwei Rufe von aus-

wärtigen Universitäten kurz nacheinander, den einen von Gießen, den anderen von Göttingen. Da man in Breslau keinen entschiedenen Versuch machte, ihn zu halten, und da er zur Einnahme des kurz zuvor durch Ewalds Weggang erledigten Göttinger alttestamentlichen Lehrstuls aus leicht begreiflichen Gründen keine Neigung empfand, so folgte er dem onehin recht ehrenvollen Rufe nach Gießen, wo er bereits zu Anfang des Jares 1839 eintraf, um seine in praktischer wie in schriftstellerischer Hinsicht gleich fruchtbare Wirksamkeit als ordentlicher Professor anzutreten. In seinen Vorlesungen, die sich früher auch auf die Gebiete der biblischen Dogmatik, der Symbolik, Moral, Katechetik und Pädagogik erstreckt hatten, zog er sich jetzt allmählich ganz auf das spezifisch alttestamentliche Gebiet zurück, leistete aber hier recht Gründliches, so weit wenigstens die die äußere sprachliche und historisch-archäologische Seite betr. Disziplinen in Betracht kamen. Zu tieferer Erfassung des theologischen Gehalts der alttestamentlichen Schriften freilich, ja auch nur zu richtiger Würdigung ihrer poetischen Schönheiten, vermochte es sein äußerst nüchterner, im Dienste eines geistlosen wunderleugnenden Rationalismus vertrockneter und verflachter Scharfsinn nicht, oder doch nur in geringem Maße zu bringen. Denselben Charakter rationalistischer Einseitigkeit und Befangenheit, bei umfassender Gelehrsamkeit und bedeutendem kritischen Scharfsinne, tragen auch die wärend seiner nahezu 24järigen Gießener Wirksamkeit von ihm veröffentlichten Schriften. Mit Ausnahme der „Völkertafel der Genesis" (1850), einer Zusammenstellung ethnographischer Untersuchungen von erheblichem Werte in sprachlicher und historisch-geographischer Hinsicht, gehören diese Schriften sämtlich dem eigentlich exegetischen Gebiete an. Es sind Kommentare zum Propheten Jesaja (1843, 3. Aufl. 1861), zur Genesis (1852, 2. Aufl. 1860), zu Exodus und Levitikus (1857), zu Numeri, Deuteronomium und Josua (1861), sämtlich als Bestandteile des Hirzelschen „Kurzgefaßten exegetischen Handbuchs zum Alten Testament" erschienen, und neben den Arbeiten eines Thenius und Bertheau als die wertvollsten und lehrreichsten Leistungen dieser Sammlung glänzend. Große Nüchternheit und Besonnenheit, gesunde sprachliche und historische Anschauungen und eine umfassende Kenntnis des gesamten orientalischen Altertums, besonders nach der Seite seiner ethnographischen, topographischen und kulturhistorischen Verhältnisse, bilden die eigentümlichen Vorzüge dieser Kommentare, die sich namentlich um der erstgenannten Eigenschaften willen vor den sonst in mehrfacher Hinsicht geistesverwandten exegetischen Arbeiten Hitzigs vorteilhaft auszeichnen. Dabei war Knobels exegetisch-kritische Methode bei aller Behutsamkeit doch weit entfernt davon, unproduktiv oder unselbständig zu sein, gab vielmehr in manchen glücklichen Divinationen positiv-kritischer Art sogar eine gewisse Genialität kund, wußte überall eigentümliche Anschauungen aufzustellen und gegenüber anderen namhaften Gelehrten auf alttestamentlichem Gebiete mit Nachdruck zu verteidigen. Wie er denn seiner Zeit, aus Anlaß jener ersten Auflage seines Jesaja-Kommentars, in eine heftige, wenn auch bald wider beigelegte literarische Fehde mit Ewald verwickelt wurde (gegen ihn schrieb er damals sein „Exegetisches Vademecum für Herrn Ewald in Tübingen" Gießen 1844) und auch in seiner Erklärung des Pentateuch, namentlich in der der Schlußabteilung dieses Werkes beigegebenen Darlegung seiner Ansicht von der Entstehung und Komposition dieses ältesten israelitischen Geschichtswerkes, den kritischen Mitforschern wie Hupfeld, Tuch &c. mit einer selbständig gehaltenen neuen Formulirung der sog. Ergänzungshypothese gegenübertrat. Vgl. Bertheau in den Jahrbb. f. deutsche Theol. 1862, S. 170 ff.; Merx, Überblick über die Entwicklung der Pentateuchkritik, S. XCV seiner Neubearbeitung von Tuchs Genesiskommentar, Halle 1871.

Gleich nach dem Erscheinen des letzten seiner Kommentare (zu Num., Deut. und Josua) kam ein schon früher in einzelnen Spuren sich ankündigendes schmerzhaftes Unterleibsleiden, eine Art Magenkrebs, zum Ausbruche und nötigte ihn zu allmählicher Einstellung seiner Berufstätigkeit. Er starb nach langem und schwerem Leiden am 25. Mai 1863. Seine namentlich im Fache der Orientalia reichhaltige und wertvolle Bibliothek wurde ihrem größten Teile nach der Gießener Universitätsbibliothek einverleibt.

Vergl. Nowack, Schlesisches Schriftsteller-Lexikon, I, 83; Scriba, Biographisch-literarisches Lexikon der Schriftsteller des Großherzogtums Hessen im 19. Jahrhundert, II, 387 ff. **Zöckler.**

L.

Labadie und die Labadisten. Jean de la Badie oder de Labadie, geb. den 13. Februar 1610 zu Bourg bei Bordeaux, gest. an seinem Geburtstage 1674 in Altona, stammte aus einer adeligen aristokratisch-parlamentarischen Familie; er war ein feuriger Südfranzose, äußerlich von kleiner Gestalt und schwächlicher Gesundheit, innerlich voll Geist und Leben und ein Beherrscher der Geister. Mit zwei Brüdern ward er in der Jesuitenschule zu Bordeaux erzogen, in welcher der empfängliche Knabe und Jüngling anfangs volle Befriedigung seines tiefen religiösen Bedürfnisses und seiner sehr lebhaften Phantasie fand. Aus eigener Überzeugung und wider den Willen seiner Eltern schloss er sich ganz an den Jesuitenorden an, one doch „Profez de leur Compagnie" zu werden. Er studirte seit 1626 sehr eifrig Philosophie und Theologie und las besonders fleißig die (lateinische) Bibel und die Mystiker: Augustinus und Bernhard. Seine Frömmigkeit nahm seitdem eine augustinisch-mystische Färbung an. Bei seiner Ordination durch den Bischof von Bazas, de Maroni, übergoß die hl. Dreieinigkeit sein Herz mit einer innerlichen Salbung. Durch den hl. Geist lernte er das rechte Beten und Meditiren. Das innerliche Wort galt ihm als die untrügliche Leuchte des äußeren Wortes der hl. Schrift. Der Geist Gottes gab ihm auch ein, dass er berufen sei, die Kirche nach dem Muster der apostolischen Gemeinden zu reformiren, dass er aber dieses nur vollbringen könne, wenn er sich von den Jesuiten trenne. Seine Kränklichkeit öffnete ihm den Weg aus dem Orden. „Ab omni vinculo liberum ob invaletudinem ipso petente dimisimus" heißt es im Entlassungsdekrete vom 17. April 1639. Der Ausgetretene*) begann nun als Volksprediger (à la Huguenotte sagten seine Gegner) mit unglaublichem Erfolg zu wirken in seiner Heimat, in Paris, in Amiens, wo er 1640 Kanonikus und Theological (Lehrer der Theologie) wurde, und in Abbeville. Durch das Studium der hl. Schrift ward er der reformirten Lehre näher gefürt. Er predigte von freiem Willen und Gnade, von Prädestination und Erlösung, wobei die Unverdienstlichkeit der guten Werke als Konsequenz sich nahe legte. Gegen die dadurch aufgebrachten Mönche und Priester nahm ihn Richelieu in Schutz. Aber Richelieus Nachfolger Mazarin ließ ihn als Störer der Ruhe des States aus Amiens verweisen. Er ging in die Carmelitereremitage zu Graville. Hier las er zum ersten Male Calvins Institution, mit deren Glaubensinhalt er sich einstimmig fand, wärend er auch noch eben so einverstanden blieb mit den besonderen Einrichtungen der katholischen Kirche, der Verehrung des hl. Abendmales und des Priesterstandes, dem Beichtverhältnisse, der Glut der Andacht und der Weltentsagung, die er bei den Reformirten vermisste. Erst die unaufhörlichen Verfolgungen der ihn nun tötlich hassenden Jesuiten und der Anblick des reformirten Gemeindelebens brachten ihn 1650 zu Montauban zum Übertritte zur reformirten Kirche, deren Prediger Garissoles erklärte: „Er glaube nicht, dass seit Calvin und den ersten Reformatoren solch ein Mann zur Gemeinschaft seiner Kirche übergetreten sei". Labadie brachte aber seinen reformatorischen Trieb aus seiner bisherigen kirchlichen Gemeinschaft in die neue mit hinüber und eiferte daher, als außerordentlicher Prediger, spä-

*) Die gewönliche Annahme, dass Labadie nach seinem Austritt aus dem Jesuitenorden sich den Oratorianern, dann den Jansenisten angeschlossen habe, hat Heppe als historisch unbegründet nachgewiesen.

terhin auch als Professor der Theologie in Montauban angestellt, für Widerherstellung der alten Sittenstrenge, damit aus der deformirten Kirche eine wirklich reformirte werde. Deshalb gab er auch 1658, nachdem er 1657 von dem Bischof und den Mönchen verdrängt worden war, in dem damals ganz reformirten, aber auch sehr weltlichen Orange an der Rhone die treffliche discipline des églises réformées de France neu heraus, muſste aber auch von dort bald wider fort, als Ludwig XIV. die Stadt bedrängte. Er begab sich nun 1689 auf die Reise nach London, wohin er als Prediger der französisch-reformirten Gemeinde berufen worden. Unterwegs aber hielt man ihn in Genf, gerade so wie 123 Jare vor ihm Calvin, fest, und machte ihn zum außerordentlichen Prediger, als welcher er mit dem größten Erfolge für Widerherstellung der alten, dort so sehr entwichenen und verweltlichten Frömmigkeit und Zucht wirkte. In diesem auch damals noch gesegneten, wenn auch kaum mehr als das alte Genf, erkennbaren Mittelpunkte des christlichen Lebens für Frankreich, Italien, Deutschland und die Schweiz sammelte sich alsbald ein Kreis auserlesener Jünglinge um ihn, welche seine ergreifenden Predigten mit Begierde hörten, und an seinen Hausandachten (Konferenzen) zu ihrem großen Segen teil nahmen. Zu ihnen gehörten seine nachherigen Mitarbeiter: Pierre Yvon aus Montauban (1646—1707), Pierre Dulignon und François Menuret († 1670), und die Deutschen Theodor Untereyk (1635—1693) und Fr. Spanheim (s. d. Artikel) *). Labadies Ruf und seine in den Gedanken der Selbstmortifikation, der Meditation und der das Herz vergottenden Kontemplation sich ergehenden Schriften wurden besonders auch durch Vermittelung des Gottschalk von Schürman in den Niederlanden ausgebreitet und machten namentlich den Kreis von ernsten Christen in Utrecht, G. Voetius, J. von Lodenstein und Anna Maria von Schürman (s. d. Art.) auf Labadie als auf einen erwünschten und notwendigen Reformator des christlichen Lebens für das in arge Weltlichkeit und Üppigkeit verfallene niederländische reformirte Christentum aufmerksam. Auf ihr Betreiben ward daher Labadie 1666 zum Prediger der wallonisch-reformirten Gemeinde in Middelburg berufen. Vorher und unterwegs schloſs er mit seinen genannten drei französischen Freunden einen (geheimen) Bund vor dem Herrn, zuerst an der eigenen Heiligung in der Nachfolge Christi und in der Selbstverleugnung — bis zu völliger Gütergemeinschaft? — und dann auch an der Reformation Anderer zu arbeiten. In diesem engen Bunde der vier christlichen Freunde war der Keim zu ihrer nachherigen Separation enthalten, so wenig sie selber dies auch noch anen mochten. Denn damals beseelte Labadie, — den alten katholischen Priester — noch die Hoffnung einer Reformation der Kirche durch das Amt, durch den Pastorat, wie er auch zeitlebens eine priesterliche Oberherrschaft in seiner Gemeinde ausgeübt hat. Über Utrecht in Middelburg angekommen, setzte er seine Genfer Hausandachten und Versammlungen mit großem Segen fort, gewann Hollands Minerva, Anna Maria von Schürman (1607—1678) schnell und auf immer für sich, fürte die gänzlich erschlaffte Kirchenzucht wider ein und erzeugte wirklich eine große Erweckung in seiner Gemeinde und in dem ganzen Lande. Damals (1668) gab er seine wichtige Schrift über die Prophezei oder die prophetische Übung heraus, worin er das Recht und die Pflicht der Prediger, vor und mit der Gemeinde Schriftbetrachtungen oder Konferenzen zu halten, in überzeugender Weise aus der heiligen Schrift und den reformirten Kirchenordnungen nachwies, und zugleich den Hergang in diesen Versammlungen oder Konventikeln und Stunden ganz so beschrieb, wie sie Untereyk 1665 in Mülheim und Spener 1670 in Frankfurt, der diese Schrift 1677 ins Deutsche übersetzte, in Deutschland eingefürt haben. Auch gab er damals zum Gebrauch für die Haus-

*) Spener, welcher bezeugt, Labadie habe seinen Wandel unsträflich gefürt, hat die Predigten desselben öfter, ihn selbst nur einmal besucht. Gleichwol meinte man in der Zeit der deutschen Aufklärung und Jesuitenriecherei aus dieser Bekanntschaft Speners mit Labadie, dem Erjesuiten, schließen zu dürfen, daſs jener „ein dürrer Stab in den Händen der Jesuiten“ gewesen, somit der Pietismus ein Werk der Jesuiten sei. Siehe Kösters Neueste Religionsbegebenheiten auf das Jahr 1789, S. 863 ff.

andacht seiner Gemeinde sein berühmtes Manuel de piété, das schöne und innige, schon 1687 ins Deutsche und dann wider 1726 von G. Tersteegen übersetzte Handbüchlein der Gottseligkeit heraus, welcher letztere in der Vorrede von Labadie rühmte, „daſs die Seele dieses sonderlichen und getreuen Dieners Gottes von der himmlischen Warheit dergestalt durchdrungen, durch ihr Licht so erleuchtet und mit Eifer für die Herrlichkeit Jesu Christi und das Heil der Seelen dermaßen erfüllt gewesen sei, daſs es kein Wunder sei, daſs solche erbauliche und heilsame Lehren in seinen Büchern zu finden sind". Auch als ein sehr begabter innig religiöser Dichter bewies sich damals Labadie, wovon Tersteegen auch im Anhange einige Proben mitgeteilt hat.

Mitten in dieser schönen und gesegneten Wirksamkeit als gefeierter Prediger, ernster Seelenhirte und erbaulicher Schriftsteller ward Labadie durch seine Besonderheit und seinen Eigensinn gehemmt und in eine Ban geleitet, welche ihn allmählich auf den kleinen Kreis weniger aber desto eifrigerer Anhänger und einer besonderen separatistischen und sektirischen Gemeinde beschränkte. Er verweigerte die Unterschrift der belgischen Konfession als in vielen Artikeln unbiblisch, benahm sich überhaupt eigenwillig und rechthaberisch gegen seine vielleicht sehr verweltlichte wallonische Klasse und Synode. Auch band er sich nicht — wie damals noch in der reformirten Kirche allgemein üblich war — an die vorgeschriebenen liturgischen Gebete, sondern hielt an deren Statt freie, innerlich gesalbtere Gebete. Nachdem er eine rationalistische Schrift des Utrechter Predigers Ludwig Wolzogen: de scripturarum interprete (1668) als unrechtgläubig bei der Synode angeklagt, die Synode in ihrer Mehrheit aber ihm und seinem Presbyterium Unrecht gegeben hatte, verweigerte er diesem Beschlusse durch Abkündigung von der Kanzel sich zu unterwerfen, und ward deshalb mit seinem Presbyterium suspendirt. Da feierte er 1668 in arger Verblendung mit seinen zalreichen fanatisirten Anhängern vor dem gewönlichen Gottesdienste in der Kirche ein besonderes Abendmal, womit die Spaltung und die Gründung einer besonderen (labadistischen) Gemeinde begonnen war. Er wurde abgesetzt und ihm und seinen Anhängern die Kanzel und der Aufenthalt in der Stadt untersagt, wogegen er nun zuerst in dem nahen Städtchen Veere und dann in dem großen Amsterdam den Versuch machte, nach Art der Donatisten und aller Separatisten eine vollkommene reine Gemeinde aus lauter Widergebornen zu gründen und zu erhalten, zuerst als Orts-, später als bloße Hausgemeinde. Labadie und seine Anhänger bestritten der bestehenden verfallenen Kirche und ihren Organen das Recht, sie zu strafen und auszuschließen, nannten sie daher in ihrem anerkannt jämmerlichen verderbten und unchristlichen Zustande nur eine unware, falsche und heuchlerische Scheinkirche und hielten dagegen ihre Gemeinde, die sie „eine evangelische Kirche" nannten, als warhaft ausgeschieden aus der Welt und aus Babel, und darum auch würdig des von ihnen mit Ungeduld ersehnten tausendjärigen Reiches. Die neue Gemeinde muſste aber um ihres eigenen Bestehens willen erwarten und erwirken, daſs nun auch wirklich alle warhaft Gläubigen der ganzen niederländischen Kirche sich von der alten zu Babel gewordenen Kirche trennten und an sie anschlössen; sie muſste daher proselytensüchtige Werbereisen machen lassen, wie dies in gleicher Weise zu ihrer Zeit die Herrnhuter und Methodisten, die Baptisten und die Irvingianer getan haben. Aber außer der Schürman und einigen jungen, reichen und vornehmen Fräuleins (van Sommelsdyk) schlossen sich nur wenige bedeutende Männer, worunter der Altbürgermeister Konrad von Benningen (Reiz, Hist. der Widergebornen, IV, 121—138) und die beiden Kandidaten oder Prediger Heinrich und Peter Schlüter aus Wesel, an sie an, wärend allerdings ihre erbaulichen Versammlungen weit zalreicher besucht wurden und die Amsterdamer Prediger sich darüber beklagen muſsten, „daſs die Labadisten die besten Christen und die gottseligsten Herzen gewännen und die großen Gemeinden von ihren Perlen entblöſt würden". Da verbot der Magistrat jedem Auswärtigen den Besuch der Hausandachten Labadies und nötigte dadurch die Gemeinde, sich nach einem andern auswärtigen Asyl umzusehen. Die in Amsterdam für immer mit ihr verbundene Schürman erwirkte ihr dies bei der Pfalzgräfin Elisabeth, Äbtissin in Herford (s. d. Artikel Bd. IV,

S. 182), welche daher 1670 die ganze aus etwa fünfzig Personen und fünf Pastoren und Predigern bestehende Hausgemeinde unter dem Vorwande, dass sie eine geistliche klosterartige Stiftung beabsichtigten, zu sich einlud *). Die Gemeinde behauptete zwar ganz rechtgläubig zu sein, war es aber keineswegs; ihr geheimer Gemeinschaftsgrund war eben die separatistische Trennung von den andern öffentlichen Gemeinden desselben Bekenntnisses, eine für sich reine, würdige und heilige Gemeinde zu bilden mit besonderer (hierarchischer) Kirchenzucht. Sie fürte eine gemeinsame Haushaltung, hatte daher auch kommunistische Gütergemeinschaft unter sich eingefürt und forderte sie als Beweis des waren und lebendigen Glaubens. Wärend Labadie und andere nur heimlich verheiratet waren, verwarfen sie manichäisch die Ehe der Ungläubigen als sündlich und hielten nur die Ehen der Heiligen für heilig, recht und erlaubt und deren schmerzlos geborene Kinder für heilige Gemeindeglieder, welche aber darum auch nicht mehr den Eltern, sondern dem Herrn, d. h. seiner Gemeinde angehören und von ihr und in ihr erzogen werden mussten. Noch in Herford kam die in der Gemeinde herrschende Begeisterung und Schwärmerei zu einem heftigen Ausbruch, indem nach einem gemeinsamen Liebesmale eine allgemeine Erweckung (resurrectio), ein „christliches Jauchzen", Springen, Tanzen und Küssen entstand, worauf dann auch gemeinsame Abendmalsfeier und öffentliche Predigt begann.

Dieses Auftreten in einer neuen und fremden Gemeinde, die sogar in dem durch seine Religionsfreiheit so berühmten Holland nicht geduldet worden war, mitten in Deutschland und in der deutschen evangelischen Kirche erregte ungeheueres Aufsehen und großes Misstrauen. Vergeblich versuchten die reformirten Fürsten, die fromme Pfalzgräfin, der Statthalter Moritz von Oranien und der große Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg als Schutzherr der Abtei die verfolgte Gemeinde zu schützen. Auf Beschwerde des feindseligen Herforder Rates befahl das Reichskammergericht zu Speyer 1671 unter Berufung auf die Mandate wider die Widertäufer und den nur drei Religionen duldenden westfälischen Frieden der Fürstin die Ausweisung der fünf Prediger „als Sektirer, Widertäufer und Quäker, weil durch ihren Aufenthalt im Reiche große Weiterung, Aufrur, Empörung und Blutvergießen entstehen möchte, auch das Zusammenwonen beider Geschlechter unter Einem Dache der Ehrbarkeit, gemeinem Besten, Nutz und Wohlfart, auch allem Rechte zuwider sei". Wärend die Fürstin noch Beistand wider dieses Mandat in Berlin suchte und der Kurfürst eine genaue Untersuchung der ganzen Geschichte angeordnet hatte — welcher wir besonders viel Aufschluss verdanken — wanderte die Gemeinde freiwillig 1672 nach der religiösen Freistadt Altona aus, wo sie Ruhe und Gedeihen fand, sich aber von der dortigen französisch- und holländisch-reformirten Gemeinde streng gesondert hielt. Hier schrieb die 65jährige Schürman 1673 in seliger Stimmung ihre und der Gemeinde Geschichte und Verteidigung in dem unübertrefflichen Büchlein Eucleria, dessen zweiten Teil sie 1678 vollendete. Labadie bezeugte gleichzeitig in seinem Testamente seinen christlichen Glauben und sein Festhalten an seiner besonderen Gemeinde, und starb 1674, seine Gemeinde seinen Freunden Yvon, Dulignon und der Schürman anvertrauend.

Die Labadistische Gemeinde, oder wie sie sich selber nannte, „die von der Welt abgeschiedene und gegenwärtig zu Wiewert (Wieuwerd) in Friesland versammelte reformirte Gemeinde", kehrte bald darauf, von dem zwischen Dänemark und Schweden ausbrechenden Kriege geängstigt und von den drei Erbinnen van Sommelsdyk in den Besitz des schönen Schlosses Waltha oder Thetinga bei Wiewert in Westfriesland gesetzt, dreimal stärker als sie ausgezogen war, nämlich 162 Seelen zälend, nach den Niederlanden zurück, und konnte nun auf dem einsamen, ihr mit der Umgegend gehörenden Schlosse zu Wiewert eine von der Welt und der Kirche auch äußerlich ganz abgesonderte Kolonie oder Gemeinde gründen, ganz wie fünfzig Jare später die Brüdergemeinde, welche überhaupt mit den Labadisten so außer-

*) Hölscher, Die Labadisten in Herford, Herf. 1864.

ordentlich viele Änlichkeit hat. Die bereits bestehende kommunistische Gütergemeinschaft ward hier zu einer sozialistischen erweitert. Alle trugen dieselbe höchst einfache Kleidung one überflüssigen Schmuck, sie speisten gemeinsam, jedoch an drei unterschiedenen Tischen, des Vorstandes, der Hausgenossen und der Fremden, auch die Familien, welche eine besondere Wonung für sich erhalten hatten, und alle mussten als Zeugnis des gemeinsamen Eigentums ihre Türen offen halten. Die Kolonie bezalte ihre Steuern gemeinsam und närte sich besonders von grober Tuchweberei (noch jetzt in Holland Labadistenzeug genannt), Seifensiederei und Eisenfabrikation, zehrte aber immermehr ein. Vergebens versuchte die friesische Synode sie zu bannen und die weltliche Obrigkeit zu ihrer Verfolgung zu bewegen; eine von dieser angeordnete Untersuchungs-Kommission, zu welcher der fromme Hermann Witsius gehörte, sprach sich günstig für die Gemeinde aus, nachdem Yvon sie verteidigt hatte. Wirklich erlebte die Gemeinde in dieser Zeit (von 1675—1690) ihre höchste Blüte und erhielt nun aus ganz Niederland und vom Niederrhein und aus Ostfriesland starken Zuzug; außer den schon Genannten traten noch sieben andere Theologen mit vielen Anhängern und der berühmte Arzt Hendrik v. Deventer auf kürzere oder längere Zeit zu ihnen, und außerdem hatten sie auch unter den ernsten Christen eine weit ausgedehnte Diaspora von besuchenden und besuchten Freunden. Ihre Verfassung war aristokratisch-hierarchisch; auch die vornehmen Frauen gehörten mit zum Vorstande und insbesondere war der Einfluss der Schürman sehr groß. Faktisch lag jedoch die Herrschaft über die Gemeinde ganz in Yvons Händen, der sie mit eiserner Schärfe und Schroffheit ausübte. Ihre Lehreigentümlichkeiten waren: unmittelbare Wirksamkeit des hl. Geistes im Herzen der Erwälten; die Kirche eine Gemeinde nur der Widergebornen, ihr Triumph das tausendjärige Reich; die Sakramente nur den Widergebornen bestimmt. Daher war die Kindertaufe nur geduldet, die Abendmalsfeier sehr selten. Als erste und notwendigste Tugend galt unbedingter Gehorsam, willenlose Unterwürfigkeit und Brechung des Eigenwillens. „Der Kopf muss ab", war sprüchwörtlich. Der Gottesdienst — teils in französischer, teils in holländischer Sprache gehalten — war höchst einfach und wurde von den sprechenden Brüdern oder Lehrern gehalten, wärend in dreierlei Sprachen, aber nach derselben Melodie, gesungen wurde. Wärend des Gottesdienstes und selbst Sonntags durften die Frauen nach Belieben stricken und nähen; überhaupt huldigte die Gemeinde in der Sonntagsfeier ganz den freien Ansichten von Coccejus gegen Voetius, wie nach ihr auch die Brüdergemeinde.

Gerade zur Zeit ihrer höchsten Blüte 1680 erhielt die Gemeinde durch den Gouverneur von Surinam, Cornelis van Sommelsdyk, die Aufforderung zur Anlegung einer Kolonie daselbst zur Mehrung der waren Kirche auf heidnischem Gebiet. Mit freudigem, schwärmerischem Eifer ging die ganze Gemeinde darauf ein und sandte ihren Prediger Hesenaer mit Labadies Witwe, einer geborenen van Sommelsdyk, und vielen andern Gliedern dorthin ab, wo sie tief in der Einsamkeit eine Plantage oder Kolonie Providence anlegten — die aber schon 1688, nach Ermordung des Gouverneurs durch seine eigenen Soldaten, wider aufgegeben wurde. Dennoch unternahm die Gemeinde einen zweiten Kolonisationsversuch zu Neuböhmen am Hudsonfluss in New-York, wohin P. Schlüter ging, — mit demselben Misserfolg. Unterdessen hatte die bis auf 300—400 angewachsene Muttergemeinde durch die 1692 notwendig gewordene Aufhebung der Gütergemeinschaft, bei welcher jeder ein Viertel seines Eingeschossenen einbüßte, einen großen Stoß erlitten, von dem sie sich nicht wider erholte; in Wiewert blieb mit Yvon nur ein gar schwacher Rest, der 1703 kaum noch aus dreißig Personen bestand; 1732 verließ ihr letzter Sprecher Konrad Bosmann, ein Freund und Korrespondent Tersteegens, Wiewert, und die dortige Gemeinde löste sich gänzlich auf. Ihre seit 1692 überallhin zerstreuten Glieder wurden aber nur desto mehr ein teils würzendes, teils zersetzendes Salz an ihrem neuen Wonort, und Männer, wie Untereyk, Neander, Lampe und andere können als Labadisten in der reformirten Kirche angesehen werden. Überhaupt verdankte zunächst die reformirte Kirche und dann auch die evangelisch-lutherische den Labadisten größeren Ernst im christ-

lichen Leben und in der kirchlichen Zucht. Konventikel, Katechisationen, Bibelstunden und die ganze Verfassung und Art der Brüdergemeinde, deren Stifter Zinzendorf eben so wie Spener sehr günstig über die Labadisten geurteilt hat, sind die heilsamen, Separatismus und Kirchen= und Abendmalsmeidung die bitteren Früchte des Labadismus.

Litteratur: H. Berkum, De Labadie en de Labadisten, 2 Th., Sneek 1851; M. Goebel, Geschichte des christl. Lebens in der rheinisch-westphälischen evangel. Kirche (Coblenz 1852), II, 181—273; H. Heppe, Geschichte des Pietismus der reformirten Kirche, namentlich der Niederlande, Leyden 1879, S. 241—374 (Heppe hat auf Grund bisher unbenutzter Quellen die früheren Darstellungen mehrfach berichtigt); A. Ritschl, Gesch. des Pietismus in der reform. Kirche, Bonn 1880, 194—268. Die ältere Litteratur ist verzeichnet in J. G. Walchii Bibliotheca theologica selecta II, 48—56. **M. Goebel † (G. Frank).**

Laban, s. Jakob Bd. VI, S. 441.

Labarum, s. Konstantin, oben S. 201.

Lacordaire, Johann Baptist Heinrich, geboren am 12. März 1802 im Departement Cote d'Or, studirte in dem benachbarten Dijon die Rechte. Schon im Jare 1821 begann er in Paris seine stage als Kandidat der Advokatur und schien in juristische Gutachten versenkt. Er war, wie damals die Jugend überhaupt, voltairischer Deist. Aber seinem feurigen, mit aller Energie auf ein festes Ziel losdringenden Geiste genügte diese Weltanschauung nicht. Lamennais, essai sur l'indifférence, machte tiefen Eindruck auf ihn, weshalb Lacordaire auch das schönste Werk Lamennais' genannt wurde. Das Christentum erschien ihm als die unentbehrlichste Grundlage jedes sozialen menschlichen Lebens; da der Mensch für das Zusammenleben geschaffen ist, so war ihm das Christentum und somit die katholische Kirche ein Axiom, eine Notwendigkeit für den Menschen. Er selbst sagt: „Mit 25 Jaren sucht eine edle Seele nur ihr Leben dahin zu geben. Sie verlangt vom Himmel und von der Erde nur eine große Sache, um ihr mit Aufopferung zu dienen; sie strömt von Liebe und von Kraft über". Er entschloss sich, der Sache des Volks, der Freiheit und der Kirche zugleich sich ganz zu widmen. Sein Entschluss war nicht ein Akt der Bekehrung, sondern der Aufschwung zu einer neuen kirchlich-demokratischen Romantik. Im Priesterseminar von St. Sulpice, in welches er im Jare 1824 eintrat, fand er sich nicht in seinem Elemente; der Gallikanismus der Professoren erschien ihm als eine höfische übertünchte Empörung, als eine Teilung der Einen Warheit, das Nationalkirchentum als Brutofen der Häresie, die dem Papsttum durch den Stat entgegengestellten Schranken als Beschränkungen (tempéraments), welche Gott selbst auferlegt wären. Die erste Predigt, welche er vorlegte, wurde von den Lehrern halb als Galimatias, halb als sinnlos, im Ganzen als lächerlich rezensirt. Im J. 1827 erhielt er die Priesterweihe und wurde Aumonier an einem Kollegium. — De Lamennais (s. d. Art.), Montalembert und Lacordaire begrüßten in der Julirevolution 1830 die Zerreißung der Sklavenketten, wodurch die Kirche an die politische Legitimität und an die Restauration gebunden war. Ihr Walspruch war: Gott und die Freiheit, oder — der Papst und das Volk mit allgemeinem Stimmrecht und freier Association. Diese und die Gewissensfreiheit machten sie praktisch geltend, indem sie im Oktober 1830, one von der privilegirten Universität des States sich dazu Erlaubnis einzuholen, eine Schule errichteten. Die Polizei schloss diese Schule, und da Montalembert von hohem Adel war, erschienen sie im September 1831 vor dem Gerichtshofe der Pairs. Lacordaire plaidirte, indem er sich auf die allgemeinen Versprechungen des Bürgerkönigtums berief. Auf die Anklage: „Diese Priester dienen einem fremden Herrn", erwiderte er: „Wir dienen Einem, welcher nirgends fremd ist, wir dienen Gott". Sie wurden jeder zu hundert Francs und in die Kosten verurteilt; ihre Schule blieb geschlossen. Gleichzeitig wurde ihre Zeitschrift „Avenir", welche großes Aufsehen gemacht hatte, vom Papste verdammt. Es rächte sich nun an ihnen, dass sie die Freiheit zugleich im modernen demokratischen und im ultramontanen Sinne gefasst hatten. Lacordaire unterwarf sich der päpstlichen

Entscheidung und betätigte dies durch eine Reise nach Rom. Nach Paris zurückgekehrt, widmete er sich der Verteidigung der Kirchenlehre durch conférences, welche nicht bloß von der Jugend eifrig gehört wurden. Er suchte nachzuweisen, wie die Ideen der Freiheit von der Kirche in allen Jarhunderten gehegt wurden; indem er die Unterschiede der Grundanschauungen verwischte und die Kultur seiner Zeit als Hebel benützte, wusste er die Phantasie von Hunderten in helle Flammen zu setzen. Seine natürliche, feingebildete Mimik trug viel zu seinem Erfolge bei. Die ultramontane Geschichtsbehandlung wurde von Keinem glänzender, blendender geübt, als in seinen geistreichen Vorträgen; der Dom von Notredame füllte sich schon Stunden vor seinem Auftreten mit Damen und Männern der besten Gesellschaft. Es war ihm aber nicht bloß um persönlichen Erfolg zu tun; er glaubte dem Zeitgeiste zu entsprechen, indem er in einer von gefärlichen Ideeen gärenden Zeit den Predigerorden in Frankreich erneuerte, um in jenen das Echte von dem Unechten zu scheiden. Daher begab er sich im Jare 1838 abermals nach Rom, wo er in einem Dominikanerkloster das Noviziat durchmachte und den 6. April 1840 in den Orden eingekleidet wurde.

Bald darauf nach Frankreich zurückgekehrt, wusste er besonders das Offizierkorps von Metz für seine Ideeen oder doch für seine Vorträge zu begeistern; es ist charakteristisch, dass seine Leichenrede auf einen General aus den großen Kriegen (Drouot) für seine schönste, populärste Rede gilt. In seinem Leben des hl. Dominicus hat er die Blutgerichte, welche der Orden leitete, weislich in den Hintergrund gestellt. — Infolge der Schalttagsrevolution 1848 wurde er in die Nationalversammlung gewält; da er aber durch sein Bekenntnis, dass er Republikaner sei, sich einen Verweis seiner Oberen zuzog und die Restauration der nur überrumpelten konservativen Geldmächte aufsteigen sah, trat er, der neue Vorkämpfer des niederen Volkes, dessen Leiden und Opferfreudigkeit er mit teilnehmendem Idealismus auffasste, aus der Nationalversammlung und predigte wider fleißig in Paris. Auch seine ère nouvelle, eine Zeitschrift, ließ er als gehorsamer Son der Kirche eingehen. Im Jare 1850 reiste er nach Rom, um die Sache des Erzbischofs von Paris zu füren, welcher den reaktionär ultramontanen Univers verdammt hatte. Glückte ihm dieses auch nicht, so setzte er es doch durch, dass Frankreich als eine besondere Provinz des Dominikanerordens konstituirt und er ihr als Provinzial vorgesetzt wurde. Er sprach sich im Januar 1852 in einer Predigt so entschieden gegen den napoleonischen Statsstreich und gegen die Regierung aus, dass er sich unter dem Vorwand der Visitation des Ordens in Holland und England entfernen musste. Nach einjäriger Fürung jener Würde legte er sie in die Hände von Danzas nieder. Er starb am 21. November 1861 zu Sorreze (Tarn).

Lacordaires Schriften wirkten nicht so bedeutend wie sein persönliches Auftreten. Das Feinste über seine Persönlichkeit und seine Ideeen findet sich in den causeries de lundi von Sainte Beuve und in der Revue des deux mondes vom 1. Mai 1864 in einem Artikel von Ch. de Mazade. Dieser charakterisirt die Hauptschriften, welche nach Lacordaire's Tode über ihn, „den Schulmeister und das Mitglied der Akademie“, erschienen, nämlich: Correspondance du rév. père Lacordaire avec madame Swetchine, publiée par M. de Falloux 1864. Lettres du rév. père Lacordaire à des jeunes gens, publ. par l'abbé Perreive 1863. Le rév. père Lacordaire par M. de Montalembert, 1863. Über ihn selbst urteilt er: „Bei allen geistigen Widersprüchen bleibt er für uns alle der Mann, welcher mit dem größten Aufsehen, mit einer verfürerischen, künen Originalität die Ehre des Priesters und das männliche Gefül eines Kindes unseres Jarhunderts erhalten hat“. — Sich selbst nannte Lacordaire einmal: einen bußfertigen Katholiken und einen unbußfertigen Liberalen.

Lacordaires sämtliche Werke erschienen in Paris in 9 Bänden 1872—1873 (nouv. édit.); seine Korrespondenz ist herausgegeben von H. Villard (Correspondance inédite du P. L., Par. 1870). Eine deutsche Biographie von Bleibtreu, Pater Lacordaire's Leben und Wirken, Freib. 1873.

Renchlin †.

betrifft, von den Institutionen verschieden, der verschiedenen Aufgabe beider Werke entsprechend, so stimmt es andererseits, wie dies ganz ausfürlich im einzelnen Kehrein in seiner unten angefürten Dissertation nachgewiesen hat, in dem Wortschatz und der Syntax so vollständig mit den Institutionen überein, dass schon deshalb an der Autorschaft des Lactanz nicht zu zweifeln ist. Dazu kommt, dass, wie ich in meiner Abhandlung zeigte (S. 125 ff.), die Schrift an dieses Werk, und zwar an das Ende des fünften Buches desselben, gleichsam als Ergänzung sich anschließt, indem die dort den Verfolgern vorausgesagte Strafe Gottes hier als erfüllt geschildert wird.

Das andere Werk, auf das ich oben hindeutete, ist das Carmen De ave Phoenice, ein Gedicht von 85 Distichen, dessen Gegenstand die im Altertum schon lange verbreitete Sage von diesem Wundervogel bildet, der hier, nach der späteren Fassung derselben, im höchsten Alter sich verbrennt, um selbst von neuem aus der Asche zu erstehen. Als ein Symbol der Unsterblichkeit, vielleicht auch zugleich als Typus Christi wird der Phönix in diesem anziehenden Gedichte gefeiert. Schon Gregor von Tours bezeichnet in seinem Buch De cursibus ecclesiast. Lactanz als Verfasser, und dasselbe geschieht von zweien der ältesten Handschriften, die dem 9. Jarhundert angehören. Für die Autorschaft des Lactanz haben sehr überzeugende Gründe entwickelt Riese (Rhein. Museum Bd. XXXI, S. 446 ff.) und namentlich Dechent (ebenda Bd. XXXV, S. 39 ff.), welcher die Sprache des Gedichtes mit der der Prosawerke des Lactanz vergleicht und ihre nahe Verwandtschaft nachweist. — Das Gedicht wurde übrigens schon frühe in zum Teil ganz selbständiger Weise im Angelsächsischen poetisch bearbeitet, s. darüber Gaebler in Wülcker's Anglia, Bd. 3, S. 491 ff.

Von den Ausgaben der Werke verdienen erwänt zu werden: die Editio princeps E monasterio Sublacensi excud. Conr. Sweynheim et Arnold Pannarz, Rom. 1465 sq.; ferner die Ausg. von Bünemann c. not. Leipzig 1739, 8°, die Pariser vom J. 1748, 4°, 2 Tom. von Le Brun und Longlet du Fresnoy, und die Ausgabe von Fritzsche, Leipzig 1842, 8°, 2 Part. in Gersdorfs Bibl. patr. eccles. latin. Eine neue Ausgabe steht bevor in dem Wiener Corpus scriptor. eccles. latin. — Das Buch De mortibus persecut. wurde zuerst veröffentlicht von Baluze c. not. Paris 1679, 8°. Neueste Ausgabe texte revue sur le msc. unique, von Dübner, Paris 1879. — Die beste Ausgabe des Carmen de Phoenice ist besorgt von Riese, im Anhang von Jeep's Ausg. des Claudian, Leipz. 1879, Vol. II, p. 190 sqq.

Über Lactanz und seine Werke überhaupt s. Bähr, Die christl. röm. Theologie, Supplementband 2 zur Geschichte der röm. Literatur, S. 72 ff.; Ebert, Geschichte der christl. latein. Literatur, S. 70 ff. und 94 ff.; Möhler, Patrologie, herausg. von Reithmayr, Bd. I, S. 917 ff.; Dorner, Entwickelungsgesch. der Lehre von der Person Christi, 2. Aufl., Bd. I, S. 761 ff.; Huber, Die Philosophie der Kirchenväter, München 1859, S. 218 ff.; J. G. Th. Muller, Quaestiones Lactantianae, Dissertat. inaug., Göttingen 1875; P. Meyer, Quaestionum Lactantianar. particula prima im Jahresber. über d. städt. Progymn. in Jülich 1878. — Über die Schrift De mortibus persecut. insbesondere s. Rothfuchs, Qua historiae fide Lact. usus sit in libro de mortibus persecutorum, Marburg 1862; Ebert, Über den Verfasser des Buches De mortibus persecut. im 22. Bande der Berichte über d. Verhandlungen der k. sächs. Ges. der Wissensch. 1870, S. 115 ff.; Kehrein, Quis scripserit libellum qui est Lucii Caecilii De mort. persecut. Dissertat. inaug. Monaster., Stuttgart 1877; F. Görres, Miscellen zur Kritik einiger Quellenschriftsteller der späteren römischen Kaiserzeit. I. Zur Kritik des Eusebius und Lactantius, im Philologus Bd. 36, S. 597 ff.

Ebert.

Lacticinia (lactentia, lactantia, lactaria), wörtlich Milchspeisen, sind alle Speisen, welche mittelbar von den Tieren genommen werden können, omnia quae sementinam carnis trahunt originem, wie Milch, Butter, Schmalz, Käse, auch Eier im Gegensatz zu den sog. trockenen Speisen (ξηροφαγία, aridus victus, arida saginatio).

Schon früh ist es üblich geworden, an den Abstinenztagen, namentlich in den Quadragesimalfasten vor Ostern (s. d. Art. Fasten Bd. IV, S. 505), sich nicht nur des Genusses von Fleisch, sondern auch anderer narhafter Speisen zu enthalten. Diesem Gebrauche entsprechend ordnete schon das Konzil von Laodicea (zw. 343—381) c. 50 (c. 8 Dist. III de consecr.) an, daſs die Narung wärend der Quadragesimalzeit nur aus trockenen Speisen bestehen solle, und später hat das trullanische Konzil von 692 c. 56 gegenüber der abweichenden Sitte der Armenier bestimmt, daſs ein und dieselbe Weise des Fastens in der Kirche herrschen und man sich der von Tieren kommenden Speisen, insbesondere der Eier und des Käses, enthalten solle, indem es zugleich als Strafe für die Verletzung seines Gebotes gegen Kleriker die Deposition und gegen Laien die Exkommunikation androht. Die Enthaltung von den Lacticinien, welche noch heute in der orientalischen, insbesondere der russischen Kirche herrschende Praxis ist, beginnt mit dem Ablauf der sog. Käse- oder Butterwoche (τυροφάγος, τυρινή), d. h. der mit dem Montag nach unserem Sonntag Sexagesimae anfangenden und mit dem Sonntag Quinquagesimae endenden Woche.

Im Occident hat man sich zwar auch schon früh an den Abstinenztagen von dem Genusse der Lacticinien ferngehalten, one daſs jedoch hier sich eine so feste Gewonheit und Regel wie im Orient gebildet hat. Von Rom aus wurde dies allerdings schon im 6. oder 7. Jarhundert empfohlen (c. 6. c. 2 Dist. IV, zugeschrieben Gregor I.: „Par autem est, ut quibus diebus a carne animalium abstinemus, ab omnibus quoque quae sementinam carnis trahunt originem, ieiunemus, a lacte, videlicet, caseo et ovis“). Dieser Rat ist später von einzelnen Synoden seit dem 9. Jarhundert widerholt, ja auch sogar der Genuſs von Lacticinien an den Festtagen direkt verboten worden (Binterim, Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, Bd. II, 1, 601 ff.; Bd. V, 2, 78). Später ist, wie Thomas von Aquino bezeugt, die Regel herrschend gewesen, daſs in den Quadragesimal-Fasten keine Lacticinien gegessen werden sollten (summa II. II. qu. 147. art. 8: „In ieiunio quadragesimali interdicuntur universaliter etiam ova et lacticinia, circa quorum abstinentiam in aliis ieiuniis diversae consuetudines existunt apud diversos“), und diese Gewonheit ist unter Alexander VII. am 18. März 1666 durch Reprobirung des Satzes: „Non est evidens, quod consuetudo non comedendi ova et lacticinia in quadragesima obliget“ gebilligt worden; vgl. Benedict. XIV. de synodo dioecesano lib. XI. c. 5. n. 13. 14, und Ferraris, prompta bibliotheca canonica s. v. abstinentia n. 8. 9 u. s. v. ieiunium art. 1. n. 9. 10. Kraft partikulärer Vorschrift und Observanz war aber auch die Enthaltung von Milchspeisen zu andern Fastzeiten als der Quadragesima gefordert, wie dies namentlich aus den Dispensen des päpstlichen Stules von 1344 für die Diözesen Köln und Trier und 1485 für die Landgrafschaft Meiſsen in Betreff dieser Zeiten hervorgeht. Aber auch selbst für die Quadragesimalfasten sind solche Dispensationen (sogen. Butterbriefe) vom päpstlichen Stul insbesondere für Deutschland erteilt (Bamberger Synode von 1491, tit. 37, Hartzheim, Concilia Germaniae, 5, 619) und die Nichtbeobachtung des Verbotes geduldet worden, vgl. Benedict. XIV. institutionum ecclesiasticar. XVI: „Non ignoramus, regiones quasdam in septemtrione positas ovis et lacticiniis uti, quod crebris assiduisque immunitatibus Romanorum pontificum liberalitate concessis tribuendum est, illas deinde populi, pluribus annis interiectis, cum pontifices rem dissimularent vel scienter paterentur, in privilegium perpetuamque facultatem converterunt. Haec autem immunitas iis potissimum causis innititur: coeli temperie, diversa corporum habitudine, earumque regionum indigentia, ita tamen, ut medium quoddam iter insistant et abstinentiam, qua possunt ratione, sequantur“. Auch nach heutiger römischer Praxis erhalten die Bischöfe noch in den ihnen gewärten Quinquennal-Fakultäten pro foro externo (unter Nr. 19) die „facultas dispensandi, quando expedire videbitur, super esu carnium, ovorum et lacticiniorum tempore ieiuniorum et quadragesimae“.

P. Hinschius.

Ladanum oder Ledum, griech. λῆδον, λήδανον, λάδανον, ist der Name eines bitteren, sehr wolriechenden, schleimigen, fetten Harzes, welches ausgeschwitzt wird von mehreren Arten von Cistusrosen (besonders cist. creticus und salicifolius), einem beiläufig 2 Fuß hohen Strauche mit blassroten oder weißen Blüten, der in Arabien (Herod. 3, 112; Plin. H. N. 12, 37), Syrien (Plin. H. N. 26, 30, z. B. im Amanus und Casius, vgl. Ritter's Erdkunde XVII, 2, S. 1138, 1786), Cypern und Creta und auch in Palästina (z. B. auf dem Carmel, bei Jerusalem und Samaria, Ritter a. a. O. XVI, S. 482, 636) wächst. Man sammelte die ausgeschwitzte Substanz vor Sonnenaufgang mit eigenen Instrumenten von den Blättern, oder noch einfacher (wie schon Herodot andeutet), indem die Ziegen an die Sträucher getrieben wurden, wo dann die Feuchtigkeit in ihren Bärten hängen blieb. Das, besonders aus Arabien in den Handel kommende Harz wurde zum Räuchern, zu Salben und selbst in der Arzneikunst gebraucht. Hebräisch heißt es לֹט und wird 1 Mos. 37, 25 und 43, 11 als Handelsartikel der Ismaeliten nach Ägypten und als köstliches Landesprodukt Kanaans erwänt. Die alten Übersetzungen wußten das hebräische Wort nicht mehr zu deuten, sie rieten bald (LXX) στακτή, bald (Syr., Chald.) auf Pistazien (s. Michaelis, Suppl. V, p. 1424 sq.), bald (Saadia) auf Kastanien, wärend obige, jetzt allgemein angenommene Deutung schon durch die Übereinstimmung des griechischen und hebräischen Namens gesichert ist. Vgl. übrigens Celsii hierobot. I, 280 sqq.; Winers R.W.B.; Movers Phönikien II, 3, S. 224, welcher sogar in dem Namen des edomitischen Häuptlings Lotan (לוֹטָן) eine Andeutung auf das Vorkommen dieses Produkts in Idumäa finden will (1 Mos. 36, 20. 22. 29). Tristram, The natural history of the Bible, S. 458 f.; Furrer in Schenkel's Bibellex. IV, 2 f.; Riehm im Handwörterbuch u. d. W.
Rüetschi.

Laien, s. Geistliche Bd. V, S. 15.

Laienkommunion (communio laica) bedeutet zunächst die Gemeinschaft, welche Jemand als Laie innerhalb der Kirche hat, den Stand der gewönlichen Kirchenmitglieder im Gegensatz zu dem Stande des Klerikers. Seit der Feststellung der Unterscheidung des Klerus und der Laien in der Kirche konnte von einer Versetzung aus der höheren Stellung des Geistlichen in die niedere des Laien, von einer reductio in communionem laicam, die Rede sein. Eine solche wird schon seit dem 3. Jarh. c. 1 (Cyprian.) C. I. qu. 7 sq. erwänt und zwar namentlich als Strafe neben der gegen Kleriker ausgesprochenen Absetzung, can. apostolor. XV. LXII („ὡς λαϊκὸς κοινωνείτω“; „μετανοήσας ὡς λαϊκὸς δεχθήτω“); c. 7 (conc. Agath. a. 506, c. 50) Dist. L („quamdiu vixerit, laicam tantummodo communionem accipiat“), c. 2. 19 Aurel. III. a. 538; Innoc. I ep. ad episc. Macedon., c. 414. c. 4 (Coustant, epist. Romanor. pontif. p. 834: „nostrae lex est ecclesiae venientibus ab haereticis, qui tamen illic baptizati sunt, per manus impositionem laicam tantum tribuere communionem nec ex iis aliquem in clericatus honorem vel exiguum subrogare“). Die Bedeutung dieser Strafe ist die, dass die deponirten Kleriker in den Stand der Laien zurücktreten, in der Kirche nunmehr nur dieselben Rechte wie die letzteren haben und folgeweise auch wie diese die Kommunion außerhalb des Chores, nicht mehr, wie die Kleriker, innerhalb des Sanktuariums empfangen (vgl. Kober, Die Deposition und Degradation, Tübingen 1867, S. 56 ff.), und es ist unrichtig, wenn Bellarmin, De eucharist. IV. c. 24 und nach ihm andere katholische Schriftsteller unter der Laien-Kommunion die Kommunion nicht unter zwei, sondern nur einer Gestalt verstehen wollen, umsomehr, als das hl. Abendmal in der älteren Kirche auch den Laien für die Regel unter beiden Gestalten gereicht wurde. Mit der reductio in communionem laicam darf die reductio ad communionem peregrinum, d. h. die Versetzung eines Geistlichen in die Fremdengemeinschaft, nicht verwechselt werden. Hierbei wurde der Geistliche jenen fremden Klerikern gleichbehandelt, welche sich nicht durch sog. literae formatae ihres Diözesanbischofs (s. d. Art. Bd. II, S. 483) genügend ausgewiesen hatten. Ein solcher Geistlicher behielt seinen geistlichen Stand,

sein Amt und sein Einkommen, durfte aber keine Verrichtungen vornehmen, ehe er nicht nach überstandener Buße wider zur Ausübung seines Amtes zugelassen war (Agath. v. 506. c. 2 in c. 21. Dist. L). Diese Strafe war also eine Art der Suspension.

Was das heute geltende katholische Kirchenrecht betrifft, so ist mit Rücksicht auf die Ausbildung der Lehre vom character indelebilis des Ordo des Bischofs und Priesters eine Reduktion derselben in den Laienstand nicht mehr möglich (conc. Trident. Sess. XXIII .can. 4. de sacram. ordin.), wol aber können sie durch die Degradation (s. den Artikel Gerichtsbarkeit Band V, S. 121) ihrer geistlichen Standesrechte entkleidet werden, was selbstverständlich auch bei den Klerikern der übrigen Weihegrade vorkommt. Abgesehen von der Degradation ist die Entbindung eines Klerikers der höheren Weihen von den geistlichen Standespflichten, insbesondere der Cölibatsverpflichtung, womit auch die geistlichen Standesrechte aufhören, nur durch Dispensation des Papstes möglich. Dagegen können die Minoristen wider in den Laienstand zurücktreten, und sie verlieren insbesondere mit dem Abschluss einer Ehe one weiteres ihre etwaigen Benefizien und die geistlichen Standesrechte (P. Hinschius, Kirchenrecht, Bd. 1, S. 117. 160. 161).

In der evangelischen Kirche, welche durch die Ordination weder einen spirituellen Unterschied zwischen Geistlichen und Laien begründet werden lässt, noch die Lehre von dem character indelebilis der Ordination kennt, ist ein freiwilliger Rücktritt des Geistlichen in den Laienstand immer möglich und ferner tritt diese Folge mit der Strafe der Absetzung ein, s. Zimmermann, Über die Wirkungen der evangelischen Ordination in Dove u. Friedberg, Zeitschrift für Kirchenrecht, Bd. 14, S. 25 und den Art. Ordination. **P. Hinschius.**

Lainez, s. Jesuitenorden Bd. VI, S. 628.

Lambert von Hersfeld (früher falsch von Aschaffenburg genannt). Über diesen für die Geschichte des 11. Jarhunderts und insbesondere Kaiser Heinrichs IV. so überaus wichtigen Geschichtschreiber wissen wir, was die äußeren Lebensverhältnisse betrifft, nur wenig sicheres. Am 15. März 1058 wurde er Mönch in Hersfeld, am 15. September gleichen Jares ist er in Aschaffenburg von Erzb. Liutbold von Mainz zum Priester geweiht worden. In Hersfeld waltete damals Abt Meginher, ausgezeichnet durch seine Frömmigkeit, und wurde Reformator der Klosterschule, die daher einen bedeutenden Zulauf bekam. Noch zu dessen Lebzeiten hat Lambert eine Reise nach Jerusalem gemacht. Bald nach seiner Rückkehr starb sein Abt, dessen Nachfolger Ruthard wurde. Von diesem erhielt Lambert den Auftrag, die Klöster Siegburg und Saalfeld zu besuchen, welche der um klösterliche Zucht eifernde Erzb. Anno von Köln kurz vorher gegründet hatte. Lambert sollte hier die neueingefürte strenge Ordnung mönchischen Lebens kennen lernen und darüber Bericht erstatten. Nach längerer Prüfung fand er, dass man mit der alten Regel des hl. Benedikt ebenfalls auskommen könne, wenn man sie nur streng halten wolle. Wie bescheiden er dabei sein eigenes Verhältnis zu seinem Klosterberuf ansah, 'verrät er selbst, indem er sich als „weit nicht würdig solcher Rüstung", wie seine Ordenskutte war, bezeichnet. Die Zeit seines Todes ist unbekannt.

Seine schriftstellerische Laufban hat Lambert eröffnet mit einem Gedicht im heroischen Versmaß über die Geschichte seiner Zeit, das nicht mehr vorhanden ist. Doch hat Giesebrecht vermutet, dasselbe sei identisch mit dem Epos vom Sachsenkriege, Gesta Heinrici imperatoris metrice, das zuletzt Waitz in den Abh. der Gött. Ges. der Wissenschaften 1870, XV, 1—86 herausgab.

Lamberts zweites Werk war eine Geschichte des Klosters Hersfeld, Libellus de institutione Hersveldensis ecclesiae, wovon wir nur noch einen kleinen Rest besitzen. Die Excerpte endigen mit 1074 und enthalten einiges für die Geschichte des 11. Jarhunderts Bemerkenswerte. Auch sie sind zuletzt von Waitz abgedruckt worden in M.G.SS. 5, 136—141.

Das dritte Werk sind seine Annales, die uns erhalten blieben. Sein Zweck war zwar eigentlich, die Geschichte seiner Zeit zu schreiben, aber herkömmlicherweise beginnt er doch mit Adam. Zuerst ist es nur ein kurzer chronologischer Abriss der Weltgeschichte, der auf den alten bis zum Jare 1039 fortgefürten Hersfelder Annalen beruht. Von 1040 an wird die Darstellung reicher, noch mehr seit [illegible] und mit 1073 beginnt eine ganz umfassende Darstellung bis auf die Wal des Gegenkönigs Rudolf 1077. Hier schreibt er entschieden Zeitgeschichte, und schon nach 1039 ist die Benützung schriftlicher Quellen nicht sicher nachgewiesen. Der Verfasser schließt sein Werk, ermattet, wie er sagt, und von der Masse des gewaltigen Stoffs überwältigt. Einem andern, der sich aber nicht gefunden hat, will er es überlassen, bei diesem wichtigen Einschnitte den Faden wider aufzunehmen und dieses Geschichtsfragment zu vollenden. Einige Jare nach diesen letzten Ereignissen, vielleicht erst nach Rudolfs Tod (Oktober 1080), mag er das Werk beschlossen haben. Materialien hat er warscheinlich schon länger gesammelt gehabt.

Seine Schreibart verbindet Bildung mit Einfachheit und Natürlichkeit. Er hat sich die besten römischen Historiker zum Muster genommen. Nicht durch sklavische Nachamung von Redensarten, sondern durch eine gewisse Eleganz des Ausdrucks sucht er sie zu erreichen. Nach der Weise der Alten legt er freilich den handelnden Personen Reden in den Mund, die sie niemals gehalten haben, und artet dabei leicht in bloße Deklamation aus. Aber seine Darstellungsgabe zeigt sich als eine vorzügliche in den glänzenden Zeitgemälden, wo er es versteht, Personen und Dinge aufs glücklichste zu zeichnen. Bilder wie die von der Flucht Heinrichs aus der Harzburg, seiner Reise über die Alpen nach Canossa, seinem ersten Zusammentreffen mit dem Papst, von dem Aufstande der Kölner Bürgerschaft gegen ihren Erzbischof Anno, vom Leben und Charakter Mathildens, von der Schlacht bei Hohenburg, werden den Leser immer fesseln. Die Anordnung ist die annalistische, mitunter aber bewegt er sich auch freier und erzält das dem Inhalt nach zusammengehörige in ununterbrochener Ordnung, denn er erkennt auch den inneren Zusammenhang der Dinge.

Da er stets mit Würde und Mäßigung redet und sein Urteil ein gemessenes und sich selbst gleiches ist, macht er von vornherein auch von dieser Seite einen bestechenden Eindruck. Dieser steigert sich noch, wenn man sieht, wie er die Wunder der Heiligen behandelt; er glaubt zwar in einzelnen Fällen an sie, häufig aber erzält er dieselben nicht one einen Beisatz, der sie ins Gebiet der Sage verweist. Auch konnte er in seiner persönlichen Stellung manches erkunden, Kloster Hersfeld stand mitten in den Ereignissen, Heinrich IV. selbst hält sich verschiedenemale daselbst auf, Königin Bertha hat 1074 dort sogar einen Son geboren. Besser ist er sichtlich unterrichtet in deutschen als in italienischen Dingen, kommt aber auch seltener auf die fremden Verhältnisse zu reden. So ist seine Darstellung der Weihe Gregors VII. irrig, nicht genau bekannt ist er mit der Geschichte des Kirchenstreits zwischen Honorius und Alexander II. und des Konzils von Mantua, die Schilderung der Verhandlungen vor der Scene zu Canossa und die Auseinandersetzung der dortigen Versönungsbedingungen ist falsch. Aber auch der Raub des jungen Königs in Kaiserswerd wird ungenügend dargestellt, und bei der Besprechung der thüringischen Zehnten hat man schon geglaubt, ihn wegen absichtlicher Entstellung verdächtigen zu dürfen. Nicht genug läßt er den Unterschied hervortreten zwischen den Dingen, wo er Augenzeuge war, und solchen, die er aus dem Munde der Leute nahm, wie es eben kommen mochte.

Man hat lange die Unparteilichkeit Lamberts gepriesen. Gab es auch früher schon einzelne, welche dieselbe anfochten, so verdanken wir doch erst Ranke und Floto einen entscheidenden und umfassenden Umschwung der Ansichten. Lambert steht mit seiner historischen Anschauung keineswegs außerhalb des Kampfes seiner Zeit. Er ist vor allem Mönch, und so verehrt er in Gregor VII. den Kirchenfürsten, der, um die Weltgeistlichkeit zu reformiren, verschiedene dem Klosterleben eigentümliche Besonderheiten auf jene übertrug. Für die rechtliche Seite des großen Kampfs zwischen Kaisertum und Papsttum, für die weltgeschichtliche Bedeutung

desselben hat er keinen Sinn. So gehört er denn auch zu den Gegnern Heinrichs IV. Schon dass dieser in dem Streit über den thüringischen Zehnten auf die Seite des Erzbischofs von Mainz trat, musste ja den Hersfelder Mönch verletzen. Nur selten hat er ein Wort der Entschuldigung für den König. Die Erzälungen von dessen Taten kamen ihm von feindlicher Seite zu, und so nimmt er sie auf, nur die allerschlimmsten Verleumdungen glaubt er nicht. Er würde es nicht ungern sehen, wenn der König auf der Harzburg gefangen genommen worden wäre, und mit sichtlichem Vergnügen schildert er die Verlegenheit des Königs bei der Abendmalsscene zu Canossa. Er scheut sich nicht, ihm die schlimmsten Beweggründe unterzuschieben, von denen er in der Tat kein Wort wissen konnte; seine Auffassung ist bestimmt durch die Atmosphäre, in der er lebt. Es ist eben schwer, in Zeiten allgemeiner Erregung der tiefsten Leidenschaften sich den unbefangenen Blick nicht trüben zu lassen, wenn man Zeitgeschichte schreibt. Mit Vorsicht muss man seine Darstellung prüfen. Aber zu denen gehört er nicht, welche zu bewusstem Zweck die Geschichte fälschen, was man ihm auch schon schuld gegeben hat. Ja man wird sagen können, dass er glaubte treu und gerecht zu erzälen. Er schont auch die Geistlichkeit nicht, wenn es darauf ankommt, den Verfall der klösterlichen Zucht und das simonistische Übel in ihrer ganzen Größe darzulegen, und selbst die Taten Gregors, für den er doch eine fast abergläubische Verehrung und Bewunderung hegt, billigt er nicht durchaus. Man begreift, warum die Kritik dieses Geschichtschreibers keine leichte war und ist.

Nicht unerwänt darf die Vermutung bleiben, die Holtzmann in Pfeiffers Germania 1857, Jahrg. 2, Heft 1, aufgestellt hat, dass nämlich Lambert von Hersfeld identisch sei mit dem Pfaffen Lamprecht, den das Alexander-Lied als Verfasser nennt, und wornach ihm bei der Annahme der Identität des Autors des Alexander- und des Anno-Liedes auch dieses letztere zugeschrieben werden müsste.

Lamberts Annalen sind herausgegeben von Hesse in MGSS. 3 und 5, Separatabdruck 1843 u. 1874, übersetzt von F. B. von Bucholz, 1819 Frankf., und von Hesse in Geschichtschr. deutscher Vorzeit 1855. Es handeln von ihm Stenzel, Fränkische Kaiser, 1, 495. 2, 27 und 101 ff.; Waitz in Ad. Schmidts Ztschr. f. Gesch.-Wiss. 1844, Bd. 2, 105; Ranke in Abhh. d. Berl. Ak. 1854, S. 436 ff.; Floto, Heinrich IV.; Giesebrecht, Ann. Altah., 1841 Berlin, und Kaiserzeit 3, 1030—1032; Theod. Lindner, Anno, 1869; Lefarth, Lambert von Hersfeld, Diss. 1871; H. Delbrück, Über die Glaubw. Lamb., Diss. 1873; Wattenbach, Geschichtsquellen 2, 78—88. 413. **Dr. Jul. Weizsäcker.**

Lambert, Franz, von Avignon, der hessische Reformator und Marburger Professor, ist geboren 1486 aus adeligem Geschlecht zu Avignon. Früh verlor er seinen Vater, der Geheimschreiber des Erzbischofs und der päpstlichen Legation war, aber aus Orgelet in Burgund stammte. Fünfzehnjärig trat er ins Kloster der Franziskaner-Observanten in Avignon, gefesselt, wie er selbst sagt, von dem Heiligkeitsschein des Ordens, von dem goldenen Frieden der Klosterzelle, wie man sie ihm vorspiegelte. Seine glückliche Begabung und sein Rednertalent machten ihn bald zum Gegenstand der Bewunderung, aber auch neidischer Anfeindung von seiten seiner Ordensbrüder. Sein Beruf als „apostolischer Prediger" (praedicator generalis, d. h. herumreisender Prediger) gab ihm Anlass, sich selbst tiefer in die h. Schrift einzuleben: er legte seinen in französischer Sprache gehaltenen Volkspredigten erst Stücke aus dem A. T., Psalter, Hiob und Jeremias, dann den Römerbrief und die Offenb. Joh. zu grunde und machte als ernster Buß- und Strafprediger solchen Eindruck, dass z. B. in einem französischen Städtchen die Leute auf sein Geheiß Bilder, Würfel und Karten ins Feuer warfen. Inneren Frieden fand er nicht in seinem Orden (nunquam fui tranquilla conscientia — sagt er selbst von sich) trotz der strengsten Kasteiungen. Sein Plan, den Minoritenorden mit dem noch strengeren der Karthäuser zu vertauschen, wurde von seinen eigenen Ordensgenossen hintertrieben. Da fanden zu Anfang der zwanziger Jare Luthers Schriften den Weg nach Lyon und Avignon. Lambert wurde davon mächtig er-

griffen; als man sie ihm wegnahm und verbrannte, hatten sie bereits in ihm gezündet. Sein Entschluſs stand fest, Kloster, Orden und Heimat zu verlassen. — Der ihm gewordene Auftrag, Briefe seines Klosters an einen deutschen Ordensoberen zu überbringen, gab ihm Gelegenheit zur Ausfürung seines Plans. Er verließ sein Kloster, 35 Jare alt, im Frühjar 1522, um nie wider dahin zurückzukehren, — der erste französische Mönch, der dem in Deutschland aufgegangenen Licht des Evangeliums zustrebte. Er ging nach Genf und Lausanne, wo er vor dem Bischof predigte, aber bereits ketzerischer Meinungen verdächtigt wurde; nach Bern, wo er mit Seb. Meier und B. Haller verkehrte; nach Zürich, wohin er durch Haller an Zwingli empfohlen, wo soeben der Kampf aufs heftigste entbrannt war. Noch wagte er es, im Juli 1522 in einer öffentlichen Disputation die Fürbitte der Heiligen gegen Zwingli zu verteidigen, schließlich aber erklärte er sich für besiegt und sprach vor der ganzen Versammlung das Bekenntnis aus, daſs er Rosenkränze und Fürsprecher als schriftwidrig aufgebe und hinfort an Gott und Christum allein sich halten wolle. Nun reiste er, unter dem angenommenen Namen eines Johannes Serranus über Basel nach Deutschland, — in der Absicht, die lutherische Reformation an der Quelle kennen zu lernen. Im Nov. 1522 kam er in Eisenach an; von hier aus wandte er sich brieflich an Spalatin, um durch ihn an Luther und den Kurfürsten empfohlen zu werden. In der Zwischenzeit legte er einigen Bewonern der Stadt das Evangelium Johannis in lateinischer Sprache aus und veröffentlichte 139 Thesen (über Cölibat, Orenbeichte, Taufe, Buße, Rechtfertigung), die er am Thomastag den 21. Dez. öffentlich zu verteidigen sich erbot. Es erschien kein Opponent und die Disputation unterblieb. Endlich wurde sein Wunsch erfüllt, nach Wittenberg zu kommen und Luthers persönliche Bekanntschaft machen zu dürfen (Jan. 1523). Luther, der zuerst große Vorsicht gegen ihn beobachtet hatte (s. Luthers Briefe an Spalatin vom Dez. 1522 bei De Wette II, 263 u. 299) erklärte sich schließlich, auf Eisenacher Empfehlungen hin, zu seiner Aufnahme bereit, überzeugte sich auf Grund persönlichen Verkehrs bald von seiner Unbescholtenheit und empfahl ihn zu einer kleinen Unterstützung: „Der Mann gefällt mir in allen Stücken und ich glaube ihn hinlänglich bewährt und würdig gefunden zu haben, daſs wir ihn in seiner Verbannung unterstützen und tragen". Daher möge Spalatin den Kurfürsten bitten, 20—30 Gulden an ihn wenden zu wollen, „bis er durch eigene Arbeit seinen Unterhalt gewinne" (s. Luthers Briefe vom 23. Jan. und 25. Febr. 1523 bei De Wette II, S. 302). Etwas über ein Jar dauerte Lamberts Wittenberger Aufenthalt, Jan. 1523 bis Febr. 1524. Auf Luthers Rat hielt er Vorlesungen über den Propheten Hoseas, Ev. Lucä, Ezechiel, Cant. Cantic., suchte durch Übersetzung reformatorischer Flugschriften ins Französische und Italienische die Reformation zu fördern, verfaſste eine Schrift über seinen Klosteraustritt (Rationes, propter quas Minoritarum conversationem habitumque rejecit, Febr. 1523, gedruckt bei Schelhorn S. 312; bei Herminjard I, 118), sowie einen Kommentar zur Minoritenregel (März 1523), wozu Luther eine Vorrede schrieb (Opp. 7, 498: praefatio in Lamberti comm. in reg. Minoritarum). Er will zwar nicht Aufhebung der Klöster, aber Verwandlung derselben in Schulen und Erziehungsanstalten. Er selbst entschloſs sich — noch vor Luther und als einer der ersten Mönche des Reformationszeitalters — in die Ehe zu treten mit einer sächsischen Bäckerstochter Christine aus Herzberg, die er im Hause des Mediziners A. Schurff kennen gelernt (15. Juli 1523, s. den Brief an Spalatin bei Herminjard I, S. 142 ff.). Mit ihr lebte er in großer Armut; seine Vorlesungen brachten ihm ein Honorar von 15 Groschen; eine kurfürstliche Unterstützung reichte zu seinem Lebensunterhalt nicht aus. Ihm selbst war es drückend, auf Kosten Luthers zu leben; zu Erlangung einer befriedigenden Stellung in Wittenberg war keine Aussicht; auch die Versuche in Zürich, in Straßburg oder sonstwo anzukommen, blieben one Erfolg (s. bei Herminjard S. 145). So entschloſs er sich plötzlich, one Wissen des Kurfürsten und gegen den Rat Luthers und Melanchthons, nach Metz zu gehen (März 1524), wohin einige heimliche Freunde der Reformation ihn riefen. Allein die Macht der Gegner war zu groß, er konnte nicht wagen öffentlich aufzutreten; eine angekündigte Disputation

über 116 Sätze mußte unterbleiben; der Klerus verlangte Verhaftung des lutherischen Ketzers und entlaufenen Mönchs. Ein Schreiben Lamberts an K. Franz, um diesen für die ev. Warheit zu gewinnen, blieb one Antwort und Erfolg. Der Rat der Stadt Metz widerstand zwar den Anträgen der Gegner, aber gab ihm selbst die wolgemeinte Weisung, die Stadt zu verlassen. Er wandte sich nach Straßburg (April 1524). Hier wurde er freundlich aufgenommen, fristete aber sein Dasein kümmerlich mit Vorlesungen und Bücherschreiben. Er schrieb eine Schrift wider den Cölibat (Comm. de s. conjugio adv. pollutissimum coelibatum, mit Vorrede an K. Franz), welche in 69 Sätzen die Notwendigkeit und Schriftmäßigkeit der Ehe verteidigt; auch gab er seine, schon in Wittenberg begonnene Erklärung des Hohenlieds heraus (in Cantica C. Salomonis commentarii Witebergae praelecti, Straßburg 1524). Sein Wunsch, eine Anstellung in Straßburg zu erhalten, erfüllte sich nicht; am 1. Nov. 1524 beschenkte ihn der Rat mit dem Bürgerrecht, unterstützte ihn auch durch Geldgaben, aber eine Verwendung im Predigtamt oder Schulamt scheiterte an seiner Unbekanntschaft mit der deutschen Sprache. Nun ließ er eine Reihe von Kommentaren zu den alttestamentl. Propheten erscheinen: zu Hosea, Joel, Amos 2c. 1523—26, mit Zugrundlegung der Vulgata, zum teil schon in Wittenberg verfaßt; auch eine Schrift gegen Erasmus de arbitrio hominis vere captivo 1525; eine Abhandlung: de causis excaecationis multorum saeculorum etc. über das göttliche Ebenbild u. a. Fragen (1524, mit einer Zuschrift an Sigmund von Hohenlohe); endlich 1525 eine Art von dogmatischem Kompendium unter d. Titel: Farrago omnium fere rerum theologicarum, eine Erweiterung seiner Metzer Thesen vom J. 1524, auch ins Englische übersetzt 1536. Als nach Beendigung des Bauernkrieges die Frage über die rechtmäßige Vokation der Prediger vielfach verhandelt wurde, schrieb L. (Juni 1525) einen Traktat: de fidelium vocatione in regnum Chr. sive in ecclesiam; de vocatione ad ministerium etc., worin er die Berufung der Gläubigen zum Gottesreich und die Berufung zum Kirchendienst unterscheidet und das Verhältnis inneren und äußeren Berufes genauer zu bestimmen sucht. Auch sucht er fortwärend durch Schriften und Sendschreiben für Verbreitung und Freilassung der evangelischen Predigt in Metz und in Frankreich zu wirken (Juni 1525 Schreiben an Herzog Anton von Lothringen u. a.) Trotz dieser Rürigkeit blieb seine äußere Stellung in Straßburg drückend, aber sein dortiger Aufenthalt und der Verkehr mit den dort sich zusammenfindenden französischen wie deutschen Glaubensgenossen wurde wichtig für die weitere Ausbildung seiner theologischen Anschauungen. Wärend er bisher in allen Stücken mit Luther gegangen war, insbesondere in der Lehre vom Abendmal (cf. 1524 zu Lucä 22, 19. 20 in pane et vino Christus datur etc.), so nähert er sich jetzt teils der Zwinglischen (panis et v. fidelibus signa 1525), teils wenigstens der vermittelnden Bucerschen Auffassung, wie er denn auch bei aller Verehrung für Luther den Namen eines Lutheraners aufs entschiedenste ablehnt (paradoxa fol. 13). Endlich aber im Jare 1526 — infolge des Speierer Reichstags — eröffnete sich ihm ein Feld für kirchliche Wirksamkeit und zugleich die Aussicht auf eine gesicherte äußere Lebensstellung. Der Straßburger Stättemeister Jakob Sturm war es vermutlich, der ihn dem Landgrafen Philipp von Hessen empfahl (Rommel, Philipp II, 106). Er wurde freundlich aufgenommen und erhielt sogleich den Auftrag, für eine in Aussicht genommene Disputation mit den Gegnern des Evangeliums geeignete Thesen zu entwerfen. Lambert stellt 158 Thesen auf, sog. paradoxa, zusammengefaßt unter 23 tituli (s. Paradoxa, quae Lambertus Aven. apud Synodum Hessorum disputanda proposuit, gedruckt Erfurt 1527; sowie in A. Sculteti Annales p. 68; Gerdes, Miscellanea Duisburg II, 3; Hardt, Hist. lit. ref. V, 98; Auszug bei Henke NKG., S. 101 ff.). Am 26. Okt. 1526 wurde die Synode in der Hauptkirche zu Homberg gehalten in Gegenwart des Landgrafen, der Prälaten und Geistlichen, der Grafen, Ritter und Städteabgeordneten. Der Held der Disputation war Lambert. Nachdem Kanzler Feige die Versammlung eröffnet und beide Teile zu offener und bescheidener Meinungsäußerung aufgefordert, las Lambert seine zuvor schon publizirten Thesen vor und verteidigte sie in mehrstündigem lateinischem Vortrag. Ihm entgegnete der Guardian der

Franziskaner aus Marburg, Nikolaus von Herborn: er bestreitet die Kompetenz der Versammlung und lehnte eine Disputation mit Lambert ab, den er einen abgefallenen schismatischen Mönch nennt. Nun brach auch Lambert heftig los: er sei kein Schismatiker; bekenne Christus als Gott und Mensch; rühme sich das Klosterleben verlassen zu haben, weil dieses dem Evangelio widerspreche; dagegen sei der Guardian ein Verfechter des Antichrists und Gotteslästerer. Seine Leidenschaftlichkeit soll sich gesteigert haben bis zu dem Ausruf: „occidatur bestia!" oder doch: „expellatur ex provincia!" Lambert schloss die Verhandlung mit einem Dankgebet, dem er das Wort des Zacharias zugrunde legte (Luc. 1, 68): „denn er hat besucht und erlöset sein Volk". Es wurde eine Kommission „der vornehmsten Pfarrer" aus der Synode gewält, um eine Reformationsordnung zu entwerfen und die Abschaffung der Missbräuche in die Hand zu nehmen. In nur dreitägiger Beratung entstand die Reformatio ecclesiarum Hassiae (gedruckt in F. C. Schmincke, Monum. Hassiaca II, 588: Richters K.O.O. I, 56 ff.) — eine Kirchenordnung, die schon durch die lateinische Sprache und durch wörtliche Übereinstimmung vieler Stellen mit Äußerungen Lamberts sich als ein Werk des letzteren zu erkennen gibt. Ihr Inhalt lässt sich in folgenden Sätzen zusammenstellen (vgl. Richter, Gesch. der ev. K.O., S. 36 ff. und die weitere Litteratur über dieselbe von Bickell, Göbel, Ebert, Heppe 2c.): Lehre und Regierung der Kirche steht ausschließlich unter der Herrschaft des göttlichen Wortes; alle, die anders lehren, sollen abgesetzt und exkommunizirt werden. Das kanonische Recht ist abgeschafft. Die Gläubigen haben das Recht, Zucht zu üben, die Geistlichen zu wälen und abzusetzen, über die Lehre zu urteilen. Zu diesem Zweck versammeln sich in jeder Gemeinde die Gläubigen sonntäglich, um mit ihrem Bischof (Pfarrer) zu beraten und zu beschließen. Alle, die durch Laster oder falsche Lehre Ärgernis geben, sind zur Besserung binnen 15 Tagen aufzufordern, wenn sie nicht in sich gehen, zu exkommuniziren. Bevor aber die Kirche in solcher Weise sich äußerlich darstellt, muss sie sich zuvor selbst auf ihrem Glaubensgrund erbauen. Darum muss jener Scheidung zwischen Heiligen und Unheiligen die evangelische Predigt vorhergehen; dann erst sollen diejenigen, die unter die Heiligen gezält sein wollen, vom Bischof verhört und eingeschrieben werden. Für Gemeindeleitung, Lehre und Armenpflege bestehen die drei apostolischen Ämter, Episkopat, Presbyterat und Diakonat, letzterer in der doppelten Bedeutung als geistliches Hilfsamt und Amt der Pflege. Predigen kann jeder, der von Gott innerlich berufen und im göttlichen Worte geübt ist. — Alle Arbeiter am Wort sind Dienende, also nicht Herren und Fürsten. Sie werden in der Gemeindeversammlung gewält und empfangen die Weihe durch Handauflegung nach apostolischem Brauch, die Bischöfe von drei Amtsgenossen, die Diakonen vom Bischof und zwei Ältesten. — Das Kirchenregiment stellt sich dar in der Synode, die aus sämtlichen Bischöfen (d. h. Pfarrern) und je einem Abgeordneten jeder Pfarrei besteht. Die Leitung der Synode und Geschäftsfürung in der Zwischenzeit geschieht durch einen Ausschuss von 13 Personen, bei dessen Wal der Landesfürst und die Grafen und Herren stimmberechtigt sind. Neben dem Ausschuss stehen drei Visitatoren, deren Amt es ist, die Gemeinden zu besuchen, die gewälten Bischöfe zu prüfen, die Würdigen zu bestätigen, die Unwürdigen zu verwerfen 2c. Sie werden von der Synode gewält, nur für den Anfang ernennt sie der Landesherr, von dem auch die Bischöfe für das erste Mal und bis zur besseren Befestigung des Evangeliums ernannt werden. Zur Ausbildung eines neuen Geschlechts evangelischer Lehrer und Geistlicher soll zu Marburg (nach cp. 29) ein Studium universale bestehen, wo nichts gelehrt werden soll, quod negotiis regni Dei obesse possit.

Dies die berühmte hessische Kirchenordnung von 1526, die unter den evang. Kirchenordnungen des 16. Jarhunderts eine so merkwürdige, ja einzigartige Stellung einnimmt, und von den einen als idealistisch, also unpraktisch getadelt, von den andern als Muster eines freisinnigen, demokratischen und zugleich auf apostolischem Grund ruhenden Verfassungsentwurfs, als „Versuch zur Verwirklichung eines großartigen Ideals" gepriesen wird. Das Urteil über ihren Wert und Charakter wird von dem konfessionellen und kirchenpolitischen Standpunkt des Beurteilers

abhängen. Von historischem Interesse sind die beiden vielbesprochenen, aber zur Zeit noch immer nicht vollständig gelösten Fragen: 1) Aus welchen Quellen Lambert geschöpft? und 2) welche praktischen Folgen jener Verfassungsentwurf für die Organisation der hessischen Kirche gehabt hat? Was das erste betrifft, so hat man die Ideeen Lamberts bald auf Anregungen Luthers (vgl. Richter, Köstlin) oder Zwinglis oder Farels, bald auf waldensische Vorbilder (Bickell, Göbel), bald auf franziskanische Anschauungen zurückfüren wollen (Ritschl). Von praktischer Bedeutung aber ist dieser Verfassungsentwurf kaum geworden, da er weder in Hessen noch anderswo eingefürt, ja nicht einmal förmlich und offiziell publizirt wurde. Luther selbst (in einem Schreiben an den Landgrafen vom 7. Januar, Montag nach Epiph. 1527, s. Briefe Luthers VI, S. 80 ff.; Richter S. 40 ff.), vom Landgrafen um seine Meinung befragt, warnte davor, „zur Zeit diese Ordnung auszulassen durch den Druck"; die Erfarung würde zeigen, dass in dieser Ordnung viele Stücke würden sich ändern und der Obrigkeit allein überlassen bleiben müssen; Gesetze machen sei ein groß, herrlich, weitläufig Ding, geraten aber nicht one Gottes Geist und wenn die rechten Leute dazu nicht da seien. Nur Einzelnes wurde in Hessen eingefürt, im ganzen aber nicht der Homberger Entwurf, sondern das sächsische Visitationsbuch zum Vorbild genommen, das 1528 zu Marburg im Druck erschien (s. Richter a. a. O.; Henke S. 105 ff.). Lambert selbst fand seinen Wirkungskreis bald an der vom Landgrafen Philipp 1527 gegründeten Marburger Universität, zu deren ersten theologischen Lehrern er mit Adam Kraft und Erhard Schnepf gehörte (s. Wachler, De originibus etc. acad. Marburg. 1809; Justi, Grundzüge einer Gesch. der Univ. Marburg 1827; von Coelln; Mem. theol. Marburg. 1827; Henke, Die Eröffnung der Univ. Marburg 1862). — Dem Marburger Gespräch im Okt. 1529 wonte er bei, one daran tätigen Anteil zu nehmen; seine eigene, wesentlich Zwinglische Ansicht vom h. Abendmal (= commemoratio, non iteratio sacrificii Christi; visibiles substantiae signa ejus, qui invisibiliter adest) hatte er schon zu Homberg, wie nachher in Marburg, besonders in einem kurz nach dem Marburger Gespräch an einen Straßburger Prediger (Gerbel?) geschriebenen Brief (s. Baum, S. 146 ff.) u. d. T. de symbolo foederis, quam communionem vocant, confessio, Straßburg 1530, ausgesprochen (corpus Christi neque mathematice neque re ipsa, sed symbolice porrigitur). Die Lutheraner sahen in diesem Meinungswechsel (s. o.) „gallische Leichtfertigkeit"; und auch sonst erregte Lamberts französische Beweglichkeit, Vielgeschäftigkeit, Redefertigkeit unter den ruhigeren Deutschen vielfachen Anstoß und üble Nachrede. Dem vielbeschäftigten Spalatin wurde seine Geschwätzigkeit lästig; der Humanist Hermann Busch spottete, er reise so viel hin und her, ut manducet, mendicet, mentiatur (drei M).

Als Lehrer fand er vielen Beifall; zu seinen ersten Marburger Schülern gehört u. a. der Schotte Patrik Hamilton, dem er nach seinem frühen Märtyrertod im März 1528 ein ehrendes Denkmal setzte. Sein Lieblingsfach war Erklärung des A. und N. T.'s; doch war es ihm nicht um gelehrte Exegese, sondern mehr um praktische Auslegung und Anwendung zu tun. „Die Bibel sei nicht um der Philologie, sondern diese um der Bibel willen da", das war der Satz, den er in einer eigenen hermeneutischen Abhandlung (Comm. de prophetia, eruditione et linguis deque litera et spiritu, Straßburg 1526) verteidigte. Auch im Volksunterricht drang er auf Einfachheit und praktischen Nutzen: „Je einfacher die Predigtweise, desto löblicher und nützlicher". Doch will er — wie er an Fr. Mykonius schreibt (bei Strieder S. 384) — weder die Sprachen noch die Gelehrsamkeit verdammen, sondern nur den damit getriebenen Missbrauch. Am meisten aber schmerzt ihn, wenn Jemand die christliche Freiheit missbraucht, oder wenn er sieht, dass es an der Liebe fehlt, dass alles voll Neid, Verläumdung, Lüge und Schmähsucht ist. Allein die friedliche Wirksamkeit im Dienst des Wortes und der Kirche, die ihm das höchste Ziel seiner Wünsche ist, war ihm nicht lange vergönnt. Seine beiden letzten schriftstellerischen Arbeiten waren, wie es scheint, ein Kommentar zu seinem Lieblingsbuch, der Offenbarung Johannis, dem Landgrafen Philipp gewidmet 1528 und ein erst nach seinem Tod von G. Geldenhauer zu Worms heraus-

gegebenes Werk de regno civitate et domo Dei in drei Büchern (1538, 8°, geschrieben 1527—1530). Als im J. 1530 die Krankheit des „englischen Schweißes“ Marburg heimsuchte, floh er mit andern nach Frankenberg an der Eder und starb hier den 18. April 1530; seine Frau und Kinder folgten ihm noch in demselben Jar im Tode.

Quellen für Lamberts Lebensgeschichte sind vor allem seine Schriften und Briefe. Eine Sammlung derselben gibt es nicht; Schriftenverzeichnis bei Schelhorn und bes. bei Baum S. 167; einzelne Briefe bei Herminjard Corresp. des Ref. bes. Band I, S. 112 ff.; Lebensbeschreibungen bei Schelhorn, Amoenitates lit. IV, S. 307 ff.; X, 1731; Bayle dict., Niceron Mem., in den fortges. Sammlungen 1728, S. 916; 1731, S. 864; Strieder, Hess. Gelehrten-Gesch., Bd. VII, 378—396; besonders aber die Monographieen von J. W. Baum, Franz Lambert, Straßburg 1840; F. W. Hassencamp in den Vätern der Ref. Kirche, Bd. IX, Elberfeld 1860; Ders. in seiner hess. K.G., Marburg 1852, I, S. 65—75; F. St. Stieve, De Fr. Lamberto Avenionensi, Breslau 1867; Louis Ruffet, Biogr. de Fr. Lambert d'Avignon., Paris 1873; E. Henke, Neuere K.G., herausgeg. von Gaß, I, S. 98 ff. und die übrige Litteratur zur Reformations- und neueren K.G.

Wagenmann.

Lambethanische Artikel heißen die neun Artikel, welche zu gunsten der strengern Prädestinationslehre als Ergänzung und nähere Bestimmung dessen, was die anglikanische Konfession der 39 Artikel über dieses Dogma enthält, im November 1598 dem Erzbischof John Whitgift in seinem Palaste zu Lambeth (daher der Name) überreicht worden sind.

An der Universität Cambridge herrschte die calvinische Lehre vor, von William Perkins eifrig verfochten, namentlich in seiner „Armilla aurea“, deren Supralapsarismus auch von Arminius in Holland beantwortet worden ist. Auch Whitaker lehrte in Cambridge das strenge Dogma. Ein Kollege dieser Männer, Peter Baron, widersetzte sich demselben. Whitaker forderte aber den Erzbischof Whitgift auf, der Verbreitung pelagianischer Lehren zu steuern, und übergab ihm die von ihm im Einverständnis mit andern Theologen aufgesetzten 9 Artikel als geeignetes Mittel zu jenem Zwecke. Im November 1598 traten einige Theologen beim Erzbischof zusammen und billigten die Artikel, welche in folgender Fassung nach Cambridge geschickt wurden:

1) Gott hat von Ewigkeit her einige verordnet zum Leben und andere zum Tode. — 2) Die wirkende oder bewegende Ursache der Prädestination ist nicht der vorhergesehene Glaube, oder das Beharren, oder gute Werke, oder etwas anderes, das sich an den Erwälten finden würde, sondern der alleinige Wille Gottes. — 3) Es ist eine verordnete und bestimmte Anzal derjenigen, welche prädestinirt sind, die nicht vermehrt noch vermindert werden kann. — 4) Diejenigen, welche nicht zur Seligkeit prädestinirt sind, werden notwendig um ihrer Sünde willen verdammt werden. — 5) Der ware, lebendige und rechtfertigende Glaube und der heilige Geist kann weder erlöschen noch verloren werden, weicht somit auch nicht von den Auserwälten, weder gänzlich noch für immer. — 6) Ein warer Gläubiger, d. h. einer der den rechtfertigenden Glauben hat, ist durch gläubige Gewissheit seiner Sündenvergebung und ewigen Seligkeit durch Christus versichert. — 7) Die seligmachende Gnade wird nicht allen Menschen angeboten, mitgeteilt oder verliehen, so daſs alle selig werden könnten, wenn sie wollten. — 8) Keiner kann zu Christus kommen, so es ihm nicht gegeben wird und der Vater ihn zieht; es werden aber nicht alle Menschen vom Vater gezogen, so daſs sie zum Sone kommen könnten. — 9) Es stehet nicht bei jedes Menschen Willen oder Macht, daſs er selig werde.

Kaum hatte die Königin von diesem Vorgange Kunde erhalten, der, abgesehen davon, daſs er die puritanische Partei begünstigt hätte, ein Eingriff in die königlichen Rechte zu sein schien, so muſste der Erzbischof, von Elisabeth genötigt, die 9 Artikel eiligst von Cambridge zurückverlangen, bevor sie verbreitet waren. Er entsprach um so leichter, weil er, in der Tat sonst kein Anhänger puritanischen Calvinismus, dem Ansehen Whitakers nur nachgegeben hatte, um dem Streit unter

den Kollegen in Cambridge ein Ende zu machen. — Eine zeitlang, zumal da Whitaker wenige Tage nach der Konferenz von Lambeth gestorben war, blieb alles still rücksichtlich jener 9 Artikel. Als aber Jakob I. zur Regierung gelangt war, hofften die Presbyterianer günstigere Konzessionen zu erlangen. Der König bewilligte ein Kolloquium von Episkopalen und Puritanern am 14. Januar 1604, und hier verlangten die letzteren unter anderem, daſs die 9 lambethanischen Artikel dem Bekenntnis möchten beigefügt werden. Aber nicht einmal die Einschaltung des „weder gänzlich noch für immer Abfallens warhaft Gläubiger" wurde ihnen zugestanden, indem namentlich der Bischof von London Richard Bancroft die calvinische Lehre als eine abscheuliche, zur Verzweiflung fürende angriff. — Von da an, obgleich Jakob I. die calvinische Orthodoxie in Holland unterstützte und die Verurteilung der Arminianer betrieb, blieb die anglikanische Kirche rücksichtlich des Prädestinationsdogmas ungebundener als die Reformirten des Kontinents, so daſs später ganz arminianische Ansichten an die 39 Artikel sich anzuknüpfen verstanden. Die Presbyterianer aber, am meisten die eifrigsten Puritaner, blieben den lambethanischen Artikeln in ihrer Lehre getreu. Vgl. Benthem, Engelländ. Kirch- und Schulen-Staat, Lpz. 1732, S. 526 f. und Gesch. der protestant. Centraldogmen innerh. der ref. Kirche, II, S. 9 f. von **Alex. Schweizer.**

Lambruschini, Luigi, Kardinal und Statssekretär unter Papst Gregor XVI. von 1836—1846, wurde am 6. Mai 1776 zu Genua geboren, trat schon frühe in den Barnabitenorden und zeichnete sich durch Anlagen, theologische Gelehrsamkeit und strenge Beobachtung kirchlicher Sitte und geistlichen Anstandes aus. Bald wurden ihm auch die höheren Ämter jenes Ordens übertragen, aber dies genügte seinem Ehrgeiz nicht, die höchsten Würden der Kirche und des States waren das Ziel seines Strebens. Seine statsmännische Bildung erhielt er in der Schule des Kardinals Konsalvi, der ihn auch zum Kongreſs in Wien mitnahm. Nach seiner Rückkehr von dort wurde ihm das wichtige Amt eines Sekretärs der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten übertragen, und er nahm in dieser Stellung an dem Abschluſs der Konkordate mit Neapel und Bayern tätigen Anteil. Im Jare 1819 wurde er zum Erzbischofe seiner Vaterstadt Genua ernannt und entwickelte hier einen großen Eifer in kirchlicher Wirksamkeit. Seine Hirtenbriefe und Predigten wurden sehr gerühmt. Papst Leo XII. ernannte ihn 1823 zum päpstlichen Nuntius in Paris, bald gewann er am französischen Hof großen Einfluſs, indem er Karls X. Vertrauter ward und nun mit aller Kunst und Macht dahin arbeitete, die absolute Herrschaft in Frankreich wider herzustellen. Er war es, der Karl X. riet, die Ordonnanzen zu erlassen, die seinen Sturz herbeifürten, und als er gefallen war, blieb er, wie er sich ausdrücklich ausgegeben hatte, in eifriger Korrespondenz mit ihm, nicht sowol um ihn im Unglück zu trösten und ihm einen Beweis seiner Teilnahme zu geben, als aus grundsätzlicher Liebe zur legitimistischen Sache. Diese trug er auch auf den Herzog von Bordeaux über, von dem er mit einem damals berühmt gewordenen Ausspruch sagte, er sei nicht nur der Son Frankreichs, sondern Europas. Denn das Legitimitätsprinzip, der Kampf gegen die Revolution war ihm eine europäische Aufgabe. Seine politische Richtung beruhte teils auf Überzeugung, teils auf einer angeborenen Herrschbegierde. Als Gregor XVI. den päpstlichen Stul bestieg, war Lambruschini der erste Kardinal, den er ernannte, (am 31. Sept. 1831), aber L. sah diese Erhebung nur als den Weg zur Stelle eines ersten Ministers im Kirchenstat an. Da er bemerkte, daſs Kardinal Bernetti, der damals im Besitz dieser Stelle war, am österreichischen Hofe, dem er nicht genug Ergebenheit zeigte, nicht in Gunst stehe, war sein eifrigstes Bestreben, ihn aus dem Sattel zu heben. Gregor gab ihm Gehör und als Bernetti einst ernstlich erkrankt war, benützte er diese Gelegenheit, ihm einen Nachfolger zu geben und ernannte den Kardinal Lambruschini 1836 zu seinem Statssekretär zunächst für die äußeren Angelegenheiten, dem in der Regel die Leitung der römischen Politik zukam. Der Statssekretär für das Innere war damals Kardinal Gamberini, ein angesehener älterer Mann von festem Willen, es behagte daher Lambruschini nicht sonderlich, die Macht mit diesem teilen zu müssen, und er sorgte dafür, daſs ein anderer, der Kardinal

Mattei, ein unbedeutender Mann, dessen Haupttugend das Geschick war, sich einem fremden Willen unterzuordnen, an seine Stelle kam. Lambruschini übernahm jetzt auch das Ministerium des öffentlichen Unterrichts, wurde Sekretär der päpstlichen Breven und Bibliothekar des Vatikans. Nun im vollen Besitz der Macht, verfolgte er mit aller Energie sein Ziel, die Bekämpfung der Revolution und jeglicher Neuerung im Stat und in der Kirche. Bei seinem Eintritt in die Verwaltung des Kirchenstates handelte es sich um Amnestirung der nach dem Aufstand der Legationen vom Jare 1831 Verurteilten und Gefangenen und um Ausfürung der damals in Aussicht gestellten Reformen. Lambruschini arbeitete dahin, dass die schon wegen Überfüllung der Gefängnisse rätlich gewordene und von der öffentlichen Meinung geforderte Amnestie möglichst beschränkt, die Zugeständnisse der Reformen geschmälert und namentlich die erteilten städtischen Freiheiten durch die Art der Ausfürung gelähmt und dem Volk entleidet wurden. Namentlich wusste er es einzuleiten, dass Rom, selbst aller Manungen der liberalen Partei unerachtet, one Munizipalverfassung blieb. Dieselbe konservative und absolutistische Richtung verfolgte er in den kirchlichen Angelegenheiten. Er betrieb die Verfolgung gegen die hermesische Theologie aufs eifrigste, und vertrat in dem Streit über die Gefangennehmung des Erzbischofs von Köln und die gemischten Ehen in den Jaren 1836—1838 die Sache der römischen Kurie mit großer Energie und Gewandtheit. Die als meisterhaft anerkannten Statsschriften in dem Kölner Streit sind von ihm verfasst. Sie sind nebst dem Original unter folgendem Titel deutsch erschienen: „Urkundliche Darstellung der Thatsachen, welche der gewaltsamen Wegfürung des Freiherrn v. Droste, Erbischofs von Köln vorausgegangen und nachgefolgt sind. Nach dem zu Rom am 4. März 1838 erschienenen Original wörtlich übersetzt, Regensburg 1838“.

Lambruschini setzte den Versuchen einer vermittelnden Behandlung der Streitfrage eine eiserne Konsequenz entgegen und vertrat dabei seinen Standpunkt, man muss anerkennen, mit Energie und Offenheit. Überhaupt muss man ihm den Ruhm lassen, dass er das, wofür er gelten wollte, auch mit ganzer Seele war. Er war nicht auf den Schein angelegt, den Vorwurf der Heuchelei, den man so gerne gegen eine streng kirchliche Haltung bereit hat, konnte man gegen ihn nicht erheben. Für Bestechung durch materielle Mittel war er unzugänglich, dagegen ließ er sich oft durch die Heuchelei anderer täuschen. Von inhumaner Härte und hochfarendem Stolz konnte man ihn nicht freisprechen und er trug dadurch seinen guten Teil der Schuld an dem Hass und der Erbitterung, welche die Regierung Gregors XVI. in dem Kirchenstat und in ganz Italien traf. Diesen Hass bekam er auch zu fülen, als es sich nach dem Tode Gregors um eine neue Papstwal handelte. Er hatte wärend der ganzen Zeit seiner öffentlichen Laufbau die Spitze des Priestertums als das Ziel seines Strebens unverrückt im Auge behalten, und deshalb Sorge getragen, das Kardinalskollegium mit seinen Freunden und Anhängern zu besetzen. Unzweifelhaft war er die bedeutendste Intelligenz unter seinen geistlichen Kollegen in Rom, so dass es schien, ihm könne die Nachfolge auf den päpstlichen Stul nicht entgehen. Doch erreichte er sein Ziel nicht. Im Konklave, das nach dem Tode Gregors XVI. im Juni 1846 die Wal eines neuen Papstes zu vollziehen hatte, stand ihm eine Partei entgegen, welche von seinem Stolz und seiner Herrschsucht den gänzlichen Verlust ihres Einflusses fürchtete, und mit ihr verbanden sich andere, welche die gerechte Besorgnis hegten, eine zweite gregorianische Regierung könnte das römische Volk zur Verzweiflung treiben und verderbliche Aufstände hervorrufen. Nur allmählich siegten die Gegner Lambruschinis, sein gestürzter Vorgänger im Statssekretariat, der Kardinal Bernetti, soll nicht one Anteil an seiner Niederlage gewesen sein. Im ersten Skrutinium erhielt Lambruschini 15 Stimmen und sein Gegner Mastai, der spätere Pius IX. nur 13, am Abend desselben Tages gewann der letztere 9 weitere, am folgenden Tage war die Wal dadurch entschieden, dass Mastai 36 Stimmen erhielt, wärend dem Lambruschini nur 10 blieben. In dem neuen System päpstlicher Politik, das unter Pius IX. zur Herrschaft gelangte, war für Lambruschini kein Raum mehr, seine eigentlich politische Laufbau war geschlossen, obgleich er

auch jetzt noch hohe Statsämter bekleidete und Mitglied der neuerrichteten Statskonsulta wurde. Der Hass der revolutionären Partei traf ihn in hohem Grad und er hatte manche persönliche Verfolgung zu bestehen, sein Haus wurde gestürmt und teilweise zertrümmert, er selbst konnte nur in der Verkleidung eines Stallknechts nach Gaeta entfliehen. Am 8. Mai 1854 starb er 78 Jar alt und wurde in der Kirche des Barnabitenklosters zu Calinari beigesetzt. Er ist auch als theologischer Schriftsteller aufgetreten; seine gesammelten Schriften asketischen und dogmatischen und biographischen Inhalts erschienen unter dem Titel: Opere spirituali, in drei Bänden zuerst in Rom 1836, in zweiter Auflage 1838 u. 1839 zu Venedig. Auch schrieb er für das von ihm errichtete und sehr blühende geistliche Seminar di Santa Maria di Farfa Regeln, und im Jar 1843 trat er in einer Schrift: Sull immacolato concepimento di Maria dissertazione polemica, Roma 1843, als Verteidiger der unbefleckten Empfängnis der Jungfrau Maria auf. S. über ihn Luigi Carlo Farini, Lo stato romano dall anno 1815 al 1850, Vol. I, p. 78 sqq.; Ferd. Ranalli, Le istorie italiane dal 1846—1855, Torino 1855, Vol. I, p. 31 sqq., sowie Gualterio, Gli ultimi rivolgimenti italiani, Vol. I, p. 152 sqq., und einen Artikel in den Ergänzungen zu Wetzer und Welte, kathol. Kirchenlex., Freib. 1856. **Klüpfel.**

Lamech, 1) Nachkomme Kains, s. Kain und die Kainiten, Bd. VII, S. 391 f. 2) Nachkomme Seths, s. Seth und die Sethiden.

Lamennais (Hugues-Felicité-Robert de) wurde geboren in Saint Malo, den 19. Juli 1782; er war der Son eines reichen Rheders, den Lugwig XVI. in den Adelsstand erhoben hatte. In der strengen Bretagner Frömmigkeit erzogen, gab er sich mit großem Eifer den Studien hin. Erst in seinem 22. Jare ließ er sich zur ersten Kommunion aufnehmen. In seinem 29. Jare (1811), also nicht unüberlegt, trat er in das Seminarium von St. Malo. Schon hatte er für päpstliche Gewalt und Autorität gestritten, obschon sein Kirchenbegriff damals noch nicht zur vollen Klarheit gelangt war. Im Jare 1808 nämlich veröffentlichte er seine Réflexions sur l'état de l'Eglise en France pendant le XVIII. siècle et sur sa situation actuelle. Diese Schrift trug als Motto: Portae inferi non praevalebunt adversus eam. Er läßt darin den Bischöfen noch das Recht, Ermanungen an den Papst zu richten; diesem allein aber kommt es zu, zu entscheiden, was der Kirche förderlich oder schädlich sei; diese Schrift wurde von der kaiserlichen Polizei mit Beschlag belegt. In seiner Tradition de l'Eglise sur l'Institution des évèques (1814), die er gemeinschaftlich mit seinem Bruder verfaßte, freut er sich des Sturzes des Kaisers; darum glaubte er, nach der Rückkehr von Elba, sich nach England flüchten zu müssen, wo er wärend der „hundert Tage" blieb. Er wurde in London Hauslehrer in einer protestantischen Familie und bearbeitete seinen Schüler dermaßen, dass sich derselbe nach Paris, nach Saint-Sulpice füren und zum Katholizismus bekehren ließ; Lamennais gab ihn nicht eher wider heraus, bis er gerichtlich dazu gezwungen wurde. Im Jare 1816 erhielt er die Ordination und beschäftigte sich zunächst mit Schriftstellerei; er schrieb Artikel in die katholisch-legitimistischen Blätter (Défenseur, Conservateur, Drapeau blanc, Mémorial catholique), weniger jedoch um den Thron der Bourbonen zu verteidigen, als um den Deismus zu bekämpfen. 1817, als Lamennais 35 Jare alt war, erschien der erste Band seines Hauptwerkes, Essai sur l'Indifference en matière de Religion (Paris, 4 B. in 8°). Es handelte sich derzeit nicht mehr darum, das Christentum gegen den Atheismus zu verteidigen, sondern vielmehr die Leute in ihrer Gleichgültigkeit aufzurütteln und wider für das Christentum zu interessiren. Das hatte bereits Josef de Maistre in seinen Soirées de St. Petersbourg versucht; das unternimmt nun Lamennais; auch beruft er sich hier nicht auf die Schrift und die Kirchenväter, sondern er geht von der Philosophie aus: „Des Menschen Vernunft ist unvollkommen, wie sein ganzes Sein; unfehlbar ist nur die allgemeine Vernunft, der gemeinschaftliche Konsensus aller Völker, dieser aber befindet sich, authentisch bestätigt, allein in der Kirche. Als er die Welt erschaffen, kann Gott keinen andern Zweck gehabt haben als die Offenbarung seiner unendlichen Vollkommenheit; darum muss er auch von Anfang

an dem Menschen geoffenbart haben, was diesem von seinem Gesetze zu wissen notwendig ist. Diese ewige Gesetzgebung ist die Religion, erhalten und durch alle Jarhunderte hindurch bewart in der unfehlbaren Tradition der Kirche, oder besser in dem Haupte der Kirche, dem Papste, der dieselbe vertritt, der die unfehlbare Warheit ist. Diese Tradition ist demnach eine Art allgemeiner Vernunft; durch den Glauben kommt sie der Schwäche unserer Vernunft zu Hilfe; sie ist der ware Grund der Gewissheit". In den folgenden Bänden bringt Lamennais die Beweisfürung seiner Prinzipien, mit einem großen Aufwand von Gelehrsamkeit; er wehrt zugleich darin die Angriffe der Gegner ab; diese Bände erschienen 1820 bis 1824. Dieses Werk brachte die Gemüter in große, mit jedem Bande sich steigernde Aufregung. Bei den gallikanischen Bischöfen und bei der Sorbonne fand Lamennais wenig Anerkennung; die Jesuiten erhoben bittere Klagen; protestantischerseits schrieb Samuel Vincent eine Erwiderung: Observations sur l'Unité religieuse, en résponse au livre de M. de Lamennais; dieser antwortete darauf in einer langen Vorrede des zweiten Bandes, jedoch one auf seine Gründe einzugehen. Er war eben dem Protestantismus immer abgeneigt, den er nie recht verstanden, weil er ihn nie recht kennen gelernt. Im Jare 1824 reiste er nach Rom, wo ihm Leo XII. den Kardinalshut anbot; er schlug ihn aus und empfahl dafür dem Papste Lambruschini, der später sein erbittertster Gegner wurde. Nachdem 1825 seine schöne Übersetzung der Nachfolge Christi erschienen war, kehrte sich Lamennais wider gegen den Gallikanismus, in seiner Schrift: De la Religion considérée dans ses rapports avec l'Ordre politique et civil (1826), die, trotz der Beredsamkeit seines Advokaten Berryer, gerichtlich verurteilt wurde. Er fiel nun immer mehr von den Bourbonen ab, deren Sturz er voraussagte in seinem Buche: Des Progrès de la Révolution et de la Guerre contre l'Eglise (1829). Lamennais will, dass sich die Kirche vom State trenne, der sie nur unterdrückt und bloßstellt; die Prälaten sollen auf ihre hohe Besoldung verzichten, aus ihren Palästen heraustreten und wider das arme Leben Christi füren; so werden sie die Welt erobern. Mit dem Volke soll die Kirche jede Freiheit erringen. Nach der Julirevolution, die sehr bald seine Prophezeihungen rechtfertigte, benutzte Lamennais die nun gewärte Preßfreiheit, um, den 1. Sept. 1830, das berühmte Blatt l'Avenir herauszugeben, mit dem doppelten Motto: „Gott und die Freiheit, — der Papst und das Volk". Um ihn scharten sich als Mitarbeiter de Salinis, Lacordaire, Combalot, Montalembert, Rohrbacher (ein protest. Renegate) u. a. In der Expedition des Blattes errichtete er eine Agentur „zur Verteidigung der religiösen Freiheit". Je mehr aber die Volksgunst wuchs, desto größer wurde auch die Feindschaft der Bischöfe, welche förmliche Anklage gegen ihn erhoben. Lamennais reiste mit Lacordaire und Montalembert nach Rom; sie fanden aber kein Gehör, und erfuren bei ihrer Rückkehr, dass der neue Papst Gregor XVI. ihre Ideeen in der Encyklika vom 15. August 1832 verdammt habe. L'Avenir hörte auf zu erscheinen; Lamennais zog sich nach La Chênaie zurück und nun trat bei ihm ein Wendepunkt ein, den seine ehemaligen Freunde mit größter Bitterkeit als seinen „Fall" beklagten. Bezeichnend ist, dass er von diesem Tage an die Adelspartikel an seinem Namen wegließ und sich kurzweg F. Lamennais schrieb. In eklatanter Weise vollzog er (1834) seinen Bruch mit Rom durch die unerwartete Veröffentlichung seiner „Worte eines Gläubigen" (Paroles d'un Croyant), eines merkwürdigen, wunderbaren Büchleins, eines Meisterwerks in seiner Art. Lamennais bleibt seinem christlichen Glauben treu, an dem er bis an sein Ende festhielt; er beginnt im Namen des dreieinigen Gottes, predigt Glauben, Liebe, Hoffnung; doch tritt hier zugleich der an den Sozialismus streifende Demokrate hervor; Königtum und Priestertum sind dem Argen verfallen, darum wendet er sich direkt an das Volk: „Dieses Buch, heißt es in der Vorrede, ist hauptsächlich für euch; euch widme ich es . . . Möge es euch, die ihr des Tages Last zu tragen habt, für eure arme, müde Seele sein, was am Mittag auf dem Acker, der, wenn auch noch so spärliche Schatten eines Baumes für den ist, der den ganzen Morgen unter der brennenden Sonnengluth gearbeitet hat. Ihr lebt in einer bösen Zeit; doch diese Zeit wird vorübergehn . . . Hoffet und liebet. Die Hoffnung

lindert alles und die Liebe erleichtert Alles . . . Christus, für euch gekreuziget, hat verheißen, euch zu erlösen. Glaubet seiner Verheißung . . . und liebet euch untereinander, gleichwie der Erlöser der Menschheit euch geliebet hat, bis in den Tod". In ganz anderem Stil als seine vorigen Werke ist dieses Büchlein geschrieben. Schwungvoll, reich an Bildern und Gleichnissen, folgen die Sätze aufeinander, wie Bibelverse. In der Sprache der Propheten richtet er seine glühenden Ermanungen und hoffnungerweckenden Tröstungen an das Volk. Auch machte es einen tiefen Eindruck auf das Volk; Alles wurde hingerissen; die katholische Partei war außer sich vor Ärger und Entrüstung: „Drei und Neunzig, feiert seine Ostern!" hieß es bei ihnen. Gregor XVI., in einer neuen Encyklika v. 7. Juli 1834, verdammte dieses Buch „von geringem Umfang, aber von ungeheurer Bosheit". Nur noch eine Schrift verfasste er in diesem Stile, sein „Buch des Volkes" (Livre du Peuple 1837), in welchem er dem Volke nicht bloß seine Rechte, sondern auch seine Pflichten vorhält: „Denn was ist der Mensch one Pflichten? Eine Art von vereinsamtem Ungeheuer, one Verbindung noch Liebe, in sich gezogen wie ein Raubtier in seiner Höhle, düster und blind, bald vom Hunger zum Raube getrieben, bald schlafend, nachdem es gefressen hat. Und was ist der Mensch one Rechte? Ein bloßes Werkzeug derer, die Rechte haben, ihr Lasttier, dasselbe was für sie ihr Roß oder ihr Ochse ist". Im J. 1836 veröffentlichte er die Affaires de Rome, 1837 gründete er das Blatt le Monde, das nur wenige Monate lebte, und schrieb sodann eine Reihe demokratischer Flugschriften, u. a. l'Esclavage moderne, le Pays et le Gouvernement, wofür er von dem Schwurgericht zu 2000 Fr. Buße und einem Jare Gefängnis verurteilt wurde, Une Voix de Prison u. s. w. Seine neuen Ideeen suchte er mit seinen früheren Prinzipien in Einklang zu bringen, in der bedeutenden Schrift: Esquisse d'une philosophie (1841—1846). Wie in seinem Essai, behält er hier als Grund der Gewißheit die allgemeine Vernunft bei, nämlich die Tradition, die gleichsam das Gedächtnis des Menschengeschlechts ist. Nur wird sie nicht mehr durch die Kirche erkannt und bestätigt, sondern durch des Menschen Vernunft, die prüft, richtet und das Ware behält. Wir erwänen noch von seinen andern Schriften: les Amschaspands et les Darvands (1843); les Evangiles (neue Übersetzung mit Noten versehen 1846), de la Société première et de ses Lois (1848). Die Februarrevolution (1848), die er mit Freuden begrüßte, bereitete ihm neue Täuschungen. Von den Pariser Wälern wurde er zwar in die Nationalversammlung gewält, doch der Entwurf einer Konstitution, den er gleich von Anfang an vorlegte, wurde zwar bewundert, aber als praktisch unausfürbar verworfen; er ließ ihn drucken in seinem Blatte le Peuple constituant, das wegen seiner leidenschaftlichen Heftigkeit nur wenige Monate bestehen konnte. Nach dem Statsstreich lebte Lamennais betrübt und entmutigt in der Zurückgezogenheit, übersetzte noch die göttliche Komödie von Dante, und starb den 27. Februar 1854: „Ich will, verordnete er noch, inmitten der Armen und wie die Armen beerdigt werden. Kein Denkmal soll man auf mein Grab setzen; meine Hülle soll zum Kirchhofe gebracht werden one durch die Kirche zu gehn". Dieser letzte Wille wurde erfüllt. — Lamennais war eine edle, tatendurstige Natur; seine Schriften waren Taten; er konnte nicht leben one zu wirken. Einst rühmte sich vor ihm ein Bretagner Edelmann seines vornehmen Müßiggangs; Lamennais erwiderte: „Wenn ich ein Apfelbaum wäre, wollte ich meine Wurzeln immer tiefer in die Erde stoßen und die schönsten Äpfel des Landes tragen". Er hatte eine fromme, demütige Seele, allem Eigennutz fremd; doch war seine Frömmigkeit mehr exaltirt als tief. Dabei war er aber auch eine despotische, äußerst leidenschaftliche Natur, durch das Fehlschlagen aller seiner Pläne immer mehr erbittert und mit Haß erfüllt. Denen, die ihm seine Wandelung vorwarfen, antwortete er: „Die, welche sich ihrer Unwandelbarkeit rühmen und sagen: Ich habe mich noch nie geändert! die täuschen sich selbst und haben einen übertriebenen Glauben an ihre eigene Dummheit; bis zu dieser idealen Vollkommenheit hat es der menschliche Blödsinn noch nicht gebracht, trotz der unermüdlichen Liebe, mit welcher man seiner pflegt". Die Werke Lamennais wurden mehrmals herausgegeben. — Siehe: Lacordaire, Considérations sur le système philosophi-

que de M. de Lamennais, 1. B., Paris 1834; A. Blaize, Essai biographique sur Lamennais, 1. B., Paris 1858; Emile Forgues, Correspondance, 2. B., Paris 1858; Jules Artoux, Lamennais, in der Encyclopédie des sciences religieuses von Lichtenberger, 7. Band. **C. Pfender.**

Lammisten, remonstr. Taufgesinnte. S. d. A. Menno Simons u. die Mennoniten.

Lampe, Friedrich Adolf, einer der bedeutendsten reformirten Theologen im 18. Jarhundert, wurde am 18. oder 19. Februar 1683 in Detmold geboren, wo sein Vater zweiter Prediger war. Sein Großvater mütterlicherseits war der damalige Generalsuperintendent Zeller, ein geborner Zürcher, der Verfasser der 1684 eingefürten und noch gültigen reformirten Kirchenordnung von Lippe. Als zwei Jare nach Lampes Geburt sein Vater einem Rufe nach Frankfurt a. M. folgte, wurde der Knabe von dem frommen und gelehrten Großvater erzogen und früh in den alten Sprachen unterrichtet, sodaſs er schon in seinem siebenten Jare einen griechischen Brief geschrieben haben soll. Nach Zellers Tod (1691) fand Lampe an seinem Oheim, dem Ratsherrn Wichelhausen in Bremen, wohin er mit seiner Mutter übersiedelte, einen treuen Erzieher (sein Vater war schon 1690 gestorben). Bremen bezeichnete er später gern als seine „Vaterstadt". Seine wissenschaftliche Ausbildung erhielt er auf der dortigen Akademie (1698—1702) unter Leitung des älteren de Hase und schrieb schon damals seine erste lateinische Abhandlung de cymbalis veterum, welche von großer Gelehrsamkeit, klarem Urteil und gewandter Darstellung zeugt. Hierauf bezog er die Universität Franeker, wo er sich an die föderalistischen Theologen anschloſs; Coccejus nennt er später noch öfter „den großen Apollos". Hier erfur er auch unter heftigen inneren Kämpfen eine tiefgehende Bekehrung.

Nach seiner Rückkehr von Franeker wurde Lampe sofort (1703) als Pfarrer nach Weeze bei Cleve und nach 3 Jaren an die bedeutende Gemeinde in Duisburg berufen, wo er schwierige Verhältnisse fand: der größte Teil der Gemeinde war bei aller äußerlichen Kirchlichkeit verweltlicht und die Kirchenzucht lag ganz darnieder, daneben bestanden labbadistische Konventikel. Hier lernte er „das Wort recht teilen" und wirkte besonders auch durch fleißige Hausbesuche, sodaſs er eine geordnete Gemeinde zurückließ, als er 1709 einen Ruf an St. Stephani in seinem geliebten Bremen annahm. Die Verhältnisse waren hier dieselben, wie er sie anfangs in Duisburg getroffen hatte, und er hatte auch da wider zu bauen und zu ordnen. Seine Hoffnung, in dem 1710 an St. Martini berufenen Peter Friedrich Detry, mit dem er in Duisburg aufs engste befreundet war, eine Stütze zu erhalten, wurde getäuscht. Denn dieser geriet unter den Einfluſs Römelings, eines wegen Schwärmerei in Harburg seines Amtes entsetzten lutherischen Predigers, verwickelte Lampe in seine Händel, wegen deren er 1715 nach eingeholtem Gutachten von Amsterdam und Heidelberg abgesetzt wurde, und griff ihn später sogar öffentlich in einer heftigen Schrift an. Im Jare 1714 vermälte sich Lampe mit dem Reichsfräulein Marie Sophie Eleonore von Diemar aus Franken, das in Bremen Heilung von körperlichen und Gemütsleiden gesucht und gefunden hatte. (Lampes Gattin und drei Töchter überlebten ihn; Gottfried Menken war sein Urenkel.) Neben seiner amtlichen Tätigkeit fand Lampe noch Zeit zu schriftstellerischen Arbeiten; er schrieb in deutscher Sprache sein Hauptwerk: Geheimniß des Gnadenbundes (6 Bände), seine „Milch der Warheit", eine Erklärung des Heidelberger Katechismus, die heute noch zu den besten zält, und gab in Verbindung mit dem jüngeren de Hase seit 1718 unter dem Titel: Bibliotheca historico-philologico-theologica die erste reformirte Kirchenzeitung in Deutschland heraus.

Von 1720—1737 wirkte Lampe als Professor der Dogmatik und der Kirchengeschichte in Utrecht. Obgleich von Haus aus Coccejaner, stellte er sich hier doch der trocken gewordenen föderalistischen Theologie entgegen und betonte mehr die praktische Seite der Schriftauslegung. Es war ihm darum zu tun, seine Zuhörer nicht bloß in die theologische Erkenntnis einzufüren, sondern auch ihre Herzen anzufassen und sie zur Frömmigkeit anzuleiten. Es bildete sich im Anschluſs an ihn eine eigene Schule, die sogenannten „Lampeaner", und sein Einfluſs auf die Theologie in den Niederlanden war so nachhaltig, daſs bis in unser

Jarhundert herein an jeder holländischen Hochschule von den drei theologischen Professoren einer ein Voetianer, der andere ein Coccejaner und der dritte ein Lampeaner sein muſste.

Im Jare 1727 folgte Lampe einem abermaligen Rufe nach Bremen, wo er Pastor an St. Ansgari und Professor an der Akademie wurde. Er verhehlte sich die Schwierigkeit der neuen Stellung nach den früheren Vorgängen und bei seiner großen Verwandtschaft nicht. „Soll Jesus mein Schutz und meine Hilfe sein", sagt er in seiner Antrittspredigt, „so darf ich kein Menschenknecht sein. Will ich seine Huld erwerben und bewaren, so muſs ich aller Menschen Gunst und Furcht auf die Seite setzen". Es gelang ihm auch die Abschaffung des „Beichtgeldes", das er als „Sündengeld" bezeichnete, und die Errichtung einer Kasse mit freiwilligen Beiträgen, aus welcher die Prediger für den Ausfall entschädigt wurden. Diese Einrichtung fand später bei allen reformirten Gemeinden in der Stadt Bremen Nachamung. Wie in der Gemeinde, so entfaltete Lampe auch auf dem Katheder eine tiefgehende Wirksamkeit. Sein Name zog auch nichtdeutsche Studenten nach Bremen. Aus seiner Schule, sowol hier als in Utrecht, ist eine große Anzal von Männern hervorgegangen, die in allen Gebieten der reformirten Kirche, zum teil in hervorragenden Stellungen, segensreich wirkten. Bremen selbst sollte sich seiner nicht lange erfreuen; am 6. Dezember 1729 starb er plötzlich an einem Blutsturz, nachdem er eben eine Vorlesung beendet und noch einen Hausbesuch in der Gemeinde gemacht hatte.

Die Neubelebung der föderalistischen Theologie und die Förderung des Schriftverständnisses für die Gemeinde sind die großen Verdienste, welche Lampe sich um die reformirte Kirche, besonders in Deutschland, erworben hat. In seinem systematischen Hauptwerke: „Geheimnis des Gnadenbundes", schöpft er durchweg aus der heiligen Schrift. Von dem Begriff des Bundes ausgehend, stellt er in der Einleitung den Unterschied zwischen Werkbund und Gnadenbund fest. In dem I. Abschnitt „von dem Wesen des Gnadenbundes" behandelt er in dem 1. Teil „die Parteien des Gnadenbundes (der dreieinige Gott und der gefallene Sünder), in dem 2. Teile „die Gründe des Gnadenbundes" (der Vorsatz der Gnade und die Genugtuung des Sones Gottes), in dem 3. Teil „den Inhalt des Gnadenbundes" (Berufung, Glaube, Widergeburt, Rechtfertigung, Heiligung, Versiegelung, Verherrlichung), in dem 4. Teil „die wirkliche Aufrichtung des Gnadenbundes". Der II. Abschnitt beschäftigt sich mit der Entwicklung des Reiches Gottes („von den Haushaltungen des Gnadenbundes"), wobei unterschieden wird „die Verheißungszeit, die Haushaltung des Gesetzes und die des Evangeliums". (Kirche und Sakramente.) Lampe hält entschieden an der calvinischen Prädestinationslehre fest. („Der Vorsatz der Gnade oder Ratschluſs der Erwälung ist der ewige und unveränderliche Wille des dreieinigen Gottes, wodurch er nach freiem Wolgefallen, um der Bürgschaft Christi willen, einige gewisse Personen aus dem Sünderhaufen zu erlösen hat festgestellt, zu Lobe seiner herrlichen Gnade.") Eigentümlich ist seine Stufenlehre, nach welcher er (im 3. Teil) die einzelnen Stadien in der Entwicklung des inneren Lebens unterscheidet. In der „kräftigen Berufung" sind 5 Stufen: der äußere Gebrauch der Gnadenmittel, die Aufmerksamkeit auf das Wort, die innerlichen Überzeugungen des h. Geistes, die Erleuchtung, der Zug des göttlichen Willens, dem nicht widerstanden werden kann. Im Glauben werden zwei Stufen, die schwache und die starke, unterschieden. In der Heiligung ist es der anhaltende Kampf und der neue Gehorsam, zu welchen als höchste Stufe „die Vollkommenheit im Guten" kommt. Diese bestehe darin, „daſs die Gläubigen durch Christi Geist so kräftig bewirket werden, daſs sie schon die Anfänge eines vollkommenen Gehorsams in eigener Person leisten." — Lampe erkennt die Lehre vom tausendjärigen Reich, das noch bevorsteht, als schriftmäßig an, verwart sich aber gegen alle chiliastischen Schwärmereien. — Hinsichtlich der Sabbatfeier nimmt Lampe seine Stellung zwischen dem Formalismus und dem Anomismus. Dem Sabbatgebot gesteht er als ceremoniales nur ein vorbildliches Moment zu, der Sabbat sei durch Christus aufgehoben und durch die Apostel mit dem Sonntag vertauscht. Doch sei ein bestimmter Tag zum gemeinsamen

Gottesdienst und zur Ruhe notwendig. — Das Werk (zuerst 1712 erschienen) hat viele Auflagen erlebt; Lampe wirkt durch dasselbe noch heute in manchen christlichen Kreisen am Rhein, und ich will es hier nicht unbezeugt lassen, daſs ich ihm meine erste christliche Erkenntnis als Jüngling und die Anregung zum Studium der Theologie verdanke.

Von Bedeutung war Lampes Ethik (Theologia activa seu practica, „Grundriß der thätlichen Gottesgelehrtheit"), insofern sie die erste föderalistische Bearbeitung dieser Disziplin war. Sein Kommentar zum Ev. Johannes, erst lateinisch und dann deutsch übersetzt, ist eine Fundgrube gesunder und praktischer Exegese. Sein vortreffliches Kommunionbuch, „der heilige Brautschmuck", gehörte zu den besten seiner Zeit.

Eigentümlich war auch Lampes Predigtweise. Vor allem reagirte er durch praktische Schriftauslegung gegen die herkömmliche Schablone und das Hereinziehen gelehrter Citate. Am Schluſs der Predigt unterscheidet er dann „die Unwissenden, die Unbußfertigen, die bürgerlichen Christen, die überzeugten und die wirklich gläubigen Seelen", und wendet sich an jede dieser Klassen besonders. Bei seinen Nachamern wurde dies allerdings auch wider zur Schablone und es war in den Gemeinden am Niederrhein Brauch geworden, daſs die, welche sich für die „Gläubigen" hielten, in den Bänken aufstanden, wenn beim Predigtschluſs die Reihe an diese kam.

Unter den Liederdichtern der deutsch-reformirten Kirche bildet Lampe mit Joachim Neander und Gerhard Tersteegen das Dreigestirn. „Eine warhaft brennende Glut der Gefüle und ein erhabener Schwung der Phantasie zeichnen ihn aus; er ist mit den Geheimnissen des inneren Lebens sowie der objektiven Warheit vertraut". (J. P. Lange.) Von seinen 41 Liedern sind die besten und bekanntesten: „Mein Leben ist ein Pilgrimstand", „Mein Fels hat überwunden", „O wer gibt mir Adlersflügel", „Höchst erwünschtes Seelenleben", „O Liebesglut, die Erd und Himmel paaret".

Die Quellen von Lampes Leben und ein Verzeichnis seiner zalreichen Schriften siehe in meiner Schrift: Friedrich Adolf Lampe, Sein Leben und seine Theologie, 1868. **O. Thelemann.**

Lampetianer, s. Messalianer 2.

Lancelott, Joan. Paulus, Professor des kanonischen Rechts in Perugia, wo er 1590 starb, ist bekannt als Verfasser von Institutiones juris canonici, welche sich im Anhange nicht weniger Ausgaben des Corpus juris canonici befinden. Der Gedanke, nach dem Muster von Justinian's Institutionen auch für den Unterricht im kanonischen Rechte ein Lehrbuch zu schreiben, beschäftigte Lancelott schon längere Zeit, als Papst Paul IV. im Jare 1557 ihm selbst den Auftrag dazu erteilte. Schon nach zwei Jaren reichte der Verfasser sein Werk zur Censur ein, welche einer Kommission übertragen wurde, deren Urteil günstig ausfiel (gedruckt in den mehreren Ausgaben hinzugefügten commentarii Institutionum des Verfassers selbst zum liber I.), sodaſs das Buch bald weiter verbreitet, namentlich auf der Universität zu Köln sogleich benutzt wurde. Die förmliche Approbation durch den Papst war indessen nicht zu erlangen und es wurden Bedenken gegen Einzelheiten erhoben. Der Verfasser war jedoch nicht geneigt, seine Arbeit zu ändern und ließ dieselbe als Privatschrift zu Perugia mit einer Dedikation an Pius IV. kurz vor dem Schlusse des Tridentinums im August 1563 drucken. Darauf wurde sie bald widerholentlich herausgegeben, interpretirt und kommentirt, und zuerst nahm Petrus Matthäus in einer von ihm zu Frankfurt a. M. 1591 besorgten Ausgabe des Corpus juris canonici die Institutionen Lancelotts auf. Dasselbe geschah in einer in demselben Jare zu Lyon erschienenen Ausgabe des Corpus juris can. und seitdem häufig, da Paul V. (1605—1621) auf dringende Empfehlung des Kardinals Scipio Cobellutius und anderer Personen gestattete, daſs die Institutionen dem Corpus juris angehängt werden dürften; indessen sollten sie dadurch keinen offiziellen Charakter erhalten. Der Wert von Lancelotts Institutionen besteht darin, daſs daraus leicht das vor dem Tridentinum geltende Recht und die Praxis jener Zeit kennen gelernt werden kann.

Die späteren Herausgeber haben in den Anmerkungen die Differenzen des neueren Rechts sorgfältig nachgewiesen. (Vgl. Caspar Ziegler, Notae ex ipsis antiquitatum ecclesiasticarum fontibus deductae, Vitemb. 1699, 4°, widerholt in der Ausgabe von Thomasius, Halae 1716. 1717, 4°; ferner die Ausgabe Doujat, deren Noten in spätere Editionen übergegangen sind. Eine französische Übersetzung mit Berücksichtigung der italienischen und gallikanischen Praxis erschien von Durand de Maillane, Lyon 1710. 10 vol. in 12°. Vgl. J. F. von Schulte, Geschichte der Quellen und Litteratur des romanischen Rechtes, Bd. 3, S. 451 f.

H. F. Jacobson (Meier).

Landbischof, Chorbischof (*χωρεπίσκοπος*). Im Orient werden seit dem 3., insbesondere aber seit dem 4. Jarhundert neben den Bischöfen in den Städten, auch auf dem Lande wonende Bischöfe, Landbischöfe, *ἐπίσκοποι τῶν ἀγρῶν*, *χωρεπίσκοποι*, erwänt, Euseb. hist. eccl. VII. 30. Ihre Entstehung fürt wol darauf zurück, dass in einzelnen ländlichen Gemeinden einer der Gemeindevorsteher an die Spitze des Ältesten-Kollegs getreten ist und dieselben Rechte, wie die Bischöfe in den Städten, erlangt hat. Im 4. Jarhundert erscheinen sie wie die Bischöfe auf den Synoden, z. B. zu Nicäa 325, und finden sich auch sonst im Besitze bischöflicher Rechte (c. 13 conc. Ancyr. a. 314; c. 14 Neocaesar. zw 313 u. 325; c. 10 Antioch. a. 341, wie sie denn nicht die priesterliche, sondern die bischöfliche Weihe, wenngleich nur durch einen Bischof (nicht wie die Stadtbischöfe, durch mindestens drei), erhielten. In demselben Jarhundert tritt aber auf den Synoden schon das Bestreben hervor, die Landbischöfe in ihren Rechten zu beschränken und sie von den Stadtbischöfen abhängig zu machen, insbesondere wird ihnen nur die selbständige Erteilung der niederen Weihegrade gestattet, die Vornahme der Priester- und Diakonatsweihe aber von der Einwilligung des Bischofs derjenigen Stadt, zu welcher ihr Landbezirk gehört, abhängig gemacht, c. 13 Ancyr. u. c. 10 Antioch. cit., ja die Konzilien von Sardika von 343 c. 6 und von Laodicea (c. 5 Dist. LXXX) suchten sie sogar ganz zu beseitigen, indem sie die Einsetzung von Bischöfen auf dem Lande verboten und das letztere statt dessen die Anstellung von herumreisenden Visitatoren mit nur priesterlichem Charakter vorschrieb. Indessen ist ihre Beseitigung damals nicht völlig gelungen, vielmehr haben sie sich zum Teil noch jedenfalls bis in das 6. Jarhundert hinein (c. 42. § 9 C. de episc. et cler. I. 3) erhalten, freilich in der Weise, dass sie die kirchliche Leitung einzelner Landdistrikte unter dem Stadtbischofe fürten und auch mitunter nur die Priester-, nicht mehr die Bischofsweihe erhielten.

Im Abendlande kommen die Chorbischöfe erst seit dem 8. Jarhundert vor, teils als Gehilfen und Vertreter der in der Missionstätigkeit wirkenden Bischöfe für die neu errichteten Bistümer, teils als Verwalter erledigter Diözesen (Jaffé, Monument. Mogunt., p. 260. 232. 463; gesta episc. Virdun. c. 13, SS. 4, 44. Ein Zusammenhang dieser Chorbischöfe mit denen der orientalischen Kirche ist nicht nachweisbar, vielmehr scheint das bei den Missionen hervortretende Bedürfnis nach bischöflichen Gehilfen zu ihrer Einsetzung gefürt zu haben. Wärend des 9. Jarh.'s finden sich die Chorbischöfe auch als Gehilfen neben den Diözesanbischöfen in deren Residenzen, wozu offenbar die vielfache Beteiligung der letzteren an der Politik und an den Statsgeschäften die Veranlassung gegeben hat. Die kirchliche Reformgesetzgebung dieser Zeit hat zunächst unter Einschärfung der Vorschriften der orientalischen Konzilien ihre Abhängigkeit von den Hauptbischöfen betont (conc. Paris. v. 829 lib. I. c. 27, Mansi 14, 556). Gegen die Mitte des 9. Jarh.'s trat aber im Westfrankenreich wol mit Rücksicht auf die übeln Erfarungen, welche man dort mit den Chorbischöfen gemacht hatte, — die weltliche Gewalt hatte sich derselben zur Offenhaltung von Sedisvakanzen bedient und ihre Verwaltung hatte, so namentlich in Rheims, zu erheblichen Beeinträchtigungen des Kirchengutes gefürt — eine heftige Opposition seitens der kirchlichen Reformpartei gegen die Chorbischöfe hervor, so schon auf dem Konzil von Meaux 845 c. 44 und c. 47, Mansi 14, 829, insbesondere aber bei Benediktus Levita II. 124. 369; III. 260. 394. 402. 423. 424, und Pseudo-Isidor (Hinschius, Decret. Pseudo-Isidor. praef. p. CCXVII), welche ihnen den bischöflichen Charakter absprechen und sie ganz und gar verbie-

ten. Nachdem diese Anschauumgen auch in der kirchlichen Gesetzgebung jener Zeit (conc. Mettens. von 888, c. 8, Mansi 18, 80) sanktionirt waren, sind sie in der ersten Hälfte des 10. Jarhunderts im Westfrankenreiche verschwunden, wärend sie in Deutschland, wo Rhabanus Maurus (liber de chorepiscopis bei Mansi 16, 872) für sie eingetreten war, sich in den südlichen ausgedehnten Diözesen noch bis zur Mitte des gedachten Jarhunderts erhalten haben. Auch in Großbritannien sind sie vorgekommen, und in Irland erst mit dem 13. Jarhundert verschwunden.

Seit dem 10. Jarh. sind übrigens auch die Kantoren in den Stiftern, und dann vor allem die Archidiakonen als chorepiscopi bezeichnet worden.

Litteratur: Sbaralea, De chorepiscopis in Fleury, Disciplina populi dei ed. II, Venet. 1783. 3, 1806; Spitz, Praef., aut. P. Jos. Plenz, De episcopis, chorepiscopis ac regular. exemptionibus, Bonn. 1785, p. 43 sqq.; Morinus, Comment. de s. ecclesiae ordinationibus, Paris 1655. P. III. exerc. IV; P. de Marca, De concordia sacerdotis et imperii lib. II. c. 13. 14; Thomasin v. et n. disciplina ecclesiae P. T. lib. 2. c. 1. 2; Binterim, Denkwürdigkeiten I. 2, 386 ff.; Weizsäcker, Der Kampf gegen den Chorepiskopat des fränk. Reichs, Tübingen 1859; P. Hinschius, Kirchenrecht, 2, 161 ff. **P. Hinschius.**

Landerer, Maximilian Albert v., gehört zu den bedeutendsten. wenn vielleicht auch nicht bekanntesten Vertretern der Vermittlungstheologie unter den Lehrern deutscher Hochschulen. Wie er selbst keine mit den eigenen Anschauungen und Überzeugungen sich selbst hervordrängende Persönlichkeit war, so war auch seine Wirksamkeit eine nicht offen sich sofort geltend machende aber eine um so nachhaltigere, je stiller sie war. Auch sein Lebensgang war ein in seltenem Maße stiller und einfacher: aber war ihm nicht beschieden, an verschiedenen Orten und auf verschiedenen Gebieten anzuregen, so konzentrirte er um so mehr seine Kraft auf dem beinahe einzigen Schauplatz seiner Lebenstätigkeit — auf der Tübinger Hochschule. Sein Lebensgang war ganz der gewönliche eines württembergischen Theologen. Geboren den 14. Januar 1810 zu Maulbronn als der Son eines an der dortigen Klosterschule tätigen Lehrers, des 1843 verstorbenen M. Philipp Landerer, kehrte er, nachdem er bei dem Vater in Walddorf bei Tübingen, wohin derselbe im J. 1818 als Pfarrer übergesiedelt war, den vorbereitenden Unterricht genossen hatte, in den sich mit dem Vater auch ein 10 Jare älterer Bruder, der Amtsgehilfe des Vaters war, teilte, an seinen Geburtsort zurück, um als Zögling des Maulbronner Seminares den höheren Gymnasialunterricht in den Jaren 1823—1827 zu empfangen. Vielleicht nicht one Bedeutung für die Anregung seines theologischen Interesses war es, daſs damals der durch seine Kommentare zu den Briefen an die Korinther bekannt gewordene spätere Dekan und Prälat Dr. th. Osiander an der Anstalt als Lehrer wirkte. Bei seinem Eintritt in das Tübinger Seminar fand Landerer eben den Prozeſs im Gange, der von der absterbenden alten supranaturalistischen Schule Tübingens zu der neuen Hegelschen Tübinger Schule hinüberfürte. Dr. Chr. Ferd. Baur hatte eben seine akademische Laufban begonnen, wärend Steudel noch an den Storr-Flattschen Traditionen festhielt, Schmid die positiven Anregungen der Schleiermacherschen Theologie zur Geltung brachte, der mit Dr. Baur eingetretene Dr. Kern endlich eine dogmatisch etwas schwankende Haltung einnahm. Es lag nicht in Landerers Natur, sich an einen dieser Lehrer mit besonderer Hingabe anzuschließen, gerade die Verschiedenartigkeit dieser theologischen Lehrer mag zur Weckung der kritischen und dialektischen Begabung beigetragen haben — um so mehr, da im Kreise der Mitstudirenden die Zal der höher begabten Jünglinge nicht gering war, welche in selbständiger Weise die theologischen und noch mehr die philosophischen Studien zu treiben sich bemühten. Der nur um wenige Jare ältere Strauß hatte die Bekanntschaft mit — und die Begeisterung für die Hegelsche Spekulation in Aufnahme gebracht, die Schleiermachersche Theologie hatte auf der anderen Seite ihre Adepten gewonnen. Unter den Zöglingen, die mit ihm von Maulbronn her übergesiedelt waren, befand sich J. A. Dorner, so daſs wir uns von dem regen wissenschaftlichen Austausch, der damals unter dem Volke des Tübinger Stiftes

herrschte, eine nicht geringe Vorstellung machen dürfen. Wenn Landerer später im Scherze auf den „Stiftler" das Wort anzuwenden pflegte: ὁ πνευματικὸς πάντα κρίνει, so mag er seiner eigenen Jugend wol gedacht haben, wärend der er jedenfalls das κρίνειν üben lernte. Diese seine kritische Gabe spiegelte sich auch in dem ihm eigenen Humor wider, in welchem er mit treffendem Witze alles abzutun wusste, was auf bloßen Schein berechnet war. Gegen alles, was wie Überschwenglichkeit aussah und nicht sich als solid ausweisen konnte, war er unerbittlich. Aber sein Witz hatte nichts Wehetuendes, Verletzendes, er war nicht eine ätzende Natur, die eben nur aus Lust am Kritisiren die Kritik übte, sondern sein Humor und seine Kritik war durchaus ethisch fundamentirt, und wie er in sittlichen Dingen keinen Spaß verstand, so ruhte auch seine Kritik wesentlich auf der tiefsten Gewissenhaftigkeit, die gegen jeden Versuch, das Urteil durch einen blendenden Schein zu präokkupiren, ein starkes Bedürfnis der Reaktion hatte. Diese Gewissenhaftigkeit veranlasste ihn auch wider zum ausdauerndsten Studium, er hütete sich auch ein Urteil abzugeben, ehe er selbst geprüft — zu den schnell fertigen Leuten hat er sein Leben lang nicht gehört. Die Anwendung der Studienzeit zu hingebender Arbeit auch auf Kosten des Genusses akademischer Freuden wurde ihm vielleicht schon damals durch den Umstand erleichtert, dass ein schon damals sich entwickelndes Gehörleiden ihn für die Pflege der Geselligkeit in weiteren Kreisen weniger qualifizirte, so sehr er andererseits durch seine Befähigung zu einer mit Salz gewürzten Unterhaltung dazu disponirt sein mochte.

Die Frucht seiner treuen Arbeit erntete Landerer zunächst in einer sehr guten Note bei seiner Abgangsprüfung im J. 1832. Nun machte er so ziemlich seinen bisherigen Gang auf höherer Stufe wider durch — zuerst als Amtsgehilfe seines Vaters in Walddorf, dann als Repetent am niederen Seminar in Maulbronn, wo er namentlich auch mit klassischer deutscher Litteratur sich zu befassen hatte, als deren feinsinnigen Kenner er sich namentlich durch etliche Artikel der Schmidschen pädagogischen Real-Encyklopädie (die Lektüre Göthes und der Dichter Novalis) auswies, wie er auch sonst in Erinnerung an diese Wirksamkeit in Maulbronn auf die Wichtigkeit des Jugendunterrichts auf der Mittelstufe, namentlich in religiöser Beziehung, gerne hinwies. 1835 fürte ihn sein Weg in das theologische Seminar zurück, eben mitten hinein in die durch das erste Leben Jesu von Strauß hervorgerufene Bewegung. Mit Strauß, Dorner u. a. saß er nun am Repetententisch. Zu Kontroversen und wissenschaftlichen Auseinandersetzungen war Zeit und Gelegenheit günstig. Landerer, der mit Unterbrechung durch eine längere obligate Kandidatenreise, welche er mit seinem Freunde Jetter nach Norddeutschland, insbesondere Berlin, machte, nun 4 volle Jare als Repetent tätig war, benützte diese Zeit aber auch in seiner gewissenhaften Weise zur Ausdehnung seines positiven Wissens. In den durch seinen Beruf selbst ihm dargebotenen Aufgaben — den dogmatischen und dogmengeschichtlichen Besprechungen mit den Seminarzöglingen über einzelne dogmatische loci, wie in den von ihm selbst gewälten Gelegenheiten des akademischen Unterrichts, einer Vorlesung über neuere protestantische Theologie mit besonderer Rücksicht auf Schleiermacher, in Examinatorien über Dogmengeschichte, Dogmatik und Symbolik, erwies sich Landerer als einen so gründlichen Kenner des Stoffs und dialektisch gewandten Bearbeiter desselben, dass auch in einer Zeit, in welcher die theologische Jugend mit etlichen spekulativen Zauberformeln die ganze Theologie a priori konstruiren zu können meinte, die Landererschen Vorlesungen den unbestrittenen Ruhm eines hohen instruktiven Wertes erwarben.

Zum ersten Diakonus in dem alten Hohenstaufenstädtchen Göppingen im Jare 1839 ernannt, sah er sich auch hier bald mit einem alten Bekannten, dem ein Jar nachher als Dekan einziehenden Osiander vereinigt. Obwol mit derselben Gewissenhaftigkeit, mit der er sein Studium betrieben und seine bisherigen amtlichen Funktionen ausgerichtet hatte, auch im Pfarramte tätig und durch dasselbe infolge schwieriger Verhältnisse, in die er eintrat, besonders in Anspruch genommen, auch durch den raschen Tod seiner ersten Gattin nach einem Ehestand weniger Wochen schwer heimgesucht, konnte er sichs doch nicht versagen, die wissenschaftliche

Arbeit auch mitteilend fortzusetzen. Die Amtsgenossen seiner Diözese nannten ihn scherzweise den „Diözesanrepetenten". Und es wäre auch in der Tat ein Verlust gewesen, wenn er nicht dem Amte zugefürt worden wäre, zu dem er doch eigentlich von Natur bestimmt war. Schon sein Gehörleiden und die damit zusammenhängenden Mängel auch im Predigtvortrag beeinträchtigten wesentlich den Erfolg im Pfarramt, den ihm so manche andere Gabe, vorab seine Gewissenhaftigkeit und Lauterkeit, andernfalls hätte verbürgen mögen. Nichtsdestoweniger begreifen wir, daſs, als der Ruf ins akademische Lehramt an ihn kam, er nur zögernd und mit dem Vorbehalt eines Rücktritts ins geistliche Amt sich zur Annahme entschloſs, war doch dieser Ruf an ihn gelangt, erst nachdem anderweitige Versuche der Besetzung miſsglückt waren, die Vokation einer auswärtigen Celebrität sich zerschlagen hatte; kam der Ruf doch an ihn nicht, one daſs ernste Differenzen innerhalb der Fakultät vorangegangen waren, da ein für das akademische Lehramt in hervorragendem Maße qualifizirter Privatdozent, der auf dem Boden der Hegelschen Philosophie stand, von Baur lebhaft befürwortet worden war. Nach Überwindung seiner ersten Bedenken kehrte er denn im J. 1841 zum dritten Male nach Tübingen zurück, um nun die Stätte für seine Lebensarbeit bis zum Schluſse zu finden. Zunächst trat er als Extraordinarius in die Fakultät ein unter gleichzeitiger Übernahme der Stelle eines Frühpredigers an der Tübinger Hauptkirche. 1842 rückte er dann gleichzeitig mit dem von Basel her berufenen 6 Jare älteren J. Tob. Beck in das Ordinariat ein. Die Versuchung, diese letztere Stelle zu verlassen, trat nur einmal an ihn heran, als er im J. 1862 eine Berufung nach Göttingen erhielt. Der freundliche, mit einer wolverdienten Verbesserung seines keineswegs glänzenden Gehaltes verbundene Wunsch der Regierung, ihn der Heimat erhalten zu sehen, erleichterte ihm die seiner innersten Neigung entsprechende Ablehnung.

In die Mitte zwischen Baur und Beck gestellt, hatte Landerer der akademischen Jugend gegenüber keinen leichten Stand — lag ihm doch die Pflicht ob, den äußerlich für die positive Richtung der Theologie gewonnenen Lehrstul sozusagen auch innerlich in Besitz zu nehmen und zu behaupten und zu zeigen, daſs man auch one prinzipielle Verwerfung der Resultate historischer Kritik, one Verschmähung einer klaren wissenschaftlichen Methode die Grundlagen kirchlichen Glaubens festhalten könne, wie andererseits zu beweisen, daſs man mit Konzessionen an die Kritik — an die wissenschaftlich nicht abzuweisende Forderung der Warhaftigkeit noch keineswegs die Autorität der Schrift beeinträchtige. In zwei kurz hintereinander gehaltenen, von seinen beiden Schülern und Kollegen Buder und Weiß nach seinem Tode veröffentlichten akademischen Reden über die Methode der Dogmatik und das materielle Prinzip derselben hat er gleich bei seinem Eintritt in das Ordinariat den von ihm auch später festgehaltenen Standpunkt gekennzeichnet. In ersterer Beziehung setzt er sich vor allem mit dem Hegelschen Standpunkt des absoluten Wissens, der apriorischen Konstruktion auseinander und stellt ihm, wie in der Naturwissenschaft so auch auf sittlich-religiösem Gebiet die Erfarung gegenüber. Er läſst die spekulative Betrachtung nur zu als Bearbeitung der Empirie, und mit allem Ernst fordert er vor allem für die Tatsachen des sittlich-religiösen Bewuſstseins Gehör. Aber dieses letztere selbst ist ihm nicht abtrennbar von der in der Schrift enthaltenen Offenbarung, die eben ihrerseits wider in geschichtlicher Entwicklung sich mit dem individuellen Bewuſstsein vermittelt. Das materielle Prinzip aber der Dogmatik ist die Einheit des Göttlichen und Menschlichen durch die vollkommene Vereinigung Gottes und des Menschen in der Person Jesu von Nazareth, wodurch die christliche Religion als die absolute erwiesen wird. Zum Behuf dieses letzteren Erweises, bei dem sich durch eine ethische Dialektik die Unfähigkeit der bloß philosophischen Betrachtung zur Befriedigung der ethischen Forderungen als Resultat ergeben sollte, ließ er seiner Dogmatik, da er sich auf eine befriedigende philosophische Arbeit nicht beziehen konnte, eine Religionsphilosophie und einen religionsgeschichtlichen Überblick vorangehen, um so die Idee der Religion zu gewinnen, an der sich nun das Christentum als die absolute Verwirklichung derselben erweisen sollte. War er auf diesem Wege dann zum

ff der positiven Offenbarung gelangt, so stellte er sich zur Aufgabe, im ein=
t wider zu erweisen, wie die philosophischen Versuche zur Lösung der bei
etrachtung des religiös=sittlichen Lebens sich ergebenden Probleme immer un=
hend seien und wie nur die in der Schrift gegebene Lösung befriedige, welche
e aber selbst erst wider vermittelst der historischen Entwicklung sich zum Be=
eil eines wissenschaftlichen Systems herausbilde. Die Ergebnisse der Lan=
chen Glaubenslehre waren im großen Ganzen durchaus positiv. Ein pan=
sch nicht angekränkelter Theismus, ein voller Offenbarungsbegriff, eine un=
zte Anerkennung der Sünde als lediglich menschlicher Tat aus menschlicher
eit entsprungen, eine Wundertheorie one Flausen, eine zwar nicht chiliastisch
hutzte aber in den wichtigsten Punkten doch sehr konkrete Eschatologie sichern
rer einen Platz jedenfalls auf der Rechten der Vermittlungstheologie. Die
eidendste Abweichung von dem kirchlichen Lehrsystem lag in seiner sogenann=
thropocentrischen Konstruktion der Christologie. Er verschmähte eine speku=
Konstruktion der Trinität, obgleich er versicherte, daſs es ihm ein Leichtes
eine solche herzustellen, aber im Interesse voller Klarheit über seinen Stand=
suchte er alles, was denselben verschleiern konnte, zu vermeiden. Indem er
entrum der Persönlichkeit Christi in die Menschheit verlegte, suchte er für
eligiöse Interesse die nötige Befriedigung in der energischen Betonung ab=
r Sündlosigkeit und der übernatürlichen Geburt sowie in der möglichst kon=
Fassung der Offenbarung. Christus ist ihm Gegenstand und Träger der ab=
n Liebe Gottes. Vor allem aber glaubte er durch Ziehung der vollen Kon=
iz aus der Auferstehung für den status exaltationis dem Interesse des per=
en Christenlebens an der Person Christi die ausreichende Berücksichtigung
l werden lassen zu können. Man mag diese Lösung ungenügend finden,
alls hat auch auf diesem Mittelpunkt christlichen Glaubens Landerer mit
gerungen, den positiven Interessen christlichen Glaubens gerecht zu
n.

Wenn wir sagten, er habe in der Mitte zwischen Baur und Beck keinen leich=
tand gehabt, so mögen schon die bisherigen Bemerkungen über die wichtigsten
iellen Ergebnisse und Voraussetzungen seiner Dogmatik eine gewisse Erklärung
. Noch mehr wird dies aber im folgenden, was wir zur genaueren Charak=
ung der Art der Landererschen Theologie hinzuzufügen haben, erhellen. Schon
ußerlichsten war Landerer der Vermittler zwischen genannten Kollegen: mit
rsteren teilte er sich in den Vortrag von Dogmengeschichte und Symbolik,
em letzteren in den der Dogmatik und neutestamentlichen Exegese, die er
terer Zeit in einer eigenen Vorlesung über neutestamentliche Theologie
menfaſste. Aber auch in anderer Weise schien er der Vermittler zwischen
eiden zu sein. Galt für Baur die logische Konsequenz alles, glaubte er,
tlichen Potenzen, die ja auch für ihn undiskutirbaren Wert hatten, völlig
em Spiel lassen zu müssen bei der wissenschaftlichen Darstellung, so blieb ge=
für Beck das Gewissen die letzte und höchste Instanz, die direkt ins Feld
wurde, zur Entscheidung. Landerer dagegen störte den Baurschen Logicis=
durch die Forderung der Berücksichtigung der sittlich=religiösen Empirie und
Beckschen Appell an das Gewissen hielt er die Forderung entgegen, daſs die
ſe Warheit sich auch dem Denken als volle Befriedigung ausweisen müsse.
der Baurschen Kritik die Schrift nur das erste Stück in der Kirchen= und
engeschichte, bestimmt, durch die ganze nachfolgende Geschichte „aufgehoben"
rden, so wandte Landerer ein, daſs die Schrift als göttliche Offenbarungs=
e über die geschichtliche Bewegung übergreife und die bleibende Warheits=
sei. Setzte dagegen Beck voraus, daſs für alle Fragen theologischer Wissen=
die Schrift direkt Auskunft gebe und daſs man nur ihren Inhalt in syste=
e Form zu bringen habe, so forderte Landerer die Vermittlung durch die
Reihe der dogmengeschichtlichen Erscheinungen. Reihte sich bei Beck Dogma
gma scharf und umfänglich ausgearbeitet, one Unterbrechung durch Zwischen=
Dritter, so konnte bei Landerer kein dogmatischer Satz ausgesprochen wer=
ne das eingehendste Zeugenverhör, one daſs vorher alle möglichen und un=

möglichen Einwände beseitigt waren — und der dogmatische Satz selbst stellte sich oft nur wider als Problem dar, das noch weiter erörtert werden müsse. Ging Baurs Kritik in großen Schritten über die dogmatische Entwicklung dahin, um endlich zu zeigen, daſs an dem ganzen Dogma nichts übrig sei als ein Aschenhäufchen, aus dem höchstens der Phönix eines philosophischen Satzes sich erheben könne, so ging die Landerersche Kritik in seiner Dialektik auf alle einzelnen Fäden in dem Gewebe, das im Laufe der Jarhunderte um eine religiöse Warheit gesponnen wurde, ein, um zu zeigen, welche noch haltbar seien, welche nicht, um schließlich auf einen Keim mit fruchtbarem dogmatischen „Bildungstrieb" als letzten positiven Ertrag hinzuweisen. — Kein Wunder, daſs die Jugend die klarere, raschere Lösungen liebt, die sich der Formeln Hegelscher Dialektik leichter bemächtigen konnte, als des feinen Apparates, mit dem Landerer arbeitete, die leichter sich die festen Resultate eines biblischen Systems anzueignen vermochte, als die oft selbst problematisch lautenden dogmatischen Ergebnisse, die man an den langen Zweigen biblischer und dogmengeschichtlicher Entwicklung zusammenpflücken musste, sich zunächst mehr von den in gewissem Sinne entschiedeneren Kollegen Landerers angezogen fülte. Brachte doch die Landerersche Methode eine Ausdehnung der Dogmatik mit sich, die an die Geduld der Zuhörer große Ansprüche machte. Auf 2 Semester à 6 Stunden war die dogmatische Vorlesung präliminirt, — aber wenn der gewissenhafte Mann auch bis an die äußerste Grenze der Ferien seine Vorlesung fortgefürt hatte, behielt er sich vor, gratis auch noch in weiteren Semestern den Schluſs der Glaubenslehre seinen Zuhörern vorzutragen. Für solche, welche über der Inanspruchnahme der eigenen Zeit die fast beispiellose Hingabe des Mannes für seine Zuhörer nicht zu würdigen vermochten, war diese Ausdehnung wol eine Art Abschreckungsmittel — namentlich mochten Studirende, die von auswärts kamen und oft nur 1 oder 2 Semester bleiben wollten, schon in dem Umfang der Landererschen Hauptvorlesung einen Grund finden für das Fernebleiben von diesem Hörsal. Auch die sehr in's Einzelne gearbeitete Einteilung dieses gewaltigen Stoffes, die zu ihrer Durchfürung nicht nur der römischen und arabischen Ziffern, sondern des lateinischen, griechischen und hebräischen Alphabets bedurfte, wirkte schließlich beinahe eher verwirrend als die Übersichtlichkeit fördernd. Dazu kam, daſs auch auf dem Katheder der Vortrag kein günstiger war für nicht schwäbische Oren oft vielleicht nicht einmal ganz verständlich — ein um so bedauerlicherer Umstand, als an sich die Sprache wirklich eine sehr edle und schöne war. Das Pathos, das in Baurs oft viel verwickelteren Perioden herrschte, taugte freilich zu dieser Art von Dialektik auch ebensowenig, als der nachdrucksvolle Ernst, mit dem Beck vorzutragen pflegte. Wie Landerers äußere Erscheinung der imponirenden Gestalt eines Baur, der in sich geschlossenen und in sich beruhenden Haltung eines Beck gegenüber in den Hintergrund treten musste, so können wir uns nach dem Angefürten nicht wundern, wenn eine der Hingabe an eine klare entschiedene Richtung bedürftige Jugend vielfach der Ansicht war, daſs bei der Wal einer Autorität für die eigene Stellung doch nur die beiden mehrfach genannten Kollegen des Vermittlungstheologen in Betracht kommen könnten. Und trotzdem sagten wir mit gutem Bedacht, daſs Landerer zu den einfluſsreichsten akademischen Lehrern unter den Vermittlungstheologen gehört habe. Wie man eben doch, sobald man dem Manne näher trat, auch in seiner äußeren Erscheinung, trotz ihrer relativen Zartheit, die Spuren höherer Bedeutung, vor allem in dem geistvollen Auge, das unter der Brille hervorblitzte, warnahm, so lernte der Zuhörer auch bei näherer Bekanntschaft mit den akademischen Leistungen des Lehrers dieselben immer mehr schätzen. Daſs man namentlich in einem Manuscript seiner dogmatischen Vorlesung ein wares mare magnum, um mit Weſſel zu reden, besitze, ein compendium alles theologisch Wissenswürdigen, das wuſste auch der oberflächliche Student, der getrost nach Hause gezogen wäre, hätte er dasselbe wol ausgefürt one Lücken auch mit nach Hause nehmen können. Aber mancher, der auf der Universität schnell fertig geworden war, lernte auch den Geist, der in diesen Heften lebte, mit der Zeit besser schätzen, und wenn auch wol verhältnismäßig Wenige die Resultate seines theologischen Denkens sich one weiteres aneig-

neten, so fanden doch alle strebsamen Schüler der Tübinger Universität Grund, ihm vor allem den Dank dafür im Stillen oder offen zu sagen, wenn sie gelernt hatten, mit theologischen Problemen zu ringen, sich vom imponirenden Schein wissenschaftlicher Leistung nicht hinnehmen zu lassen. Und was die ersten studentischen Generationen vielleicht erst nach ihrem Abgang von der Universität zu würdigen lernten, das verstanden die späteren schon mehr vor seinen Augen zu schätzen. Die Krisis des Jares 1848 hatte zunächst dem Ansehen der Hegelschen Spekulation in Tübingen selbst einen Stoß versetzt. Sogar in Baurs eigenen Arbeiten läſst sich eine rückläufige Bewegung zunächst zum alten Rationalismus hin warnehmen. Auch die studirende Jugend wurde nüchterner und gegen schnell fertige Fixirung der Resultate miſstrauischer. Jene skeptische Stimmung, die im Zusammenhang mit dem Aufschwung der Naturwissenschaften seit dem 7. Dezennium unseres Jarhunderts der Geister sich bemächtigte, kam dem Einfluſs Landerers zu gut. Die positiv gerichteten unter den Studirenden, die dieser Stimmung sich doch nicht ganz entziehen konnten, fülten sich von einem Manne angezogen, der unter Festhaltung der positiven Grundlagen christlichen Glaubens doch bezüglich des Abschlusses der dogmatischen Sätze eine gebürende ἐποχή zu behaupten und sich immer allen Einwendungen offen zu erhalten lehrte. Die Zeit zwischen den Jaren 1860 und 1870 — das dritte Jarzehnt seiner eigenen akademischen Tätigkeit — darf auch wol als der Glanzpunkt seines Wirkens angesehen werden. In dieser Zeit war er auch nach Baurs Tod in die Stelle eines ersten Inspektors des Seminars eingerückt und nahm, da Beck sich von den gemeinsamen Fakultätsgeschäften mehr und mehr zurückzog, die leitende Stellung ein. Waren in den beiden Kollegen Oehler und Palmer, namentlich in dem letzteren, ihm liebe Freunde in die Fakultät eingetreten, so wurden durch beider Tod Stellen frei, die mit ihm vertrauten Schülern besetzt wurden und so auch in dieser Weise die Frucht seiner Arbeit dokumentirten. In dieser Zeit hatte Landerers Name auch in den außerwürttembergischen theologischen Kreisen einen besseren Klang bekommen und die Zal auch der außerwürttembergischen Schüler wuchs. Unter denselben dürfte namentlich der früh entschlafene Joh. Delitzsch zu nennen sein.

Fragt man freilich nach der Frucht, die die Arbeit Landerers für die Theologie überhaupt getragen, so wird man gestehen müssen, daſs dieselbe, auch abgesehen von dem Mangel eingreifender litterarischer Wirksamkeit, durch die Art seines Theologisirens selbst beeinträchtigt war. Offenbar war seine Stärke auch seine Schwäche. Die kritische und dialektische Virtuosität nötigte ihn, immer sich selbst gewissermaßen in den Arm zu fallen, wenn man eben einen festen Abschluſs von ihm erwartete. Er selbst hat ein Gefül davon gehabt, wenn er z. B. dem Unterzeichneten gegenüber es ausſprach, wie er, da er an den Studien seines zum Arzt bestimmten Sones teil nehme, die Medizin um ihre positiven Resultate beneide. Was die letzten Prinzipien betrifft, sagte er, da bin ich meiner Sache gewiß und will rasch mit einem Dutzend unserer sog. Gebildeten aufräumen, aber im einzelnen bringen wir es zu keinen genügenden Resultaten. Und ebenso hinderte ihn die übermäßige Gewissenhaftigkeit in stofflicher Beziehung an einem zusammenfassenden Abschluſs. Es fehlte ihm das Selbstvertrauen, eine Position auch einzunehmen, one daſs zuvor nach allen Richtungen hin das Terrain aufgeklärt gewesen wäre. Darum fehlt auch seinen positiven Aufstellungen der Nachdruck, den sie erst in einem geschlossenen Zusammenhang und in deutlicher innerer Beziehung auf einander empfangen. Er konnte sich nicht entschließen, sich preiszugeben. Das war gewiſs, neben der Gewissenhaftigkeit in Ausrichtung seines Lehramtes, dem er möglichst wenig Zeit entziehen wollte, der Hauptgrund, warum der Entschluſs zu litterarischer Produktion ihm so schwer wurde. Als Mitarbeiter an der ersten Auflage dieser Encyklopädie (in der zweiten findet sich noch der Artikel Daub von ihm) sah er sich zu litterarischen Kundgebungen veranlaſst, die insgesamt eine hohe Meinung von seiner theologischen Begabung erweckten. Unter den 13 Artikeln, die er beigetragen, machte namentlich der über Melanchthon bedeutenden Eindruck. Ebenso ist der einzige Artikel über das Verhältnis von Gnade und Freiheit in Aneignung des Heils in den von ihm mitbegründeten Jarbüchern für deutsche Theologie eine Zierde

dieser Zeitschrift. Aber es ist bezeichnend, dass dem dogmengeschichtlichen Artikel I. kein dogmatischer II. folgte. Alle seine Artikel, auch in dieser Encyklopädie, mit Ausnahme zweier über Hermeneutik und Kanon des N. T.'s sind dogmengeschichtlichen Inhalts. Mit seiner Dogmatik an die Öffentlichkeit zu treten, wagte er nicht. Der andere so trefflich zu richten wusste, wollte sich dem Gerichte anderer nicht aussetzen, und selbst die dogmengeschichtlichen Arbeiten, soviel sie ihm Anerkennung brachten, setzt er nicht fort, obwol bei der Art seines Studiums ihm z. B. die Abfassung eines auf der Höhe der Zeit stehenden dogmengeschichtlichen Lehrbuchs hätte kaum schwer fallen können. Aber gegen die Öffentlichkeit war er ungemein empfindlich. Es war seine vornehme Art, dass ihm graute vor den möglichen Berürung mit litterarischem Klatsch. Aber dass er trotz alles tiefen, ethischen und religiösen Interesses, trotz herzlicher Teilnahme an dem Wol und Wehe seiner Kirche doch von dem Ernst des Kampfes, des äußeren wenigstens, vielleicht auch des inneren, zu sehr verschont blieb, bezw. sich selbst zu sehr außer Schussweite hielt, das mag mit beigetragen haben zu dem Mangel seiner Theologie, zu dem Hängenbleiben im bloßen Problem. Es ist auch eine sittliche Aufgabe, ebenso wie vor schnellem Abschließen, vor leichtfertigem Sichfestnageln sich zu hüten, so auch unter der tentatio nicht zu ruhen, bis man festen Grund hat und Freudigkeit, auch die Konsequenzen seiner Position auf sich zu nehmen.

Auch das Bild der sittlichen Individualität des Mannes dürfte mehr durch die Feinheit und Harmonie der Ausfürung, als durch hervorragende Stärke und Energie bedeutend und wirksam gewesen sein. Neben der Lauterkeit und Gewissenhaftigkeit, wie sie nach unseren obigen Ausfürungen auch in seiner wissenschaftlichen Arbeit sich widerspiegelte, traten die Züge seinen Zartsinns und anspruchsloser Vornehmheit besonders bei ihm hervor. Die Charakterzüge eines Gelehrten im besten Sinne zierten ihn und wir dürfen hinzufügen, es waren auch die besten Seiten des schwäbischen Charakters in ihm vertreten; eben seine Schlichtheit, jener Widerwille gegen alles Gemachte, gegen allen bloßen Schein, sowie die Zufriedenheit im kleinen, die beinahe bis zur Beschränktheit geht. Landerer war auch mit Bewusstsein ein Schwabe — es zeigte sich in ihm auch ein kleines Stück eben von jenem vorurteilsvollen Misstrauen gegen das Fremdartige, das die Kehrseite jener Selbstbeschränkung ist. Vielleicht wirkte sein Gehörleiden, das im übrigen keinerlei Spuren von Misstrauen und Mislaune, wie wir sie sonst bei Tauben finden, ihm aufzuzwingen vermochte, dazu mit, ihm den Verkehr mit Kreisen der zungenfertigeren Norddeutschen weniger wünschenswert zu machen, weswegen er auch seine Ferienreisen, soweit er sich erlaubte, durch solche seiner Arbeit sich zu entziehen, nicht in die weite Welt richtete. Am wolsten war ihm im eigenen Familienkreis, den er in Gemeinschaft mit der zweiten, ihn so besonders gut verstehenden Gattin sich so freundlich gestalten sehen durfte. Wie er auch sonst den Studirenden gegenüber äußerste Noblesse bewies, so öffnete sich sein gastliches Haus auch im freiesten Maße den Schülern, die ihm näher traten und wem von den letzteren vergönnt war, öfters eine Nachmittagsstunde bei Kaffee und Cigarrenrauch mit ihm zuzubringen, der wird nicht anstehen, diese Stunden, in denen sich der Humor des Mannes nicht genug tun konnte, zu den freundlichsten und vielleicht überdies unterrichtendsten Erinnerungen seines Lebens zu zälen.

Nachdem er beinahe 34 Jare lang seines akademischen Lehramtes gewaltet hatte, zog sich Landerer im Frühjar 1875 durch einen Fall auf der Treppe eine Verletzung zu, welche ihn zunächst zwang, seine Vorlesungen auszusetzen, immer noch in der Hoffnung, sie wider aufnehmen zu können. Allein im Laufe der Zeit zeigte sich leider diese Hoffnung als eine vergebliche. Im Sommer 1877, da die Universität, an der er so lange gewirkt, sich zur Feier ihres 400järigen Bestandes rüstete, musste er sich entschließen zur Bitte um seine Entlassung. Eine wehmütige Genugtuung war es ihm, in seinem Schüler Buder seinen Nachfolger begrüßen zu dürfen. Leichtere Tage in seiner Leidenszeit legten ihm den Gedanken nahe, ob er nicht nun die Muße benützen solle zu einer litterarischen Arbeit. Freilich ob das, wozu der Mann in der Vollkraft der Jare sich so schwer entschließen konnte, jetzt von dem Manne mit der gebrochenen Kraft hätte geleistet

werden können, wäre zweifelhaft gewesen, auch wenn nicht ein Blutsturz, der ihn am Sonnabend vor Palmsonntag den 13. April 1878 traf, seinem Leben und Leiden plötzlich ein Ziel gesetzt hätte. Es war bezeichnend, daſs der Mann, der im Leben die Stille, die Verborgenheit beinahe mehr als billig gesucht hatte, auch zu Grabe ziehen sollte, nicht umgeben von dem studentischen Pomp einer akademischen Leichenbegleitung, sondern in der Stille der Ferien und der stillen Woche.

Daſs nach seinem Tode der Gedanke im Kreise seiner Schüler lebendig sich regte, die angesammelten Schätze Landererscher Gelehrsamkeit flüssig zu machen, war natürlich. Zunächst gaben seine beiden Amtsgenossen und Schüler, die Professoren Buder und Weiß heraus: Zur Dogmatik. Zwei akademische Reden von Dr. Max. Alb. Landerer. Als Ergänzung ist beigegeben: Landerer, Gedächtnisrede auf Ferdinand Christian Baur, Tüb. 1879. (Die letzte dieser drei Reden, ein Meisterstück seiner Charakteristik, ist namentlich auch bezüglich der Stellung Landerers zu den biblisch-kritischen Fragen, bedeutsam). Diesem Schriftchen folgte die Herausgabe einer Auswal von Predigten Landerers durch P. Lang, Prälaten und Generalsuperintendenten von Ulm, Heilbronn, Gebr. Henninger, 1880 mit dem Bildnis des Verfassers, ein Buch für die, welche den Verstorbenen kannten, vor allem dadurch interessant, daſs die Schönheit der Sprache neben dem Gedankenreichtum, die beim mündlichen Vortrag nicht zur Geltung kommen konnte, hier woltuend ans Licht tritt, noch mehr darum, weil die religiöse Innigkeit und ethische Tiefe des Mannes uns in einer Weise anspricht, wie sie gerade bei ihm im persönlichen Verkehr weniger direkt entgegentrat. Als drittes opus postumum erschien die „Neueste Dogmengeschichte (von Semler bis auf die Gegenwart), Vorlesungen von Dr. M. A. Landerer, herausgegeben von Lic. Paul Zeller, Pfarrer in Neipperg, Heilbronn, Henninger, 1881“ — ein Buch, das allerdings ganz geeignet ist, die theologische Stellung des Mannes und die Methode seiner Geschichtsbehandlung zu charakterisiren, von dem aber doch fraglich sein könnte, ob seine Veröffentlichung ganz im Wunsche des Verstorbenen gelegen wäre. Enthält das Buch, wie bei Landerer nicht anders zu erwarten war, auch keinerlei so starke Äußerungen über die Leistungen zeitgenössischer Theologen, wie die ebenfalls nach dem Tode des Verf. veröffentlichten Vorlesungen Baurs, so erlaubte doch auch er sich im Kreise seiner Schüler wol je und dann etwas stärkere Äußerungen, als er sie bei seiner ängstlichen Scheu vor litterarischem Skandal, öffentlich zu tun sich vielleicht entschlossen hätte. Überhaupt wird es keine ganz leichte Aufgabe sein, das naturgemäße Bedürfnis nach Ausbeutung seiner Hinterlassenschaft mit der pietätsvollen Rücksichtnahme auf sein eigentümliches Wesen zu vereinigen. In einer seit Beginn dieses Jares (1880) erscheinenden neuen theologischen Zeitschrift, den Theologischen Studien aus Württemberg, welche von einem Kreis jüngerer Schüler des Entschlafenen gegründet wurden, und die gewissermaßen unter dem Schutze der Manen Landerers ins Land ziehen, hat der Herausgeber Diakon Hermann in Brackenheim Mitteilungen aus der Landererschen Dogmatik zu geben angefangen, die, eben weil sie zunächst nur das äußere Gerippe, die Architektonik dieser Glaubenslehre, geben, zur Charakteristik des theologischen Standpunktes selbst noch weniger Material bieten.

Die litterarischen Arbeiten Landerers, die er bei seinen Lebzeiten veröffentlichte, sind bereits im Kontext angefürt. Von den Veröffentlichungen über ihn mag es genügen anzufüren: Worte der Erinnerung an Dr. Max Albert Landerer, Tüb. 1878. Zum Andenken an Dr. Landerer von Dr. Wagenmann, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1878, 3. Heft. Zum Andenken Dr. Landerers, Württemb. Kirchen- und Schulblatt 1878, Nr. 26—28, den Nekrolog von Dr. O. Pfleiderer in der Protestant. Kirchenzeitung 1878, Nr. 20 und des Unterzeichneten kurze Charakteristik in der Allg. ev.-luth. Kirchenzeitung 1878, Nr. 23. **H. Schmidt.**

Landpfleger, Landvogt. Im Alten Testament braucht Luther das deutsche „Landpfleger“ fast nur für das hebräische פֶּחָה, jedoch nicht überall, sondern allein in den Büchern Esra (5, 3; 6, 6. 13; 8, 36); Nehemia (2, 7. 9; 3, 7; 5, 14. 18; 12, 26) und Esther (3, 12; 8, 9; 9, 3) in Bezug auf persische Be-

amte und einmal im Buche Daniel (3, 2) von babylonischen Landpflegern. Dagegen an anderen Stellen des Buches Daniel und in allen übrigen alttestamentlichen Büchern übersetzt er dasselbe פֶּחָה in anderer Weise, am häufigsten mit Fürst (Jerem. 51, 23. 28; Ezech. 23, 6. 23; Haggai 1, 1. 14; 2, 3. 22; Mal. 1, 8), aber auch mit Herr (2 Kön. 18, 24; Jerem. 5, 57; 1 Kön. 20, 24; 2 Chron. 9, 14), Hauptmann (Jes. 36, 9; Dan. 6, 7), Gewaltiger (1 Kön. 10, 15) und Vogt (Dan. 3, 27). Immer bezeichnet der Titel פֶּחָה, der nicht persischen (Gesen., Ewald u. a.), sondern rein semitischen Ursprungs ist, wie er sich denn auch im Assyrischen findet (Schrader, Die Keilinschriften u. d. a. T., 1872, S. 88 f.), den vom Souverän abhängigen, unter Umständen auch mit dem militärischen Oberkommando ausgestatten Civilchef eines Landesteils und findet sich so von israelitischen (1 Kön. 10, 15), syrischen (1 Kön. 20, 24), assyrischen (2 Kön. 18, 24), chaldäischen (Jerem. 51, 23. 57) und persischen (Esra 8, 36; Nehem. 2, 7. 9; 3, 7; 5, 14. 18; 12, 26) Statthaltern gebraucht. Von persischen Oberbeamten erhält im A. T. diesen Titel sowol der Oberbefehlshaber des ganzen Gebietes, welches von Persien aus betrachtet jenseit des Euphrat lag (פַּחַת עֲבַר נַהֲרָה Esr. 5, 3; 6, 6. 13; 8, 36; Nehem. 2, 7. 9), als auch jeder der von diesem offenbar abhängigen Statthalter der einzelnen Provinzen, die zu jenem Gebiete gehörten (Esra 8, 36, Nehem. 2, 7. 9), insbesondere also auch der Statthalter von Juda (פַּחַת יְהוּדָה Esr. 5, 14; 6, 7; Hagg. 1, 1. 14; 2, 2. 21; Mal. 1, 8; Neh. 5, 14; 12, 26). Der letztere war wol immer selbst ein Jude, wie dies wenigstens von den beiden uns bekannten Trägern dieses Amtes Serubabel und Nehemia (s. die Artt.) gewiss ist. Außer dem Titel פֶּחָה hatten diese Landpfleger von Juda noch den persischen Amtsnamen תִּרְשָׁתָא (Esr. 2, 63; Neh. 7, 65. 70; 8, 9; 10, 2; 12, 26). Ihr Gehalt bezogen dieselben gewiss zum größten Teil aus königlicher Kasse, hatten aber auch, abgesehen von gelegentlichen Ehrengeschenken (Mal. 1, 8), Anspruch auf 40 Sekel tägliche Tafelgelder aus der Gemeindekasse (Nehem. 5, 15). Doch rühmt sich Nehemia (a. a. O.) auf die letzteren, die sonst mit Härte eingezogen waren, verzichtet, sowie auch andere Bedrückungen und Erpressungen, welche die Knappen seiner Vorgänger dem Volke gegenüber sich erlaubt hatten, beseitigt zu haben. Den Pechas übergeordnet erscheinen nach Esra 8, 36; Dan. 3, 2; 6, 2; Esth. 3, 12 die Satrapen, one dass das gegenseitige Verhältnis zwischen ihnen völlig klar wäre (vgl. Keil zu Dan. 6, 2), untergeordnet dagegen die סְגָנִים Verwalter (Luther: Oberste oder Herren), die freilich im Buche Daniel 3, 2. 27; 6, 7) in der Aufreihung der Beamten vorangehen, sonst aber immer (Jerem. 51, 23. 28. 57; Ezech. 23, 6. 12. 23) auf sie folgen. — Außer פֶּחָה ist von Luther noch das aus dem Persischen (fratama) stammende Wort פַּרְתְּמִים, das im allgemeinen Große, Vornehme bedeutet, einmal Esth. 1, 3 unrichtig mit Landpfleger übersetzt, wärend er dasselbe Dan. 1, 3 besser mit Herrenkinder widergibt, Esth. 6, 9 aber ganz unübersetzt läßt. — Landvögte werden von Luther im A. T. שָׂרֵי הַמְּדִינוֹת die Bezirks- oder Stadtvorsteher im Reiche Israel 1 Kön. 20, 14 ff. und einmal (Dan. 6, 1 ff.) auch die anderwärts als Fürsten bezeichneten Satrapen des persischen Reiches genannt.

Im Neuen Testament verfärt Luther im Gebrauche der Wörter Landpfleger und Landvogt konsequenter. Mit Landpfleger übersetzt er die griechischen Wörter ἡγεμών, ἡγεμονεύων, welche zur Widergabe des lateinischen allen Arten von römischen Statthaltern gemeinsamen Titels Praeses (Digest. 1, 18, 1) verwendet werden (vgl. Strabo 12, 6, 5; 14, 3, 6; 17, 3, 24), und zwar immer so dann, wenn sich jene Wörter auf einen kaiserlichen Legaten Syriens (Luc. 2, 2) oder einen Prokurator Judäas (Matth. 27, 2. 11. 14. 15. 21. 23. 27; 28, 14; Luc. 3, 1; 20, 20; Apg. 23, 24. 26. 33. 34; 24, 1. 10; 26, 30) beziehen, wärend er da, wo mit ἡγεμόνες römische Statthalter im allgemeinen bezeichnet sind, dies mit „Fürsten“ (Matth. 10, 18; Marc. 13, 9) oder „Hauptleute“ (1 Petri 2, 14) widergibt. Landvogt dagegen setzt Luther für ἀνθύπατος, den festen

griechischen Ausdruck für den römischen Titel Proconsul. — Die amtliche Stellung und Befugnis, welche diesen drei Klassen von römischen Statthaltern (Prokonsuln, Legaten und Prokuratoren) zur Zeit der neutestamentlichen Geschichte zukam, beruht auf den Einrichtungen, welche Augustus für die Verwaltung der römischen Provinzen getroffen hatte, indem er sich dabei an die frühere republikanische Ordnung einigermaßen anschloss. Nach der letzteren waren die sämtlichen Provinzen des römischen Reiches in konsularische und prätorische eingeteilt und je nachdem sie einer militärischen Sicherung oder nur einer ruhigen Verwaltung bedurften, Männern prokonsularischen Ranges mit dem Oberbefehl über eine Armee oder Proprätoren one einen solchen, immer aber mit Übertragung fast souveräner Gewalt, zur Leitung anvertraut worden. Nachdem nun Augustus durch den Sieg bei Actium (31 v. Chr.) Herr des Reiches geworden war, wurde ihm vom Senat zunächst auf unbestimmte Zeit mit dem Titel eines Imperators das militärische Oberkommando über die ganze Streitmacht des Reiches und somit tatsächlich auch eine Art von Oberstatthalterwürde übertragen. Durch die Komödie einer Abdankung fürte er aber bald darauf (27 v. Chr.) eine festere Regelung seiner Machtbefugnisse herbei. Seine militärische Oberhoheit ließ er durch Senats- und Volksbeschluss ausdrücklich bestätigen und sein Verhältnis zu den Provinzen ordnete er in einer Weise, bei welcher er unter dem Scheine größter Bescheidenheit tatsächlich nur Vorteile errang. Wärend er dem Senat alle ruhigen Provinzen als leicht zu behauptenden Sitz zurückzugeben erklärte, wollte er nur diejenigen Provinzen seiner eigenen Aufsicht vorbehalten, welche durch äußere Angriffe und innere Unruhen gefärdet wären und eine Armee zu ihrer Sicherung erforderten. Indem er auf diese Weise einen Teil der Provinzen, die kaiserlichen, zu denen auch alle neu zu erwerbenden gehören sollten, völlig und dauernd unter seine alleinige Herrschaft brachte, entließ er doch auch die übrigen, senatorischen, Provinzen keineswegs aus aller Abhängigkeit, da jede in denselben entstehende Unruhe ihn berechtigte, ein seinem Oberbefehl untergebenes Heer sofort einmarschiren zu lassen. Vollends wurden dann auch die Statthalter der senatorischen Provinzen seiner Oberhoheit unterworfen, als ihm der Senat (23 v. Chr.) die prokonsularische Gewalt über sämtliche Provinzen übertrug. Indessen blieb auch jetzt die Stellung der Statthalter in den beiden Arten von Provinzen verschieden. 1) Für die Bestimmung der Statthalter in den senatorischen Provinzen, zu denen schon seit 27 v. Chr. Afrika, Asia, Achaia, Illyricum, Macedonia, Sicilia, Kreta, Bithynia, Sardinia, Baethica (Dio Cass. 53, 12), seit 22 v. Chr. auch Cyprus und Narbonensis (Dio Cass. 54, 4) gehörten, wurden möglichst die republikanischen Formen beibehalten, namentlich also die Wal durch das Loos und für die Dauer eines Jares, sowie die Unterscheidung von prokonsularischen und prätorischen Provinzen. Doch trat in Bezug auf letztere an Stelle der bisherigen järlich wechselnden Einteilung die feste Bestimmung, dass Asia und Afrika als konsularisch, alle übrigen als prätorisch gelten sollten. Und nur die Zeichen der Würde blieben für die Statthalter hier und dort verschieden, nicht aber der Titel; vielmehr hießen jetzt die Statthalter sämtlicher senatorischen Provinzen, mochten sie konsularischen oder prätorischen Ranges sein, one Ausnahme Proconsules. So werden denn auch im N. T. dieser Bestimmung ganz entsprechend ebensowol die Statthalter von Cyprus (Sergius Paulus Apg. 13, 7. 8. 12) und Achaia (Gallion, der Bruder Senecas Apg. 18, 12) als diejenigen von Asia (Apg. 19, 38, wo der Plural die Kategorie bezeichnet), ἀνθύπατοι, Prokonsuln, genannt. 2) die Statthalter in den kaiserlichen Provinzen wurden dagegen vom Kaiser selbst ernannt und zwar nicht auf ein Jar, sondern auf unbestimmte Zeit, sodass der Kaiser sie, wann er wollte, abberufen konnte, was meistens erst nach mehrjähriger Amtsdauer geschah. Unter diesen Statthaltern sind aber zwei verschiedene Klassen zu unterscheiden: a) die Statthalter der vollständig organisirten und selbständigen kaiserlichen Provinzen wurden änlich wie die Prokonsuln der senatorischen Provinzen aus der Reihe der gewesenen Konsuln und Prätoren gewält, hatten aber sämtlich in ihrem Amte nur prätorischen Rang und hießen daher auch nicht Pro-

konsuln (gegen Winer, Realw. II, 5), sondern Legati, oder vollständiger Legati Caesaris pro praetore. Doch wurden unter ihnen diejenigen, welche Konsuln gewesen waren oder vom Kaiser persönlichen konsularischen Rang erhalten hatten und daher die Anrede vir consularis beanspruchen konnten, legati consulares oder auch einfach consulares, diejenigen, welche nur die Prätur bekleidet hatten, legati praetorii genannt, und jenen mehrere Legionen, diesen nur eine zugeteilt. Beide Klassen von Legaten hatten aber im Verhältnis zu den Prokonsuln der senatorischen Provinzen troß ihres geringeren amtlichen Ranges erheblich größere wirkliche Machtbefugnis, insofern ihnen das volle militärische Imperium übertragen war. Die wichtigste von allen kaiserlichen Provinzen war Syrien, das darum (jedenfalls seit dem Jare 13 v. Chr.) stehend von konsularischen Legaten verwaltet wurde. Von diesen Legaten Syriens (über welche zu vergl. A. W. Zumpt, comment. epigr. II, p. 73—152 und Mommsen, res gestae D. Aug. p. 113 sq.) wird im N. T. Quirinius (*Κυρήνιος*) Luc. 2, 2 genannt. b) Die zweite Klasse der in kaiserlichen Provinzen fungirenden Statthalter bilden diejenigen, deren teils aus einer selbständigen Provinz, teils nur aus einem Teil derselben bestehende Gebiete in den Rechts- und Verwaltungsorganismus des römischen Reiches vorläufig nicht vollständig eingegliedert werden konnten, und welche daher auch nicht sowol Beamte des States, als vielmehr eigentlich nur des kaiserlichen Hauses waren. Sie wurden deswegen wie die Hofbeamten nicht aus der Zal der Senatoren, sondern aus dem Ritterstande und selbst auch aus Freigelassenen vom Kaiser gewält und erhielten untergeordnete Titel. In Ägypten hießen sie Praefecti, in allen übrigen hieher gehörigen Provinzen wie Mauretanien, Rhätien, Vindelicien, Noricum, Thracien, den cottischen Alpen, Korsika und Judäa: Procuratores. Da aber derselbe Amtsname auch höheren kaiserlichen Finanzbeamten verliehen wurde, so fürten im Unterschiede von diesen diejenigen Prokuratoren, welche als Statthalter mit dem Imperium bekleidet waren, den vollständigeren Titel Procurator vice Praesidis, Pr. et Praeses, Pr. pro legato, Pr. cum jure gladii, oder es wurde ihnen die für alle Klassen von römischen Statthaltern gültige Bezeichnung Praeses in speziellerer, den Titeln Proconsul und Legatus entgegengesetzter Bedeutung gegeben, in welcher denn auch wol das entsprechende *ἡγεμών* an den vielen Stellen des N. T., an denen es von den Prokuratoren Judäas gebraucht wird (s. oben), zu fassen ist. — Die amtliche Stellung dieser Prokuratoren war im allgemeinen die gleiche wie die der übrigen Statthalter in kaiserlichen Provinzen, in Einzelheiten aber wich sie doch davon ab, wenigstens in einigen Provinzen, wie sie denn überhaupt nicht überall dieselbe war. Was im besonderen die „Prokuratoren von Judäa" betrifft, über welche wir verhältnismäßig am besten unterrichtet sind, so besaßen sie nicht ganz die Selbständigkeit der Legati, sondern standen zu den kaiserlichen Statthaltern von Syrien in dem Verhältnis einer gewissen Abhängigkeit, was mit der politischen Geschichte Palästinas zusammenhängt. Als nämlich die Römer dasselbe in Besitz nahmen, lag es ihnen um so näher, die bereits durch die Seleuciden begründete, von den Hasmonäern nur für kurze Zeit abgewehrte Oberhoheit Syriens über Palästina in anderer Form widerherzustellen, da sie in letzteres gerade von dort aus erobernd eindrangen. Nachdem Pompejus im J. 64 v. Chr. das eigentliche Syrien zur römischen Provinz gemacht und im folgenden Jare Palästina eingenommen hatte, unterwarf er dasselbe in seinem ganzen Umfange definitiv der römischen Oberhoheit, indem er einen Teil davon, besonders das Gebiet der gräzisirten Städte, unmittelbar der syrischen Provinz einverleibte und das übrige Gebiet, in dem Hyrkan II. als Ethnarch und Hoherpriester eine gewisse Selbständigkeit behielt, doch der Aufsicht des Statthalters von Syrien unterstellte. Wie sehr auch noch seitdem die politische Organisation des jüdischen Landes wechselte, es blieb doch immer ein (in seinen verschiedenen Teilen mehr oder weniger enge verbundenes) Annexum der Provinz Syrien und als solches (*προςθήκη τῆς Συρίας* Joseph. ant. 18, 1, 1) wurde denn auch das Gebiet des Archelaus im J. 6 n. Chr. der unmittelbaren römischen Herrschaft unterworfen. So war es natürlich, daſs die Prokuratoren, welchen dieses Gebiet als besondere Provinz Judäa zur Verwaltung übergeben wurde, eine den Legaten von

Syrien untergeordnete Stellung erhielten (was mit Unrecht von Hoeck, Röm. Geschichte I, 2, S. 203 in Abrede gestellt wird). Sie hatten unter Umständen den Befehlen der letzteren zu gehorchen (Jos. ant. 18, 6), konnten von ihnen zur Verantwortung gezogen und abgesetzt werden (Jos. ant. 18, 6, 2. bell. jud. 2, 14, 3. Tacit. Ann. 12, 54) und waren, da sie selbst nur über wenige Kohorten verfügen konnten, in militärischer Beziehung so sehr von den syrischen Legaten abhängig, dass diese nach Befinden, auch one von jenen dazu aufgefordert oder vom Kaiser damit besonders beauftragt zu sein, mit einer Armee in Judäa einzurücken befugt waren (Tacit. Ann. 12, 54). — Nach innen war die Gewalt der Prokuratoren von Judäa mehr scheinbar als wirklich beschränkt durch die jüdischen Behörden, welche die Römer ihrer gewönlichen Praxis gemäß auch dort hatten fortbestehen lassen. In allen römischen Provinzen hatten die städtischen Behörden die Befugnis zu kommunaler Verwaltung und beschränkter Rechtspflege, namentlich zur Verhaftung und ersten Verhörung der Schuldigen, zur Bestrafung von Diebstahl und anderen geringeren Verbrechen und zur Strafgewalt über die Sklaven (vgl. Hoeck a. a. O. S. 223). Da aber den Juden auch das Synedrium von Jerusalem als eine den übrigen Ortsbehörden übergeordnete Centralbehörde gelassen war, so hatte dasselbe (in änlicher Weise wie der Archidikastes in Ägypten, Strabo 17, p. 797) noch weiter gehende Rechte. Doch galten diese gesetzlich nur für den Umkreis des eigentlichen Judäa. Natürlich konnten auch sonst überall die Synagogen der Juden aus freiem Willen die Anordnungen des Synedriums befolgen (vgl. Apg. 9, 2). Die Kommunen aber der übrigen vom Prokurator von Judäa verwalteten Provinz waren diesem selbst allein untergeordnet. Dagegen in Beziehung auf das eigentliche Judäa hatte das Synedrium Anteil an der Centralverwaltung und die ganze Gerichtsbarkeit selbst mit Einschluss von Kapitalsachen (vgl. Apg. 7, 57 f.; Jos. b. j. 6, 2, 4) für alle Juden, ja sogar die Strafgewalt über solche römische Bürger, die den Tempel profanirt hatten (Jos. a. a. O., vgl. auch Apg. 25, 3). Doch bedurften nicht bloß die Todesurteile des Synedriums der Bestätigung des Prokurators (Ev. Joh. 18, 31), dem allein das jus gladii zukam (Jos. b. j. 2, 8, 1), sondern in seiner ganzen Tätigkeit blieb es immer von demselben abhängig (Jos. ant. 20, 9, 1). Und die in Judäa sich aufhaltenden römischen Bürger standen im allgemeinen nur unter der Jurisdiktion des Prokurators (vgl. Apg. 23, 24), wobei sie aber wie überall (Apg. 16, 37, vgl. Liv. 10, 9; Cic. pro Rabir. 4) so auch hier vor entehrenden Körperstrafen geschützt waren (Apg. 22, 25) und das Recht hatten, die Appellation an den Kaiser einzulegen (Apg. 25, 10). Die Residenz der Prokuratoren Judäas war Cäsarea = Strathonsturm (Joseph. ant. 18, 2, 2. 5, 3; Apg. 25, 6), wo auch die ihnen zur Verfügung gestellten Kohorten stationirt waren (vgl. Apg. 10, 27, 1). Sie musten aber nach den für sämtliche Landpfleger geltenden Bestimmungen wenigstens einmal im Jare eine Rundreise durch die ganze Provinz machen, um in bestimmten größeren Städten (den Konventen) die ihnen zukommende Rechtspflege auszuüben (Strabo 3, 4, 20 p. 167. Plinius ep. 10, 85. Gajus 1, 20). Nach Jerusalem aber kamen sie häufiger, gewönlich wol zunächst bald nach ihrem Amtsantritt (vgl. Apg. 25, 1) und, dann von einer Abteilung Soldaten (Jos. ant. 20, 5, 3) begleitet, die in der Burg Antonia stationirt wurde (Apg. 21, 31 ff.; 22, 24 ff.; 23, 23 ff.), zu den großen jüdischen Festen, besonders zum Passahfest, um der Gefar von Tumulten, welche unter der großen Menge von Festbesuchern leicht entstehen konnten, vorzubeugen. In Cäsarea ebensowol (Jos. ant. 15, 9, 6) wie in Jerusalem wurde ein früherer Palast des Herodes zum Prätorium (Luther: Richthaus, vgl. Matth. 27, 27; Marc. 15, 16; Joh. 18, 28; Apg. 25, 23), d. h. zur Amtswonung des Prokurators benutzt, in welcher er zugleich Recht sprach und auch Untersuchungsgefangene unterbringen konnte (Apg. 23, 35). Dass derselbe auch seine Gattin in die Provinz mitnehmen durfte (vgl. Matth. 27, 19; Apg. 24, 24; Jos. ant. 20, 10, 1), entspricht einer allgemeinen von den Kaisern allen Statthaltern gewärten hierauf bezüglichen Erlaubnis (Tac. Ann. 3, 33), deren Gebrauch freilich bald zu solchen Unzuträglichkeiten fürte, dass unter Tiberius verordnet wurde, jeder Präses solle für das Verhalten seiner Frau verantwortlich sein (Tac. Ann. 4, 20), und später sogar

wider das Mitnehmen der Frauen ungern gesehen wurde (Ulpian 4, 2; Dig. 1, 16 de off. proc.). Allen Statthaltern, also auch den Prokuratoren, wurden, um Erpressungen der Provinzen zu verhüten, aus der Statskasse Umzugsgelder und ein bestimmtes järliches Gehalt ausgezalt, dessen Höhe sich auch bei den Prokuratoren nach der Größe der Provinz richtete, so daſs sie, je nachdem sie 200,000, 100,000 oder 60,000 Sestertien erhielten, Ducenarii, Centenarii oder Sexagenarii genannt wurden (Dio Cass. 53, 15). Auch durch sonstige Verordnungen suchten die Kaiser die Provinzen gegen die Willkür und Ausbeutung von seiten der Statthalter zu schützen, welche die Gesetze der Republik nicht hatten verhüten können (Tac. Ann. 1, 2). Die Steuern und Abgaben, welche die Provinzen zu zalen hatten, wurden genau geregelt und es wurde den Statthaltern verboten, dieselben zu vermehren (Dio 53, 15; 57, 10. Tac. Ann. 4, 6); auch Geschenke anzunehmen war ihnen untersagt (Dio 60, 25. Plin. ep. 4, 9). Ferner muſsten sie gleich nach Ankunft des Nachfolgers die Provinz verlassen und spätestens in drei Monaten sich in Rom vorstellen (Dio 53, 15), damit die Provinzialen, denen dafür Advokaten bestellt wurden, gegen willkürliche Verwaltung Klage erheben könnten (Tac. Ann. 3, 66—70; 4, 15; 15, 20). Aber diese Gesetze hatten, wie in allen Provinzen so auch in Judäa keine vollständige Wirkung. Es fehlte hier bei den Prokuratoren nicht an Beispielen von Grausamkeit (Jos. ant. 20, 11, 1) und Bestechlichkeit (Jos. ant. 20, 11, 1. b. j. 2, 14, 2, vgl. auch Apg. 24, 26). Und unfähig, sich in die Eigentümlichkeiten des jüdischen Volks zu finden, reizten sie dessen Widerwillen gegen die römische Herrschaft in immer steigendem Maße, sodaſs sie zum Ausbruch des jüdisch-römischen Krieges auch ihrerseits nicht wenig mitwirkten. (S. Bd. VII, S. 247 ff.) — Von denjenigen Prokuratoren, welche in der Zeit von 6—41 n. Chr. das Gebiet des Archelaus verwalteten, wird im N. T. nur **Pilatus** genannt (Matth. 27, 2 ff.; 28, 14; Luc. 3, 1; 20, 20) s. d. Art. Vom Jare 41—44 n. Chr. wurden noch einmal alle Teile von Palästina unter der Königsherrschaft des Herodes Agrippa vereinigt. Nach seinem Tode wurde sein Reich wider Prokuratoren zur Verwaltung übergeben, die es zunächst in seinem ganzen Umfange 44—52, dann one die an Herodes Agrippa II. gefallene Tetrarchie des Philippus bis zum Beginne des jüdischen Kriegs 52—66 regierten. Aus dieser zweiten Reihe von Prokuratoren werden im N. T. **Felix** (Apg. 23, 24 ff.; 24, 1. 10) und **Festus** (Apg. 26, 30) erwänt. S. d. Art. Bd. IV, S. 518. Über die übrigen Prokuratoren s. Bd. VII, S. 247 ff.

Litteratur: K. Hoeck, Röm. Geschichte, Bd. 1, Abth. 2 (1843), S. 180—204. 254 ff.; F. Walter, Gesch. des Röm. Rechts, A. 3, Th. 1, S. 465 ff., Th. 2, S. 376 ff.; E. Kuhn, Die städtische und bürgerliche Verfassung des römischen Reichs, Th. 2 (1865), S. 161 ff., 363 ff.; J. Marquardt, Handb. der Röm. Alterthümer, Bd. 4 und Röm. Staatsverwaltung I, (1873), S. 234 ff., 247 ff., 403—417; E. Schürer, Lehrb. der Neutest. Zeitgeschichte (1874), S. 249 ff., 300 ff.

Sieffert.

Lanfrank, Prior des Klosters Bec, dann Abt zu St. Stephan in Caen, zuletzt Erzbischof von Canterbury, eins der hervorragendsten Werkzeuge der Widererweckung des kirchlichen und theologischen Geistes in Frankreich und England im 11. Jarh., der Verteidiger der Brotverwandlungslehre gegenüber Berengar von Tours, der theologisch-hierarchische Gehilfe Wilhelms des Eroberers bei und nach der Unterwerfung Englands, war der Son Hambalds, eines mit dem Amte eines Civilrichters betrauten angesehenen Senators in Pavia, dem er, wie man insgemein — freilich one Belegstellen — annimmt, um 1005 geboren wurde. Frühzeitig ward er in den artes liberales, namentlich in der Dialektik, unterrichtet. Er fand sich aber zugleich auf das Studium des Civilrechts hingewiesen; denn als er, noch in jungen Jaren, seinen Vater verlor, ward ihm die Aussicht eröffnet, Nachfolger desselben zu werden. Er erwarb sich daher in Bologna eine juristische Bildung und trat dann in seiner Vaterstadt als Sachwalter, sowie als Lehrer der Jurisprudenz auf. Sehr bald wurde er hier geradezu eine juristische Autorität. Die Stellung, die er in Pavia erlangte, scheint aber weder seinem Ehrgeiz genügt zu haben, noch in dem Maße einträglich gewesen zu sein, als er es wünschte. Denn

als er vernahm, daſs in der Normandie die Studien heruntergekommen seien, sowie daſs deren junger Herzog geneigt sei, Gelehrte, die diesem Übelstande abzuhelfen entschlossen seien, zu unterstützen, zog er, um sich „größeren Ruhm und Erwerb“ zu verschaffen (Chron. Becc. I, 195 bei Giles in Lanfr. opp.), im J. 1039 mit einigen Schülern über die Alpen und eröffnete in der Bischofsstadt Avranches eine Lehranstalt, die sehr bald weithin berühmt wurde. Was er dort lehrte, war weltliche Wissenschaft. Aber infolge einer plötzlichen Umwandlung seines Inneren entschloſs er sich im Jare 1042, der Welt zu entsagen und Mönch zu werden. Plötzlich verließ er Avranches, one sich von seinen Schülern zu verabschieden, und nahm seinen Weg in der Richtung auf Rouen, um das ärmste Kloster aufzusuchen, das zu finden war. Ein glücklicher Zufall (schwerlich aber die Umstände, mit denen das Chron. Becc. a. a. O. und Milo Crispinus in der Vita Lanfr. a. a. O. S. 282 die Reise ausschmücken) fürte ihn zu dem Benediktinerkloster Bec, wo ihn der Abt Herluin freundlich aufnahm. Drei Jare brachte er hier in der tiefsten Zurückgezogenheit zu, widmete sich dann aber auf des Abtes Wunsch dem Unterrichte der Brüder. Mit Staunen erfur die Welt, daſs der große Meister noch lebe, und von allen Seiten strömten Geistliche und Laien herbei, um von ihm zu lernen. Inzwischen brachten die Klosterbrüder selbst durch Neid und Rohheit den eifrigen Lehrer bald dermaßen zur Verzweiflung, daſs er einen Augenblick daran dachte, den Konvent zu verlassen und sich in eine Einsiedelei zurückzuziehen. Doch gelang es dem Abte, ihn zurückzuhalten. Derselbe machte ihn 1045 zum Prior des Klosters und übergab ihm das ganze innere Regiment, wärend er selbst sich nur das äußere vorbehielt. L. benutzte diese Stellung dazu, nicht nur Zucht und Ordnung im Leben der Brüder herzustellen und zu befestigen, sondern auch den Unterricht sowol in den theologischen wie in den weltlichen Wissenschaften zu reorganisiren. Unter denen, die in Bec zu seinen Füßen gesessen haben, ragen hervor Guitmund, später Bischof von Aversa, Anselm, später Erzbischof von Canterbury, und der spätere Papst Alexander II. (Anselm von Lucca).

Sein bekanntester Gegner aber wurde wärend seines Priorates Berengar von Tours (s. d. Art. Bd. II, S. 305), dessen Bestreitung der seit Paschasius Radbertus allmählich in Aufnahme gekommenen Brotverwandlungslehre etwa seit 1046 Aufsehen erregt hatte. B. stand nämlich zwar anfangs mit L. in einem freundschaftlichen Verhältnisse. Aber vielleicht*) hatte dieses schon infolge davon gelitten, daſs letzterer ihm gelegentlich öffentlich einen, wenngleich kleinen dialektischen Fehler nachgewiesen und dadurch sein Ansehen erschüttert hatte. Sicher hörte es auf, als gegen Ende 1049 oder zu Anfang 1050 B. an L. einen Brief richtete, in welchem er sein Bedauern darüber aussprach, daſs dem Vernehmen nach auch dieser von dem Briefsteller selbst gebilligte Sätze des Johann. Scotus (der damals für den Verf. der das Abendmal betreffenden Schrift des Ratramnus galt) für häretisch halte, und dieser Brief dann die Grundlage der Verketzerung B.'s auf der römischen Ostersynode des Jares 1050 wurde, an welcher L. teilnahm. Nach des letzteren eigener Darstellung (de corp. et sang. dom. c. 4) hätte der Brief ihn selbst nicht zu Hause gefunden, ihn aber gerade infolge davon in den Verdacht der Teilnahme an der fraglichen Häresie gebracht, da er in fremde Hände geraten und von den Lesern zu seinen Ungunsten gedeutet worden sei. Zuletzt sei der Brief von einem Rheimser Kleriker nach Rom gebracht und auf Befehl Leos IX. auf der Ostersynode verlesen worden, worauf B. verdammt worden sei, L. aber, vom Papste aufgefordert, sich von dem Verdachte des Einverständnisses mit dem Ketzer zu reinigen, dies durch Ablegung seines Glaubensbekenntnisses getan habe. Nach andern hingegen hätte L. selbst die Klage wider seinen Freund nach Rom gebracht oder bringen lassen und, um das Odium der Denunziation von sich abzuwenden, die Sache hinterher in der erwänten Weise dargestellt. Nun ist zwar nicht warscheinlich, daſs L. die Tatsache, daſs ihn der Brief nicht zu Hause ge-

*) Wenn Guitmund de corp. et sang. Chr., Bibl. patr. Lugd. XVIII. p. 441 wirklich zuverlässig ist.

troffen, rein erfunden, also erlogen hat. Allein es steht fest, dass L. in seinen Angaben über den Verlauf seines Streites mit B. mehrfach ungenau und tendenziös berichtet hat. Ferner ist, wie schon B. selbst hervorhebt (de sacra coena adv. Lanfr., ed. Vischer, p. 36), undenkbar, dass der Inhalt des in Rede stehenden Briefes den Adressaten in den Ruf der Ketzerei gebracht hat (um diesen Inhalt aber handelt es sich, nicht um die bloße Tatsache des Briefverkehrs: me .. ad quem videlicet tales litteras destinaveris, sagt L. a. a. O.). Außerdem muss auffallen, dass L. einen anderen Anlass seiner hier in Betracht kommenden Reise nach Rom (anstatt des Zweckes, die Denunziation des B. zu bewirken oder zu befördern oder auszubeuten) nicht angibt, wärend auch sein Biograph (Milo Cr. a. a. O. c. 10) wenigstens an einer Stelle sagt, er sei wegen B.'s nach Rom gereist, was er auch nicht zu dem Zwecke getan haben kann, sich zu reinigen; denn dazu war eben kein Anlass vorhanden (vgl. die noch immer beachtenswerte, wenn auch nicht in jeder Beziehung haltbare Auffassung Lessings in d. unten a. Abhandl.). Über den weiteren Verlauf des Streites s. den Art. Berengar. L. wonte außer der erwänten auch der Synode zu Vercelli (Sept. 1050) und der römischen Lateransynode (1059) an, ebenso einem Kolloquium zu Brionne (in der Nähe des Klosters Bec), welches dieselbe Angelegenheit betraf, dessen Datum jedoch nicht feststeht.

Von mehr eingreifender Bedeutung war aber seine Teilnahme an der litterarischen Befehdung des Gegners. Zu dieser sah er sich veranlasst, als B., obgleich er 1059 auf der Lateransynode die Waffen gestreckt hatte, hinterher diese Synode und namentlich den Kardinal Humbert, den Verf. der ihm aufgenötigten Glaubensformel, in einer Schrift angriff (s. Lanfr. de corp. etc. c. 1). L.'s Antwort besitzen wir in seinem Liber de corpore et sanguine domini (s. unten). Als er dieselbe ausgehen ließ, war er jedoch nicht mehr Prior in Bec, sondern Abt des Stephansklosters in Caen. Sein Ansehen war immer mehr gestiegen; besonders bedeutungsvoll war, dass er die Aufmerksamkeit Wilhelms, seines Herzogs, erregt hatte. Diese Tatsache war entscheidend für die ganze zweite Hälfte seiner Laufban in der Normandie und in England. Schon vor der Eroberung des letzteren Landes bediente sich Wilhelm seines Rates, und zwar nicht nur in kirchlichen Sachen. Freilich war dieses Vertrauensverhältnis einen Augenblick getrübt worden, namentlich infolge davon, dass, als der Papst die Ehe des Herzogs mit Mathilde, der Tochter des Grafen Balduin von Flandern, wegen angeblich zu naher Verwandtschaft beider für unkanonisch erklärte, auch L. dieselbe offen missbilligte. Indessen die Versönung war bald genug eingetreten: gerade L. hatte dem Herzog bei seiner Anwesenheit in Rom wärend jenes Laterankonzils (1059) Dispens verschafft — unter der Bedingung der Gründung zweier Klöster, und als diese Bedingung erfüllt war, hatte er selbst auf des Gründers Wunsch die Leitung der einen dieser Stiftungen übernommen: er ward 1066 *) Abt des genannten Stephansklosters in Caen. Aber es fehlte viel daran, dass er eben nur in einzelnen Fällen seinem Landesherrn Dienste erwies. Vielmehr scheint L. nicht viel weniger als die Seele des ganzen künen Unternehmens gewesen zu sein, welches 1066 zur Eroberung Englands fürte und für welches Wilhelm in seiner Verlegenheit um wirkliche Rechtstitel nicht an letzter Stelle sich im Bunde mit Rom auf seine Pflicht gegenüber der angeblich in Verfall geratenen und eines Retters bedürftigen Kirche Englands berief. Im Hinblick auf seine Unentbehrlichkeit für das Werk der Organisation der englischen Kirche im Sinne der Normannenherrschaft wird L., im Grunde im Einverständnis mit Wilhelm (s. Freeman a. a. O. IV, 95), im J. 1067 auch den ihm angetragenen erzbischöflichen Stul von Rouen abgelehnt haben, um drei Jare später den zu Canterbury zu besteigen und so als englischer Primas der Kirche und seinem Fürsten noch wertvollere Dienste zu leisten.

*) Dieses Jar ergibt sich aus Orderic. Vital. Histor. ecclesiast. (inter hist. Normann. scriptores, Par. 1619) p. 494 B., wärend freilich das Chron. Becc. d. J. 1062 angibt. S. Freemans unt. anges. Werk, vol. III. 109. 110. 382.

Hiermit ist nicht ausgeschlossen, dass er, als letzterer ihm 1070 wirklich angetragen war, anfangs wider Bedenken trug und erst auf Andringen der päpstlichen Legaten und namentlich seines geistlichen Vaters Herluin, „cui tanquam Christo obedire solitus erat", zur Annahme sich bereit erklärte; ebensowenig, dass er nachmals, überwältigt durch die Erfarung der Schwierigkeiten der neuen Stellung, sich hin und wider aus derselben in die Stille seiner Abtei zurücksehnte. Das Lästige dieser Stellung wird übrigens von ihm selbst nicht zutreffend erklärt, wenn er es vorzugsweise von der Rohheit der Leute, mit denen er zu tun hatte, ableitet; vielmehr lag es hauptsächlich in der sehr begreiflichen Abneigung der Angelsachsen gegen die Herrschaft der Fremden auch in der Kirche. Diese aber durchzufüren, war seine nächste Aufgabe. Davon abgesehen war L. in einer günstigeren Lage, als andere Kirchenfürsten, denn er konnte sich bei allen seinen Unternehmungen auf den gewaltigen Arm Wilhelms stützen, den er, so oft er abwesend war, als Reichsverweser sogar vertrat, mit dem er nie wider in einen ernsten Konflikt geriet und dessen auch der Kirche gegenüber autokratisches Auftreten für ihn erträglich war, weil der König meistenteils dem Rate seines Erzbischofs folgte, in allen Gebieten die bestehenden Rechte, so weit sie ihn nicht an der Befestigung seiner Monarchie hinderten, achtete und Rom gegenüber eine Politik befolgte, die L. billigte. Was letzterer nun zunächst zur Sicherung der Normannenherrschaft, zugleich aber zur Konzentration der Hierarchie sich angelegen sein ließ, war vor allem die Unterwerfung der nördlichen Metropole York unter die südliche — Canterbury. Ein vom Stul von Canterbury etwa unabhängiger Erzbischof von York hätte vorkommenden Falles, one eigentlicher kirchlicher Rebell zu werden, einen Prätendenten zum Könige Northumberlands weihen und dieser dann Englands Krone in Anspruch nehmen können. Hierin lag die politische Dringlichkeit der Sache. Der designirte Erzbischof Thomas von York, der übrigens selbst Normanne war, verweigerte nun anfangs den kanonischen Gehorsam, ließ sich dann aber bestimmen, denselben dem L. persönlich zu geloben, jedoch nicht dessen Nachfolgern, bis Alexander II. die Entscheidung des Streites einem englischen Nationalkonzil überwies und die Synoden von Winchester (Ostern 1072) und Windsor (Pfingsten) die endgültige Unterstellung Yorks unter Canterbury beschlossen. So an die Spitze der ganzen Kirche Englands gestellt, fürte L. mit diplomatischer Klugheit und unwiderstehlicher Tatkraft die allmähliche Beseitigung der eingeborenen Prälaten und Äbte durch, sodass zuletzt Wulfstan von Worcester der einzige Angelsachse war, der einen Bischofsstul inne hatte. Im übrigen drang er auf Reform und Hebung des Mönchslebens, Pflege der wissenschaftlichen Studien und Loslösung der kirchlichen Synoden von der Verquickung mit Reichsversammlungen, auch auf Verlegung mancher Bischofssitze von unbedeutenden Plätzen in Städte von größerer Wichtigkeit.

Seiner eigenen Stadt und Diözese war er ein sorgsamer Hirt. Seine durch Feuersbrunst zerstörte Kathedralkirche ließ er wider aufbauen, ebenso den erzbischöflichen Palast. Ferner errichtete er Hospitäler für Arme und Kranke; die Zal der Mönche der Christuskirche vervollständigte er und stellte Schritt vor Schritt die kanonische Zucht unter ihnen her. Allenthalben, wo Unterstützung nötig war, gewärte er sie reichlich, auch durch persönliche Almosen, oft ehe sie begehrt war. Nicht minder lag ihm die völlige Widergewinnung der von rechtswegen seinem erzbischöflichen Stule gehörigen Ländereien am Herzen, und selbst des Königs Bruder, Bischof Odo, Earl von Kent, musste herausgeben was er geraubt hatte.

Was endlich L.'s Stellung zur römischen Kurie betrifft, so beförderte er die Reformen Hildebrands, so weit dieselben mit der Selbständigkeit des Königs von England (auch der Kirche gegenüber) verträglich waren. Mit Alexander II., der im Kloster Bec zu seinen Füßen gesessen hatte, ist er niemals in Konflikt geraten; sein Verhältnis zu ihm war onehin getragen von gegenseitiger persönlicher Hochachtung *). Anders verhielt er sich zu Gregor VII. Auch diesem verweigerte er

*) Diese ging seitens des Papstes so weit, dass, als L. 1071 in Rom sein Pallium be-

nicht einen loyalen Gehorsam nach Maßgabe der alten Kanones, aber er unterwarf sich ihm im übrigen nicht unbedingt und ging auf die theokratische Politik des Papstes nicht ein. Das Eheverbot ward von L. und der Synode von Winchester (1076) nur auf den Kollegiat- oder Kapitularklerus in der Strenge angewandt, dass die Verheirateten sich von ihren Frauen trennen mussten; hingegen durften die einmal verehelichten Parochialgeistlichen ihre Frauen behalten, wärend allerdings in Zukunft überhaupt kein Geistlicher mehr heiraten sollte. Gregor ließ sich das gefallen, hielt auch nicht für geraten, das herkömmliche Investiturrecht des englischen Königs anzutasten. Einmal versuchte er freilich, außer einer regelmäßigeren Entrichtung des Peterspfennigs auch den Huldigungseid von Wilhelm zu erlangen. Aber dieser gewärte nur jene, und L. ging auch hier mit seinem Könige, nicht mit dem Papste, wenngleich er sich hinterher durch die diplomatische, ganz unbestimmte Erklärung, er habe dem Könige eine andere Antwort empfohlen, als die gegebene, zu decken suchte (Lanfr. ep. 11, Giles I, 32). Als aber der Papst (1079) ihn tadelte, weil er unterlassen habe, wider an der Schwelle der Apostel zu erscheinen, was er troß entgegenstehender Wünsche des Königs nicht habe versäumen dürfen, ja ihm dann sogar Suspension androhte, wenn er nicht wenigstens in dem laufenden Jare (1082) erscheinen würde, scheint er dennoch nicht gekommen zu sein; und, als Heinrich IV. in der Person Guiberts von Ravenna einen Gegenpapst aufstellte, warnte L. zwar in einem Briefe (epp. Lanfr. 65, Giles I, 80) vor unehrerbietiger Sprache gegen Gregor, hielt sich aber im übrigen neutral und bekannte offen, er könne nicht glauben, dass der Kaiser one gute Gründe einen so wichtigen Schritt getan und dass er einen so großen Sieg (er meint die Schlacht an der Elster im Oktober 1080, in welcher der Gegenkönig Rudolf umkam) one die offenbare Hilfe Gottes gewonnen habe. Man sieht, dass der Gehorsam, den Gregor von Wilhelm und seinem Erzbischof zu erlangen hoffen durfte, über eine ceremonielle Achtung nicht mehr hinausging.

L. hat den Eroberer († 1087), nach dessen Tode er nicht mehr mit Freudigkeit wirken konnte, nicht lange überlebt. Nicht one Widerstreben, nur auf den dringenden Wunsch des sterbenden Vaters, salbte er den seinem Rat empfohlenen (zweiten) Son und Nachfolger desselben, Wilhelm den Rothen, und, als er es getan, erfur er bald, wie wenig dieser geneigt war, auf ihn zu hören. Urban II. forderte den Erzbischof auf, seinen König zu ermanen, dass er den üblichen Peterspfennig einschicke (Jaffé, Regesta pontific. p. 450), den Wilhelm I. nicht verweigert hatte. Aber L. musste es seinem Nachfolger, dem Anselm, überlassen, den Kampf gegen die Halsstarrigkeit des neuen Königs fortzusetzen, unter der nicht nur Rom, sondern auch die englische Kirche zu leiden hatte. Er starb am 28. Mai 1089.

Die Wirksamkeit, die er auf dem erzbischöflichen Stul entfaltete, lässt ihn uns nun vor allem eben als einen bedeutenden Kirchenfürsten erscheinen, und er hat in der Tat in England, also in der letzten Periode seines Lebens, im Gebiete der kirchlichen Praxis mehr geleistet, als in dem der Theologie, der Wissenschaft überhaupt und der Litteratur. Seine Zeitgenossen und die nächsten Generationen nach ihm sind aber auch nach dieser letzteren Seite hin voll seines Lobes (das sie freilich in concreto nicht eingehend genug motiviren), und wir können nicht daran zweifeln, dass er in der Tat, so lange er in der Normandie wirkte, auch als Lehrer der Wissenschaft und als Schriftsteller hervorragte, wenngleich wir nachzuweisen vermögen, dass seine Lobredner den Mund hin und wider etwas zu voll nehmen. Als Begründer oder Vorläufer der eigentlichen Scholastik kann L. deswegen nicht gelten, weil die die Scholastik bedingenden Momente, das Festhalten an dem kirchlich-traditionellen Dogma einerseits und die dialektische Richtung andererseits, zwar beide in ihm erscheinen, aber in sehr geringem Maße von ihm mit einander verknüpft werden. Milo Crisp.

---

gehrte, sich Alex. wider allen Brauch erhob, dem Ankömmling entgegenging und ihm anstatt eines zwei Pallia brachte, das zweite als Zeichen seiner persönlichen Gewogenheit (Freeman a. a. O. IV, 355).

(a. a. O. c. 1) sagt von ihm, er habe dem Abendlande (latinitas) in wissenschaftlicher Beziehung wider zu seiner vormaligen (antiken) Blüte verholfen. Ganz Athen, sagt derselbe, schien in Bec wider aufzuleben. Wilhelm von Malmesbury bezeichnet das Kloster Bec seinetwegen als ein magnum et famosum litteraturae gymnasium (De gest. pontif. I, bei Savil. fol. 116[b]) und nennt ihn geradezu den gelehrtesten Mann der Zeit (De gest. regg. Angl. l. III). Dem Siegbert von Gemblours gilt er schlechtweg als der Dialektiker (De script. eccl. c. 155). Ordericus Vital. (Hist. eccl. l. IV, p. 519) preist seine außerordentliche Beredsamkeit, sowie seinen klaren und anmutigen Stil, Milo (c. 17) seine Verdienste um die Bibliothek in Bec. Andere betrachten ihn zugleich als Widerhersteller der Latinität. Noch mehr wird seine Kenntnis des Civilrechts hervorgehoben (Milo c. 13, Orderic. a. a. O.). Aber auch der erste Theologe der Epoche soll er gewesen sein. Williram (Abt d. Klost. Ebersberg) sagt in der Vorrede zu seiner Paraphrase des hohen Liedes, wärend die divina pagina zu seiner Zeit allgemein vernachlässigt werde, in divinis dogmatibus aber zwar Einige stark seien, jedoch nichts für die Stümper täten, weder instructione, noch librorum emendatione, fülle allein Lanfrank seinen Posten als Theologe und besonders als Lehrer der Exegese aus *). Wider andere rühmen seine Kenntnis der Patristik und die Unwiderstehlichkeit seiner dogmatisch-apologetischen Beweise; neuere, wie Hasse (Anselm v. Cant. I, 39), sogar seine Fähigkeit, Schüler in die theologische Spekulation einzufüren. Und in der Tat eine der ersten Stellen unter denen, die im 11. Jarh. den darniederliegenden Studien wider aufhalfen, muſs ihm eingeräumt werden. Aber in der Lombardei kann er den guten Unterricht in den freien Künsten, den er schon genoſs, eben deshalb nicht (nach dem Verfall im 10. Jarh.) selbst erst wider begründet haben, und, was Frankreich betrifft, so geht Guitmund von Aversa zu weit, wenn er behauptet, wenigstens dort habe erst L. die nahezu untergegangene Wissenschaft wider erweckt. Denn, als er nach Frankreich kam, war mindestens die Schule in Tours schon zu einer neuen Blüte gelangt (s. Reuter a. unten angef. O. I, 90). Ein gewandter (mitunter auch sophistischer, s. Prantl in d. unten angef. Schrift, S. 75) Dialektiker ist er gewesen. Daſs er aber kein großer Latinist war, beweisen seine Schriften, die zwar einen lebendigen, jedoch keineswegs einen durchweg korrekten Stil zeigen **). Daſs er das Griechische verstanden, hat zwar mancher behauptet, aber niemand belegt. Was endlich seine Theologie anlangt, so haben seine Verdienste um die „Emendation" des Bibeltextes (der Vulgata) schwerlich in textkritischen Leistungen, vielleicht nur in Korrekturen schülerhafter Abschriften bestanden. In den Kirchenvätern war er einigermaßen bewandert, aber die Abendmalslehre des Augustinus hat er nicht verstanden oder nicht verstehen wollen. Von „spekulativer" Begabung vollends ist in seinen uns vorliegenden Schriften keine Spur zu entdecken, höchstens von dialektischer, d. h. logisch-formaler; aber er will ja die Dogmatik fast ausschließlich auf die heil. Autoritäten gestützt wissen; nur, damit sein dialektisch gewappneter Gegner nicht Recht behalte, läſst er sich nebenher zu dialektischen Argumenten herbei.

Von den Schriften L.'s ist 1) die wichtigste der „Liber de corpore et sanguine Domini" (23 Kapitel in Briefform, größtenteils zugleich dialogisch gehalten, indem den Antithesen des Verf. die Sätze des Berengar mit dessen eigenen Worten vorausgeschickt sind). Was den Inhalt des Buches betrifft, so übergehen wir die persönlichen Invectiven gegen B., der als ein lichtscheuer, eidbrüchiger und volksgefärlicher Mann dargestellt wird, ebenso die Bemerkungen über dessen Ungerechtigkeit gegen den Kardinal Humbert, den Verf. der dem B. auf der Synode zu Rom (1059) vorgelegten Glaubensformel. In der Lehre von

*) Unum in Francia comperi, Lantfrancum nomine, antea maxime valentem in dialectica nunc ad ecclesiastica se contulisse studia et in epistolis Pauli et psalterio multorum sua subtilitate exacuisse ingenia.

**) Suus und ejus, Indikativ und Konjunktiv kann er nicht unterscheiden, für ut braucht er quatenus u. s. w.

der Brotverwandlung selbst geht L. insofern über Paschasius Radb. hinaus, als er behauptet (c. 20), daſs auch die indigne sumentes nicht nur Brot und Wein, sondern das wirkliche Fleisch und das wirkliche Blut Christi empfangen, natürlich nicht salubri efficientia, aber doch essentia; aber auch in anderem, insofern die zum teil neuen Einwendungen B.'s die Anwendung neuer Verteidigungskünste erheischten. L.'s Grundthesis ist folgende (c. 18): Credimus terrenas substantias, quae in mensa dominica per sacerdotale ministerium divinitus sanctificantur, ineffabiliter, incomprehensibiliter, mirabiliter, operante superna potentia, converti in essentiam dominici corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus et quibusdam aliis qualitatibus, ne percipientes cruda et cruenta horrerent et ut credentes fidei praemia ampliora perciperent, ipso tamen dominico corpore existente in coelestibus ad dexteram Patris immortali, inviolato, integro, incontaminato, illaeso: ut vere dici possit, et ipsum corpus quod de Virgine sumptum est nos sumere et tamen non ipsum, ipsum quidem quantum ad essentiam veraeque naturae proprietatem atque virtutem, non ipsum autem si spectes panis vinique speciem caeteraque (superius comprehensa). Bei der Verteidigung ders. beruft er sich zum teil schlechtweg auf die Wunderkraft Gottes (c. 18), auf mirakulöse Erscheinungen (c. 17), oder darauf, daſs die Sakramente des N. T.'s die alttestamentlichen überragen müſsten, sowie auf andere Sätze des Ambrosius, z. B. den, daſs potior est veritas, quam figura (c. 22), endlich auf den consensus christianorum (ebd.). Aber er versucht doch auch in concreto die Einwürfe B.'s zu entkräften und zwar 1) den logischen („non potest res ulla aliquid esse, si desinat ipsum esse", d. h. wenn vom Brote etwas prädizirt werde, so werde vorausgesetzt, daſs das Subjekt des betreffenden Prädikates eben Brot sei) dadurch, daſs er einmal sagt, das konsekrirte Brot sei allerdings Brot, aber Seelenbrot (c. 6), vom Himmel herabgekommenes, überwesentliches (supersubstantialem, c. 8), ein andermal (c. 20), hier liege nicht Brot, sondern Leib Christi vor, der Brot nur genannt werde und zwar entweder weil er aus Brot bereitet werde (s. auch c. 6) oder weil die Betrachtenden Brot darin sähen oder weil der Leib Christi, äußerlich betrachtet, Änlichkeit mit Brot habe. Beide Entgegnungen, die auf die Allegorie und die auf die Metonymie gegründete, schließen sich nun freilich aus, aber für sich allein war dieser Einwurf B.'s in der Tat nicht schlagend. 2) Die metaphysischen Einwürfe B.'s gingen dahin, Christi Leib könne nicht zugleich im Himmel und auf dem Altare sich befinden und derselbe könne nicht unzerstörbar heißen, wenn er gebrochen und gegessen werde. Dem ersteren weiß nun L. nichts entgegenzustellen (c. 17), dem zweiten wenigstens nichts anderes, als die Erzälung von dem Ölkrug der Witwe in Sarepta, dessen Inhalt nicht abgenommen habe, obgleich von demselben gezehrt worden sei. Geschickter verfärt L. 3) gegenüber dem historischen (aus der Tradition hergenommenen) Bedenken B.'s. Dieser hielt ihm Stellen aus Augustinus entgegen, die ganz offenbar die symbolische Fassung bekunden, wärend andere sich wenigstens scheinbar realistisch deuten lassen. Dem gegenüber hilft sich L. mit der Bemerkung, die Brotverwandlungslehre schließe gar nicht aus, daſs die konsekrirten Elemente, obgleich sie in einer Beziehung ihrem Wesen nach Christi Leib und Blut seien, in anderer Beziehung doch auch Sinnbilder von beiden darstellten (Carne et sanguine utroque invisibili, intelligibili, spirituali significatur redemtoris corpus visibile, palpabile. . . . Caro et sanguis, quibus ad impetrandam pro peccatis nostris dei misericordiam quotidie alimur, Christi corpus et sanguis vocatur non solum quia essentialiter idem sunt, qualitatibus plurimum discrepantes, verum etiam eo locutionis modo, quo res significans significatae rei solet vocabulo nuncupari, c. 14). Daſs das Brot des Altars nur der ware Leib Christi sei, lehre die Kirche gar nicht, vielmehr gebe sie zu, daſs Fleisch und Blut (die konsekrirten Elemente) zugleich multarum et excelsarum rerum figura ac sacramentum (= Symbol) seien (c. 6). Ferner sei in der Tat außer der leiblichen allerdings auch eine geistliche Kommunion anzunehmen und notwendig, bei der das Fleisch Christi nicht geteilt, sondern der ganze Christus genossen werde, nämlich, wenn man das ewige Leben, das Christus sei, in geistlicher Sehnsucht begehre

und Christi Leiden sich heilsam vergegenwärtige (c. 15 u. 17). Auf Ambrosius ferner berief sich L. mit größerem Rechte als B. (c. 9 u. 18). Endlich 4) der Berufung B.'s auf den biblischen Sprachgebrauch stellt er teils den Satz entgegen, dass Ausdrücke wie species, similitudo, figura, signum, mysterium und sacramentum sich in der heil. Schrift auf die Elemente vor ihrer Verwandlung bezögen (c. 20), teils (ebd.) den, dass dieselben doch auch nicht selten in der heil. Schrift und bei Kirchenvätern gerade die Realität bezeichneten *) (z. B. species 2 Kor. 5, 7). Sehr wertvoll sind 2) die 55 Briefe L.'s. Außerdem besitzen wir von ihm 3) ein Bruchstück einer „Oratio in concilio habita“ (1072 auf dem Konzil zu Winchester, zur Verteidigung seiner Primatialansprüche), 4) „Statuta pro ordine s. Benedicti“, d. h. eine Reproduktion der Benediktiner Ordensregel nach Maßgabe der in den angesehensten Klöstern des 11. Jarh. herrschenden Gebräuche (zunächst für die Mönche in Canterbury); 5) einen „Sermo sive Sententiae“ (eine ganz kurze Zusammenfassung der Mönchspflichten); 6) ein ebenso kurzes Fragment von „Annotatiunculae in nonnullas Joannis Cassiani collationes patrum“; 7) den „Libellus de celanda confessione“, einen Traktat über das Beichtgeheimnis als Pflicht sowol des Beichtenden als des Beichtvaters. — Beigelegt werden ihm von Einigen auch die in der Ausg. von Giles II, 17—147 abgedruckten „Commentar. in b. Pauli epistolas“, sowie das ebendas. (S. 200—299) sich findende „Elucidarium sive dialogus de summa totius christianae theologiae“. Die ersteren scheinen aber vielmehr Notizen eines seiner Zuhörer zu sein. Das Elucidarium wird von Prantl und Ueberweg für echt gehalten, aber schwerlich mit Recht **).

Nicht mehr vorhanden sind folgende von alten Berichterstattern ihm beigelegte Schriften: Der echte Kommentar über die paulinischen Briefe, den Mabillon noch in Händen hatte; eine Erklärung des Psalters; eine Kirchengeschichte (seiner Zeit?); eine panegyrische Biographie Wilhelms des Eroberers und eine Anzal von Briefen.

Alles in allem betrachtet erscheint L. als einer der größten Männer der Kirche des 11. Jarh. Sein Orthodoxismus oder sein romantischer Mirakelglaube fürte ihn B. gegenüber zu harter und sophistischer Redeweise, ja zur Billigung gewalttätiger und diplomatisch hinterlistiger Handlungsweise, und beide Eigenschaften hat er auch selbst gezeigt. Aber die Kehrseite war doch ein immerhin großartiges Durchdrungensein von der Herrlichkeit der Kirche; persönlich war er gütig und mildtätig; wirkliche Frömmigkeit ist ihm nicht abzusprechen, und seine Klugheit war nicht immer Schlauheit, sondern oft weit und scharf blickende Weisheit. Übrigens war er noch mehr ein Mann der Praxis, als der Theorie, und wollte nötigenfalls lieber cum vulgo esse rusticus et idiota catholicus, quam cum Berengario („tecum“) existere curialis atque facetus haereticus (de corp. et s. c. 4); aber in der Tat war er zugleich für seine Zeit immerhin kenntnisreich und vielseitig gebildet.

Im Druck erschien das Buch de corp. et sang. Dom. sehr oft, bald besonders, bald in Verbindung mit änlichen Schriften anderer Autoren, zuerst zu Basel 1528 (ed. Joh. Sichardus), dann zu Rouen 1540 (ed. Quadratus). Gesammelt

---

*) Verfasst wurde diese Schrift, wenn anders in derselben die Epistel zu erblicken ist, welche der Verf. später an Alexander II. sandte (Lanfr. epp. 5 bei Giles), eine zeitlang nach dem Tode des in derselben verteidigten Kardinals Humbert († 1063), wärend L. Abt des Stefansklosters war (zw. 1066 u. 1070), also, da B.'s Antwort nicht nach 1069 geschrieben sein kann (s. darüber Lessing a. a. O.), zwischen 1066 und 1069.

**) Abgesehen davon, dass es nur auf wenigen Handschriften dem L. beigelegt wird (auf anderen dem Anselm oder keinem von beiden), spricht gegen die Echtheit die Vorrede (derzufolge es auf Bitten angeblicher, doch wol theologischer „Mitschüler“ von dem anonymen Autor verfasst sein soll, wärend schwer zu sagen ist, wo und wann L. Mitschüler in der Theologie gehabt hat), die Verschiedenheit des Stils (Ausdrücke wie amaricabuntur und augustiabuntur finden sich sonst bei L. nicht; dagegen fehlen hier die Wortspiele, die L. liebt), endlich L.'s in der Schrift de corp. et sang. bekundete Abneigung gegen die Anwendung der Dialektik auf die Dogmatik.

wurden L.'s Werke zuerst von d'Achery (Paris 1648, Fol.), dessen Text dann in den 18. Band der Bibl. max. patr. (Lugd. 1677) aufgenommen ward. Eine neue Ausg. veranstaltete J. A. Giles in 2 Bänden, Oxford und Paris 1844. Endlich finden sich die WW. in Migne's Patrolog. curs. tom. 150. — **Hauptquellen** für die Geschichte seines Lebens sind die Vita S. Lanfr. von Milo Crispinus (abgedr. in Lanfr. opp. ed. Giles I, 281 sq.), das Chronicon Beccense (ebendas. S. 193 f.), die Vita Herluini von Gilbert Crispinus (ebendas. S. 260 f.), Eadmer's Vita S. Anselmi und Historia novorum, Wilh. v. Jumiege's Historia Normannorum, Ordericus Vitalis Hist. ecclesiastica, endlich Wilh. von Malmesbury de gestis regum und de gest. pontificum Anglorum. — Vergleiche ferner Mabillon, Annales ordinis S. Benedicti, Paris 1707, t. IV; die Histoire littéraire de la France, Paris 1747, t. VIII, p. 260—305; Lessing, Berengarius Turonensis, 1770, Lachm. VIII, 314 sq.; Moehler, Gesamm. Schrift. und Aufs., 1839, I, 32 f.; Hasse, Anselm v. Canterbury, 1843, I, 21—41; M. A. Charma, Lanfranc, notice biographique, littéraire et philosophique, Paris 1849; C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendl., 1861, II, 70 f.; Bach, Dogmengeschichte des M.-A., Wien 1873, I, 382 f.; H. Reuter, Gesch. d. rel. Aufklärung im M.-A., 1875, I, 85 f.; W. F. Hook, Lives of the archbishops of Canterbury, Lond. 1861-1874, Vol. II; und besonders Edward A. Freeman, The history of the Norman conquest of England, Vol. IV., Oxf. 1871, p. 345—450 (auch Vol. II. u. III. passim).

F. Ritsch.

Lange, Joachim, Schulmann und Theolog, der Hauptvorkämpfer und Wortfürer der Halleschen Schule in den pietistischen Streitigkeiten des 18. Jarhunderts, — wurde geboren am 26. Oktober 1670 zu Gardelegen in der Altmark, wo sein Vater, Moritz Lange, Ratsverwandter war. Da er durch eine Feuersbrunst fast alle seine Habe verloren, mußte der Son sich in dürftiger Lage und mit fremder Unterstützung auf den Schulen zu Osterwiek, Quedlinburg (1687) und Magdeburg (1689) auf das Studium der Theologie vorbereiten. Auf seine religiöse Richtung übte besonders ein älterer Bruder Einfluss, der als ein gottseliger studiosus theologiae ihn in den studiis, sonderlich aber im Christentum unterrichtete und ihn anwies, mit eigenen Worten aus freiem Herzen zu Gott zu beten. Seine Universitätsstudien begann er 1689 zu Leipzig — gerade zu der Zeit, als dort die pietistische Bewegung ihren Anfang nahm. A. H. Francke, an den er durch seinen Bruder empfohlen war, nahm ihn unentgeltlich bei sich auf, sodass er neben den Collegiis auch seinen täglichen Umgang zu vieler Erbauung genoss. Er war in der alten Philologie gründlich vorgebildet, erwarb sich nun auch Kenntnisse in den orientalischen Sprachen, hörte theologische Vorlesungen bei Olearius und Rechenberg, Francke und Schade, nahm teil an den exegetischen Übungen des sog. Collegii philobiblici unter Albertis Direktion und schloss Freundschaft mit einer Reihe von Männern, die später seine Kollegen oder Parteigenossen in Halle, Berlin und anderwärts wurden. Auf Franckes Empfehlung wurde er Lehrer im Hause von Christian Thomasius, und als dieser im J. 1690, um einer gegen ihn eingeleiteten Untersuchung auszuweichen, Leipzig plötzlich verließ, war Lange der Einzige, dem er „seine vorgenommene schnelle Retirade vorher im Vertrauen eröffnete“. Und als nun in demselben Jare in Leipzig „die ware Pietät unter dem Namen der Pietisterei verhasst gemacht wurde“ und infolge davon Francke als Diakonus nach Erfurt ging, so folgte ihm Lange dahin (1690) wie nach Halle (1691), hörte noch vor der Eröffnung der Universität theologische Vorlesungen bei Breithaupt und Francke und hatte mit diesem „aufs neue zu seiner vielfachen Erbauung einen gesegneten Umgang“. Nach vollendeten Studien ging Lange, da er zur Übernahme eines Pfarramtes keine Freudigkeit hatte, 1693 nach Berlin: er wurde von Caspar Schade, dem Kollegen Speners, ins Haus genommen, erhielt auf dessen Empfehlung eine Hauslehrerstelle bei dem Geh. Rat Fr. R. von Canitz († 1699, dessen Gedichte er später herausgab Berl. 1700, 8°), benutzte dessen reichhaltige Bibliothek zu Fortsetzung seiner Studien, machte vornehme Bekanntschaften im Civil und Militärstand, nahm teil an einem von Spe-

ner geleiteten Collegium biblicum exegetico-asceticum und trat in nähere Verbindung mit dem frommen Kreise, der in Berlin um Spener sich sammelte und zu dem u. a. die Frau von Canitz, ihr Halbbruder der Freiherr von Canstein zc. gehörten. Nachdem er von Halle in absentia den gradus magistri erhalten, ging er 1696 als Rektor nach Cöslin in Hinterpommern, kehrte aber schon 1698 als Rektor des Friedrichswerderschen Gymnasiums nach Berlin zurück, übernahm dazu 1699 auch noch eine Predigerstelle an der Friedrichsstädter Kirche und bekleidete dieses Doppelamt neun Jare lang mit großem Eifer und Erfolg. Er hing mit ganzem Herzen am Schulamt, sodaſs er zu sagen pflegte, die Schule sei die mater, die Kirche die filia; als die drei Hauptstücke eines guten Schulregiments bezeichnet er Pietät, Gelehrsamkeit und Disziplin; die letztere wuſste er gut zu handhaben. An Gelehrsamkeit und Lehrgabe fehlte es ihm nicht. Er verteidigte den Gebrauch heidnischer Autoren gegen kirchliche Eiferer, schrieb für seine Schüler eine vielgebrauchte, in vielen Auflagen erschienene lateinische Grammatik nebst anderen Hilfsbüchern, für philosophische Propädeutik eine medicina mentis, war aber vor allem bemüht, seine Schüler zur waren Erkenntnis und Furcht Gottes anzuleiten, da ein gewissenhafter Schulmann kein bloßer Sprachmeister, sondern ein geistlicher Vater seiner Zöglinge sein müsse. Er begann daher seine Schularbeit in jeder Woche mit einer lectio sacra et biblica, hielt den Alumnen der ersten Klasse eine eigene asketische Lektion, suchte einzelne Scholaren durch Privatzurede zu gewinnen und durch sie auf andere zu wirken, und hatte dabei die Freude, viele Frucht von seinem Verfaren zu sehen und insbesondere viele Theologen auf die Universität Halle zu liefern. An diese Universität wurde er selbst zuletzt berufen, zunächst als Adjunkt Breithaupts, als dieser Abt von Klosterbergen geworden, bald als ordentl. Professor in der theologischen Fakultät. Fast 35 Jare wirkte er hier von 1709 bis zu seinem am 7. Mai 1744 erfolgten Tode mit großem Eifer und angestrengtem Fleiß, als gleichgesinnter und innig befreundeter Kollege von A. H. Francke, J. J. Breithaupt, Paul Anton, Joh. Heinrich Michaelis, J. D. Herrnschmidt, J. J. Rambach als Lehrer und Schriftsteller, als Hauptstreiter, Wort- und Schriftfürer des Halleschen Pietismus. Seine Vorlesungen, die er anfangs vor hunderten von Zuhörern, später seit 1730 meist vor leeren Bänken hielt, umfaſsten vorzugsweise Dogmatik und Moral, wobei er seine in lateinischer und deutscher Sprache verfaſste Oeconomia salutis als Lehrbuch zugrund legte, ferner exegetica über A. und N. T.; daneben hielt er, wenigstens eine zeitlang, ein besonderes collegium litterarium und lectiones asceticas. Als seine Hauptaufgabe betrachtete er es, das aequilibrium fidei et fidelitatis, des Glaubens und der Treue, worauf im Christentum Alles ankomme, zu erhalten und seinen Schülern zu empfehlen und so mehr noch die Gottseligkeit als die Gelehrsamkeit seiner Zuhörer zu fördern, wie er denn auch als zweimaliger Prorektor der Universität eifrig und unter schweren Kämpfen die wankende Disziplin widerherzustellen bemüht war. Größer noch und dauernder als seine akademische war seine litterarische Wirksamkeit: bei seinem langen Leben, seiner gesunden, sehr aktiven und arbeitsamen Natur, seiner geschwinden Hand, den vielen ihm sich bietenden Veranlassungen und Aufforderungen, aber auch bei seiner großen Breite und Flüchtigkeit lieferte er fast von Jar zu Jar eine solche Menge der verschiedensten Schriften philologischen, philosophischen, theologischen, erbaulichen Inhalts auf den Büchermarkt, daſs Freunde und Gegner seine Federfertigkeit ebenso bewunderten wie seine Mängel an Methode und Gründlichkeit beklagten. Eine nicht einmal vollständige Aufzälung seiner Schriften (bei Rotermund, Forts. von Jöcher, Bd. III, S. 1205 ff.) gibt 95 Nummern: nur die für die Geschichte der Theologie wichtigsten können hier genannt werden.

1) Langes schriftstellerische Beteiligung an den pietistischen Streitigkeiten beginnt, wie es scheint, erst nach Speners Tod († 5. Februar 1705), da die 1701 gegen die Wittenberger erschienene Schrift orthodoxia vapulans nicht sicher von ihm herrürt (s. Walch S. 844). Nun aber trat in der Stellung der beiden Parteien, der Pietisten und Orthodoxen, eine doppelte Wendung ein: jene, die bisher als die Angegriffenen mehr in der Defensive sich gehalten, gehen jetzt aggressiv

gegen ihre Gegner vor, indem sie diese des Abfalls von der rechten Lehre, der Pseudoorthodoxie beschuldigen; andererseits tritt ein Personenwechsel ein in der Fürung der beiden Parteien: Löscher übernimmt die Fürung der orthodoxen Sache, Wortfürer der Pietisten aber wird der ihm weder an Geist und Gelehrsamkeit noch an sittlicher Lauterkeit und Takt ebenbürtige, vielmehr nicht selten plumpe, leidenschaftliche, intrigante Lange. Er eröffnet den Streit schon von Berlin aus 1706 durch eine kleine Schrift unter dem Titel idea theologiae pseudorthodoxae, speciatim Schelvigianae, die er der von Zierold verfassten Synopsis veritatis als Anhang beigab. Im folgenden Jare 1707 ließ er nicht bloß dieselbe Schrift gesondert erscheinen unter dem Titel idea et anatome theologiae pseudorth., sondern beginnt auch den von Löscher seit 1702 herausgegebenen „Unschuldigen Nachrichten“ ein antikritisches Werk entgegenzustellen unter dem Titel „Aufrichtige Nachricht von der Unechtheit der sog. Unschuldigen Nachrichten“ 1707, und läßt in den folgenden Jaren 1708, 9, 13, 14 vier weitere Bände unter gleichem Titel folgen. Darauf folgt 1709/11 sein Hauptangriff gegen die Orthodoxen unter dem injuriösen Titel Antibarbarus orthodoxiae dogmatico-hermeneuticus, worin er den „Pseudorthodoxen“ eine Reihe von Grundirrtümern, insbesondere in der Heilslehre die Ketzerei des Neopelagianismus vorwirft. Daß unter den sog. Pietisten allerlei Ausartungen und Übertreibungen vorgekommen, will er nicht leugnen; dieselben seien aber nicht auf Rechnung der Pietisten zu setzen, weshalb er in seinem 1712—14 in 4 Bänden erschienenen Werke „Richtige Mittelstraße“ diese Irrtümer und Irrungen ausfürlich bekämpft. Unterdessen hatte V. E. Löscher, seit 1709 Superintendent in Dresden, im Jargang 1711 seiner Unsch. Nachrichten den ersten Teil seines Timotheus Verinus erscheinen lassen, worin er, getreu seinem Symbolum veritas et pietas, eine „Darlegung der Warheit und des Friedens in den bisherigen pietistischen Streitigkeiten“ geben will. Sofort trat im Namen und Auftrag der theologischen Fakultät in Halle Lange mit einer Gegenschrift hervor unter dem Titel, „Die Gestalt des Kreuzreichs Christi in seiner Unschuld mitten unter den falschen Beschuldigungen und Lästerungen“ rc., nebst einem Anhang von der Sünde wider den h. Geist, 1713, worin er seinem Gegner Verlästerung der unschuldigen Warheit vorwirft. Als dann Löscher zu widerholtenmalen, erst 1716 durch Buddeus, dann 1719 durch den Vorschlag einer persönlichen Unterredung, den Frieden mit den Hallensern herzustellen suchte: war es vorzugsweise Lange, der homo eristicus, an dessen Hartnäckigkeit die Friedensverhandlungen scheiterten, da dieser vor allem das Zugeständnis von Löscher verlangte, daß er den Pietisten Unrecht getan und diese in allen Hauptpunkten Recht hätten. Konferenz und Korrespondenz blieben one Erfolg; auf Löschers 1718 erschienenen „vollständigen Timotheus Verinus“ antwortete wider Lange im Namen der Halleschen Fakultät mit seiner „abgenöthigten völligen Abfertigung des sog. vollst. T. V.“ 1719, läßt darauf seine „Erläuterung der neuesten Historie bei der ev. Kirche von 1698—1719“ folgen und widmet auch noch dem 1722 erschienenen zweiten Teil des Timotheus Verinus ein Wort der Erwiderung. Damit erlischt der pietistische Streit: in Kursachsen wurde das weitere Streiten verboten, in Halle hatte sich unterdessen ein weit gefärlicherer Feind gezeigt, gegen den jetzt Lange seine Waffen kehrte.

2) Dies war der Philosoph Christian Wolff, der seit 1706 Professor in Halle war und hier mehr noch durch die Form als durch den Inhalt seiner Vorträge in den gläubigen Kreisen Anstoß erregte. Wärend Francke das Herzeleid, das ihm Wolff antat, in christlicher Gelassenheit Gott auf den Knieen klagte: fülte sich der „allzeit streitfertige“ Lange berufen, den Streit aufzunehmen und gegen den Philosophen, der nicht bloß die theologos bei jeder Gelegenheit sugillirte, sondern auch viele studiosos theologiae zur Verachtung Gottes und seines Worts verfürte, mit offenem Angriff vorzugehen, aber auch zugleich den Einfluß, den er bei Hof besaß, gegen ihn aufzubieten. Den Anlaß bot eine Prorektoratsrede Wolffs über die Moralphilosophie der Chinesen (12. Juli 1721), worin er die heidnische Moral des Confutse pries und daraus den Schluß ableitete, daß die menschliche Vernunft aus eigner Kraft und one göttliche Offenbarung im

Stande sei, die sittlichen Warheiten zu finden. Die Rede gereichte den Theologen zum Anstoß, Breithaupt brachte sie auf die Kanzel, die theol. Fakultät reichte eine Klagschrift wider die Wolffsche Philosophie bei Hofe ein, Lange schrieb seine Causa Dei adversus atheismum et pseudophilosophiam praes. Stoicam Spinoz. et Wolfianam 1723, seine modesta disquisitio u. a. Schriften, benützte aber zugleich seine hohen Connaissancen bei Hofe, um die Wolffsche Philosophie, insbesondere ihren Determinismus und Atheismus als statsgefärlich zu denunziren, und veranlaßte so die bekannte Kabinetsordre vom 8. November 1723, durch welche Wolff seines Amtes entsetzt und aus allen königlichen Ländern verwiesen wurde. Lange selbst erschrak über die Maßregel, die viel weiter ging, als er gedacht. Doppelt unangenehm war für ihn, daſs sein Son zu Wolffs Nachfolger ernannt wurde. Auch ferner noch bekämpfte er die Wolffsche Philosophie, besonders deren Mechanismus, Determinismus, Atheismus &c. in mehreren Schriften, insbesondere einer 1725 erschienenen Ausfürlichen Rezension der wider die W.'sche Metaphysik auf 9 Universitäten und anderwärts edirten Schriften, in einer nova anatome 1726, 130 Fragen aus der neuen mechanischen Philosophie 1734, kurze Darstellung der Grundsätze der W.'schen Phil. 1736, sowie in einer Schrift gegen die von dem Wolfianer Lorenz Schmidt 1735 herausgegeb. sog. Wertheimer Bibel (philos. Religionsspötter 1735; 2. A. 1736), vgl. C. G. Ludovici, Historie der Wolffischen Philosophie, Leipzig 1737. — Mit alledem vermochte er nicht zu hindern, daſs 1740 Wolff im Triumph nach Halle zurückkehrte, daſs ihm selbst die weitere Polemik gegen Wolff ausdrücklich verboten wurde und daſs 1743 ein Wolfianer, S. J. Baumgarten, sogar als Ordinarius in die Hallesche Theologenfakultät eintrat. Ihm blieben nur unfruchtbare Klagen über den status noster pristinus penitus mutatus, über den „allgemeinen Ruin der Kirche und der Halleschen Universität“ (siehe Bd. XVI, S. 733).

3. Wie die bisher genannten Streitschriften, so haben auch die übrigen theologischen Arbeiten Langes, so hoch sie auch von einem Teil der Zeitgenossen geschätzt wurden, für uns nur noch historisches Interesse. So seine kirchenhistorischen Arbeiten (Gestalt des Kreuzreichs 1713; Erläuterung der neuesten Historie 1719; Historia eccl. vet. et novi T. 1722; Lebensbeschreibung Cansteins 1740; Historische und dogmat. Abhandl. der Freiheit des Gewissens 1744); so die systemat. (bes. Oeconomia salutis ev. dogmatica et moralis 1728, 2. Aufl. 1730; deutsch 1738 u. ö.; die ev. Lehre von der allgemeinen Gnade 1732, gegen die Prädestinationslehre; Institutiones studii theol. lit., Halle 1724; de genuina studii theol. indole 1712); so endlich die früher besonders geschätzten exegetischen Arbeiten, z. B. ein Comm. hist. herm. de vita et epistolis Pauli 1718; exegesis ep. Petri 1712; Joannis 1713; Hermeneutica sacra 1733; besonders aber seine beiden umfassenden Bibelwerke, das größere unter dem Gesamttitel „Biblisches Licht und Recht“, in einzelnen Abteilungen erschienen unter den Spezialtiteln: Mosaisches (1732), biblisch-historisches (1734), david.-salomonisches (1737 von Adler), prophetisches (1738), evangelisches (1735), apostolisches (1729), apokalyptisches (1730) Licht und Recht; sowie eine kürzere Zusammenfassung dieser Gesamterklärung in seiner sog. Hausbibel oder Biblia parenthetica, Leipzig 1743, 2 Bde. Fol.

Hauptquelle für seine Lebensgeschichte ist seine freilich sehr unvollständige und tendenziöse Autobiographie u. d. T. Dr. J. Langens Lebenslauf, zur Erweckung seiner Zuhörer von ihm selbst verfaßt, Leipzig 1744, 8°.

Außerdem vgl. Götten, Gel. Europa I, S. 359 ff.; II, S. 700 ff.; Moser, Lexikon; Neubauer, Nachrichten von jetzt lebenden Gelehrten; Walch, Religionsstreitigkeiten, I, 844 ff.; Jöcher II, S. 2249, und Rotermunds Fortsetzung, III, S. 1205 ff. (nebst Verzeichnis seiner Schriften); Schmid, Geschichte des Pietismus, S. 320 ff.; Engelhardt, Löscher S. 131 ff.; Frank, Prot. Theol., II, 144; Gaß, Gesch. der prot. Dogmatik, III, S. 23 ff.; Tholuk, Geschichte des Rationalismus, Berlin 1865, S. 12 ff. Ungedruckte Briefe von ihm an verschiedenen Orten, z. B. in Heumanns Briefwechsel auf der Bibliothek zu Hannover, in dem Weißmannschen Nachlaſs und anderswo. **Wagenmann.**

Langhton, Stefan, s. Innocenz III. Bd. VI, S. 730.

Languet, Hubert, geb. 1518 in Viteaux (bei Autun in Burgund), gest. 30. Sept. 1581 in Antwerpen, ausgezeichneter Diplomat und einer der geistvollsten Publizisten des 16. Jarhunderts; sein Vater, Germain, ein nicht unvermögender Beamter (die Mutter hieß Jeanne Dévoyo), ließ dem begabten Sone eine treffliche Erziehung geben. Unter seinen Lehrern wird besonders Perellus Castilionensis genannt, als Humanist und Arzt gleich bedeutend; er erweckte wol schon in dem Knaben den Sinn für die Naturwissenschaften, von welchem sich später viele Spuren in seinen Briefen finden. Um die Rechte zu studiren, bezog L. die Universität Poitiers, und wie gründlich er dieser Beschäftigung obgelegen, davon legt jede seiner Abhandlungen rühmliches Zeugnis ab. Dem Wunsche seines Vaters, in seinem Vaterlande die einfache und ehrenvolle Tätigkeit eines Beamten auszufüllen, vermochte Hubert nicht zu entsprechen; sein lebhafter Sinn war nicht für ein ruhiges Stillleben geschaffen; beherrscht von einem unendlichen Wissensdurst (bezeichnend ist seine Äußerung Pulchrum et dulce est, scire ea, quae alii ignorant), studirte er Theologie, Geschichte, Natur- und Statswissenschaft gleich eifrig; die religiösen Fragen, welche damals alle Welt bewegten, mochten schon in seiner Universitätszeit gewaltig an sein Or geschlagen haben; mit warem Heißhunger, bekennt er, habe er alles verschlungen, was ihm von theologischer Litteratur unter die Hände gekommen sei, one dass seine Seele von ihren Zweifeln (besonders über die Abendmalslehre) befreit wurde. Wann er zum Protestantismus öffentlich sich bekannte, ist nicht zu bestimmen, wie überhaupt die Chronologie wärend seiner Jugendjare eine ziemlich unsichere ist. Eine gewaltige Reiselust trieb ihn aus seinem Vaterlande; sein glühender Wunsch, die Berühmtheiten der Welt kennen zu lernen, ihr Urteil, ihre Ansichten zu erfaren, ist gründlich in Erfüllung gegangen, denn kaum gibt es einen berühmten Namen in jener Zeit, mit welchem er nicht in Verbindung gestanden ist. Er besuchte Italiens Universitäten Padua und Bologna, war auch eine zeitlang am Hofe von Renata in Ferrara (um 1545), auch Venedig und Spanien lernte er kennen. Melanchthons Loci theologici, die ihm ein Deutscher in Italien gab, brachten eine entscheidende Wendung in seinem Leben hervor, nicht nur seinen Zweifeln machten sie ein Ende, sondern regten in ihm den begreiflichen Wunsch an, den seltenen Mann persönlich kennen zu lernen. Im Jare 1549 begab er sich nach Wittenberg, wo er von Melanchthon aufs Zuvorkommendste aufgenommen wurde; dieser wusste nicht, sollte er mehr Languets Bescheidenheit schätzen oder seinen ehrenhaften Charakter, den die fremde Sitte und das Wanderleben nicht habe verderben können; er bewunderte sein feines, kluges Urteil, frei von Leidenschaft und Bestechlichkeit; den greisen, viel angefochtenen Mann ergötzte es, den frischen, lebensvollen Schilderungen des vielgereisten Franzosen zuzuhören, er war Gast seines Hauses, häufig Begleiter auf seinen Reisen, mit dem Melanchthonschen Freundeskreise eng verbunden. Languet vergalt die Liebe des Praeceptor Germaniae mit der kindlichsten Verehrung, die er allezeit gegen ihn hegte und bekannte, auch da nicht verhehlte, wo sie ihm zum Nachteil gereichen musste. Durch die Verfolgungen, welche die Protestanten in Frankreich zu erdulden hatten, aus seinem Vaterlande vertrieben, wälte er Wittenberg für eine Reihe von Jaren zu seinem Aufenthalt. Gewönlich machte er im Sommer und Herbst eine größere Reise und kehrte für den Winter zu Melanchthon zurück. So reiste er im Jare 1551 über Pommern nach Danzig und Schweden, 1553 ging er über Breslau nach Wien, 1555 mit Empfehlungsbriefen von Melanchthon versehen zum zweitenmal nach Italien und Frankreich, um auf den dortigen Bibliotheken Geschichte zu studiren. Über die Niederlande kehrte er im Juli 1556 nach Wittenberg zurück. Im Jare 1557 finden wir ihn in Finnland und Schweden, wo Gustav Wasa ihn aufs Freundlichste empfing; von dort eilte Languet in das damals so gut wie unbekannte Lappland. Keine seiner Reisen, schreibt er später, habe ihm so viel Vergnügen gemacht, wie diese in den Norden, weil er da Vieles gesehen, was ihm sonst niemand erzälen konnte, was er auch niemand geglaubt hätte. So sehr es ihn aber gelüstete, Unbekanntes zu sehen, so ging er doch nicht auf geo-

graphische Entdeckungen aus; wol verglich er den, welcher Geschichte studire, one Geographie zu kennen, einem Manne, der bei Nacht und Nebel durch ein fremdes Land reise, und noch in später Zeit regte es ihn mächtig an, wenn er von Franz Drakes künen Seefarten hörte, und inständig bittet er um ausfürliche Nachrichten darüber; aber als Gustav Wasa ihm den Vorschlag machte, eine Expedition zu leiten, welche die nordöstliche Durchfart aufsuchen sollte, da lehnte er entschieden ab: sein Streben gehe dahin, die civilisirten Länder zu durchwandern; gewiss ein Mann, der so ausgesprochenes Talent zum Diplomaten hatte, konnte sich nicht hinter den Eisbergen des Nordens vergraben, und Melanchthon hat ihn ganz richtig gezeichnet, wenn er hervorhob, dass Languet nicht bloß Länder und Meere gesehen, sondern „καὶ νόον ἔγνω“.

Am 26. März 1560*) schrieb Languet von Breslau aus den letzten Brief an seinen geliebten Lehrer, dann ging er über Eisenach, Heidelberg, Frankfurt und Antwerpen nach Paris, wo er Mitte Mai ankam und beim Buchhändler Andreas Wechel abstieg; wenige Tage nachher traf ihn die erschütternde Kunde von Melanchthons Tode (19. April 1560). Es wird unnötig sein, Languets Schmerz näher zu schildern.

Indessen zu dieser Reise war der Wissenstrieb nicht die einzige Veranlassung; durch Melanchthon war Languet dem kurfürstlichen Hofe von Sachsen empfohlen worden, und der Kanzler Ulrich von Mordeisen gewann ihn zu seinem diplomatischen Agenten und Korrespondenten. Languet wollte zwar die ruhige litterarische Muße und den Umgang mit Melanchthon jeder Beschäftigung vorziehen, aber Mordeisen wusste alle Bedenklichkeiten zu beschwichtigen, und so trat Languet im Jare 1559 in des Kurfürsten Dienst, in welchem er bis 1577 blieb. Wenn irgend Jemand, so war er der geeignete Mann, eine solche Stelle auszufüllen; in jener Zeit, da die Nachrichten langsam eingingen und oft sehr entstellt lauteten, war ein Mann doppelt willkommen, der eine so ausgebreitete Bekanntschaft besaß, dass es ihm verhältnismäßig leicht war, von allen Seiten die zuverlässigsten Berichte zu erhalten, und dessen ganzes Wesen die sittliche Garantie für seine Verschwiegenheit und Treue bot. Vom November 1559 bis zum Sommer 1565 sind die Briefe an Mordeisen gerichtet, von dort an berichtete Languet dem Kurfürsten August unmittelbar; immer sind seine Angaben genau und vorsichtig, sein Urteil fein und richtig; mit überraschender Schnelligkeit bekam er Abschriften von wichtigen Akten in seine Hände; auch litterarische Neuigkeiten finden neben den politischen ihre Stelle; bei aller Bescheidenheit ist Languet nie in den gemeinen Ton höfischer Schmeichelei und Kriecherei gefallen. Freilich auch die Unannehmlichkeiten einer solchen Stellung hat er empfunden. „Wer an einem fremden Hofe leben will“ — schreibt er — „muss seine Leidenschaften mäßigen, viele Beschwerden verschlucken und mit aller Vorsicht jeden Streit vermeiden“. Neid und Eifersucht fochten ihn mannichfach an; unzäligemale widerholen sich die Klagen über Geldnot; denn bei einem Gehalt von 200 Talern musste er wol einen bedeutenden Teil seines väterlichen Erbes daran rücken, als Ersatz für seine Reiseauslagen. Vom Kurfürsten wurde er an die verschiedensten Höfe geschickt; bald ist er in Paris, bald in Wien, Prag, Frankfurt, Köln, den Niederlanden, und je nach seinem Aufenthalt fällt das überwiegende Mehr seiner Mitteilungen auf Nachrichten aus den französischen Religions- und Bürgerkriegen oder aus den Türkenkriegen, oder aus den Verhandlungen des Kaisers mit den böhmischen Ständen oder den niederländischen Unruhen. In Deutschland selbst nahm er regen Anteil an den damaligen kirchenpolitischen Streitigkeiten. Als Freund Melanchthons trat er der immer mehr sich geltend machenden streng lutherischen Partei entgegen, den Hader der Theologen tief beklagend, bietet er bei verschiedenen Gelegenheiten alles auf, die Parteien zu versönen, so beim Fürstentag in Naumburg 1561, ebenso

*) Die Angabe der France protestante VI, 266 und von Treitzschke, Languet habe 1559 Adolf von Nassau auf einer Reise nach Italien und Belgien begleitet und sich von dort nach Paris begeben, stimmt mit Languets Briefen gar nicht überein, da er nach denselben im November 1559 noch in Wittenberg war und bis zum März 1560 dort blieb.

suchte er als Vorkämpfer des Protestantismus die Anerkennung der französischen Hugenotten als Glaubensbrüder auf dem Fürstentag in Frankfurt 1562 durchzusetzen, freilich one Erfolg.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, Languet auf allen seinen Kreuz- und Querzügen zu begleiten; wir heben das wichtigste hervor. Vom Mai bis September 1560 blieb er in Paris, dann reiste er zurück nach Deutschland und besuchte unter anderem auch das verwaiste Wittenberg. Einen Antrag Mordeisens, ihn als Professor in Wittenberg anzustellen, lehnte er ab, wie er früher einen änlichen bei Ottheinrich in Heidelberg ausgeschlagen hatte. Bald sollte Languet nach Frankreich zurück; die religiöse Bewegung des Landes, das im Begriffe war, sich zum Bürgerkriege anzuschicken, erforderten einen zuverlässigen und scharfen Beobachter.

Ende Mai 1561 ging er nach Frankreich, die Beziehungen der deutschen Fürsten zu den französischen Protestanten fester zu knüpfen, zugleich aber auch, um die Interessen des kurfürstlichen Hofes gegenüber den Versuchen zu vertreten, welche die Ernestiner machten, Frankreich zu gewinnen. Beim Religionsgespräch in Poissy 1561 war er zugegen, der ausbrechende Religionskrieg vertrieb ihn aus Paris und Frankreich, 11. Juli 1562 ist er in Antwerpen, das Jar 1563 und die folgenden Jare vergingen mit diplomatischen Reisen nach Frankreich und zurück nach Sachsen; 1565 erhielt er als churfürstlicher Gesandter die wichtige Mission, den französischen König Karl IX. davon abzuhalten, mit dem „Räuber“ Grumbach in Verbindung zu treten; es gelang ihm auch, aber von Sachsen wurde dies nicht allzureich belont, von Grumbachs Genossen nie vergessen. Die Belagerung von Gotha, (Frühjar 1567) machte Languet auch mit, nach Frankreich konnte er indes nicht mehr zurück, da der zweite Religionskrieg ausgebrochen war, und mit Ausnahme der kurzen Friedenspause (März bis August 1568), welche er in Paris zubrachte, mussten ihm die deutschen Städte Straßburg, Frankfurt, Speier, Mainz, Gastfreundschaft bieten. An Geschäften fehlte es ihm auch damals nicht; auf dem Reichstage in Speier 1568 fürte er die Unterhandlungen wegen der Kriegskostenentschädigung im gothaischen Kriege; daneben besorgte er die Geschäfte vieler anderer Personen und er ist so in Anspruch genommen, dass er ausruft: O ihr allzu Glücklichen! die ihr euch beklagt, zuviel Muße zu haben, möchtet ihr diese Klage recht lange fortsetzen können *).

Im August 1570 hatte Frankreich durch den Frieden von St. Germain seine Ruhe gewonnen und Languet bekam von dem Kurfürsten den Auftrag, im Verein mit den Gesandten anderer protestantischer Fürsten Deutschlands dem König Karl IX. dazu und zur Vermälung mit Elisabeth, Tochter Maximilians II., Glück zu wünschen, Dezember 1570. Languet, am besten vertraut mit der französischen Sprache, war der Sprecher; mit edlem Freimut wies er darauf hin, was in vielen anderen Ländern möglich sei, dass beide Konfessionen friedlich nebeneinander leben, sei auch in Frankreich durchzufüren (die Rede siehe Mémoires d'Estat 1576, I, 32—38). Die Antwort darauf gab die Bartholomäusnacht. Aus seiner eigenen Feder haben wir über jene schreckliche Zeit, die Frankreich um seine edelsten Männer brachte, keine Nachricht (vom 26. Aug. 1571 bis Ende Nov. 1572 fehlen die Briefe), eine unersetzbare Lücke. Nur ein kurzes Empfehlungsschreiben an Walsingham für einen talentvollen jungen Franzosen, welchen er 1569 auf der Frankfurter Messe kennen gelernt und in Paris wenige Tage zuvor Coligny vorgestellt hatte, Duplessis-Mornay, ist erhalten (Calendar of State Papers. Foreign. 1572—1573).

Indem er seine Eigenschaft als Gesandter und seine persönliche Bekanntschaft mit vielen Großen geltend machte, gelang es ihm, auch seinen Hauswirt und Freund Wechel (der ihm dafür die Ausgabe der Geschichte der Vandalen von Krantz, Frankf. 1575, widmete), zu retten. Aber er selbst lief Gefahr, vom Pöbel ermordet zu werden, und hatte sein Leben nur der energischen Verwendung des

*) Die Angabe Treitschkes, dass Languet 1570 als sächsischer Abgeordneter den Friedensunterhandlungen in Stettin angewont, stimmt mit Languets Briefen gar nicht.

Kanzlers Morvilliers zu danken. Jene schauerlichen Tage sind nie mehr aus Languets Gedächtnis geschwunden; sein Vaterland, in dem solche Menschen lebten, ja die oberste Gewalt hatten, war ihm seitdem widerwärtig, er verließ es von dort an, Okt. 1572 und ist nur einmal, kurz vor seinem Tode, dahin zurückgekehrt. Auch die protestantischen Fürsten Deutschlands hatten wenig mehr für ihre Glaubensbrüder in Frankreich zu hoffen; Languets Tätigkeit in Paris war damit eigentlich überflüssig. Am 7. Dezember 1572 (von Dresden aus) bat er selbst, man möchte ihn nach Wien oder Venedig senden. Die Angriffe der Türken auf Italien und Ungarn, deren gewaltigsten zwar die Seeschlacht von Lepanto (1571) gebrochen hatte, die aber doch immer drohten, boten Interesse genug zur Berichterstattung. Wegen der Religionsfragen entschied sich der sächsische Hof für Wien; der Kaiser Maximilian II., allmählich einer Großmachtspolitik huldigend, war nicht mehr so entschieden der Gönner der Reformation, wie früher, und Languet sollte die Interessen der Protestanten bei ihm vertreten, aber auch überhaupt die auswärtigen Verhältnisse im Auge behalten. Mit dem Schauplatze seiner Tätigkeit änderte sich auch das Material seiner Berichterstattung. Österreich, Ungarn, Polen, das türkische Reich treten in den Vordergrund, Frankreich, England mehr zurück. Vom März 1573 bis 1576 blieb Languet am kaiserlichen Hofe und begleitete diesen auf dessen verschiedenen Reisen nach Linz, Prag ꝛc., nahm auch teil an verschiedenen Reichstagen, z. B. Regensburg 1576. Jedes Jar besuchte er die Frankfurter Ostermesse; hier machte er, wie es scheint, seine Geld- und Privatgeschäfte ab, traf die alten Freunde und knüpfte neue Verbindungen an; hier wurden auch die Kommunikationsmittel wegen der damals äußerst schwierigen Briefbesorgung ausgemacht.

Von persönlichen Erlebnissen melden die Briefe jener Zeit wenig; von Krankheiten war Languet oft heimgesucht und mehrmals drohte der gebrechliche Körper den Anstrengungen der Arbeit und der Reisen zu erliegen. Einen Freund gewann Languet 1573 in dem geistreichen liebenswürdigen Philipp Sidney, dem Typus der wissenschaftlich gebildeten Engländer jener Zeit (geb. 1534, gefallen 1586 in der Schlacht bei Zütphen, Schwiegerson Walsinghams, Diplomat, aber auch als Dichter bekannt); er betrachtete ihn beinahe als seinen Son und fand in seiner Freundschaft einen Ersatz für die Vaterfreuden, die ihm nicht vergönnt waren, da er sich nie verheiratete; bis an seinen Tod stand er mit ihm im lebhaftesten Briefwechsel.

Mit dem Tode Maximilians II. (Freitag den 12. Oktober 1576 in Regensburg) war das stärkste Band, das Languet an den Wiener Hof gefesselt hatte, gelöst; in dem Kaiser hatte er nicht bloß den Regenten hochgeschätzt, der ihm persönlich sehr gewogen war, sondern auch den Mann und Christen, und der Brief, in welchem er dem Kurfürsten den Tod Maximilians meldet, ist ein ehrenvolles und rürendes Zeugnis seiner Anhänglichkeit (Arcana I, S. 240). Mit dem sächsischen Hofe selbst hatte Languet damals Mißhelligkeiten; der Sturm, welcher den Philippismus in den Kurlanden traf, streifte auch ihn; er war bekannt als treuer Freund Melanchthons, auch hatte er aus seinem Calvinismus nie einen Hehl gemacht; man warf ihm unehrerbietige Äußerungen über den verstorbenen Kaiser vor und stempelte ihn endlich gar zu einem Spione Frankreichs. Es wurde Languet nicht allzu schwer, sich von diesen Verdächtigungen zu reinigen, aber bitter beklagte er sich über ein solches Benehmen gegen einen Mann, der im Dienste des Kurfürsten alt und grau geworden sei; er bat um seine Entlassung und um die Erlaubnis, in sein Vaterland, das im Augenblick Frieden hatte, zurückkehren zu dürfen. Der Kurfürst bewilligte gnädig den erbetenen Abschied, ließ ihm aber seine bisherige Besoldung und sorgte für Auszalung der rückständigen Forderungen 1. Febr. 1577. Languet schied one Groll von Sachsen, setzte aber freiwillig seine Korrespondenzen fort. Im März 1577 verließ er Prag und begab sich über Frankfurt, wo er an dem Konvent der Reformirten teil nahm, auch mit Sidney zusammentraf, nach Köln, um dem Kriegsschauplatze der Niederlande näher zu sein. Oraniens stilles und erfolgreiches Tun zog ihn an; der Vorkämpfer für bürgerliche und religiöse Freiheit war ihm geistesverwandt, schon länger stand er in Verbindung mit ihm,

ihm konnte er in manchen Beziehungen nützlich sein, und darum blieb er so ziemlich seitdem in seiner Umgebung. Einmal (Januar 1579) begleitete er den Pfalzgrafen Johann Casimir nach London (fälschlich behauptet Treitzschke, Languet sei nicht dort gewesen; vgl. dagegen die aus London datirten Briefe Arcana I, 773), und ein anderesmal (1580) war ihm vergönnt, sein geliebtes Frankreich wider zu sehen. Privatgeschäfte erforderten seine Anwesenheit, Oranien und seine Frau (Charlotte von Bourbon-Montpensier) gaben ihm ihre Aufträge (s. Groen van Prinsterer, Archives etc., VII, 335). Um gegen alle feindlichen Nachstellungen gesichert zu sein, schloss er sich an die Gesandtschaft der Generalstaten an, welche mit Heinrichs III. Bruder, Alençon, unterhandeln sollten; es ist nicht unglaublich, dass Languet Zeit gefunden, auch in dieser Angelegenheit seinen Rat zu erteilen. One Unfall ging diese Reise nicht ab: die Sänfte warf um und das Schwert seines Nebensitzers verwundete ihn an der rechten Wange.

Das letzte Jar seines Lebens brachte er in den Niederlanden zu, bis zu seinem Tode tätig und Oranien unterstützend. Am 30. September starb er in Antwerpen. Duplessis-Mornays edle Gattin, Charlotte von Arbaleste, stand an seinem Totenbette. In der Franziskanerkirche liegt er begraben. Ein reiches, vielbewegtes Leben hatte sich damit geschlossen, aber ein nur annähernd vollständiges Bild desselben zu geben, seine Wirksamkeit zu schildern, ist sehr schwer. Languet war kein Mann der Tat, und sichtbare, greifbare Erfolge seines Tuns lassen sich nicht nachweisen; in dem diplomatischen Gewebe jener Zeit die Fäden herauszufinden, welche Languets geübte Hand eingewoben hat, möchte schwer, ja unmöglich sein; aber glauben lässt sich, dass mancher Entschluss jener Gewaltigen, denen der Herr der Völker ihre Geschicke anvertraut hat, von Languet geweckt, gefördert, gehemmt wurde. Die leitende Idee, welcher er auf dem dornenvollen Pfade der Diplomatie immerdar treu geblieben, ist der Gedanke der religiösen und bürgerlichen Freiheit, die sich unter den damaligen Verhältnissen zur Beschützung und Verbreitung des Protestantismus oder, nach seinem Ausdruck, „der reinen Religion" gestaltete. Eine Vereinigung der protestantischen Kirchen gegenüber der geschlossenen Macht des Katholizismus suchte er möglichst zu fördern; nichts beklagte er schmerzlicher, als die Streitigkeiten zwischen den Lutheranern und Reformirten, mit Bekenntnis und Tat stand er auf der Seite der Letzteren. Mit den tüchtigsten, kernigsten Männern seiner Zeit stand er, selbst von unangefochtener Sittenreinheit, ein ehrenfester Charakter, in den freundschaftlichsten Beziehungen. Duplessis-Mornay widmete ihm sein Buch de veritate religionis Christianae und beklagt Languets Tod wie den Verlust eines Vaters. Der Geschichtschreiber Thuanus reiste, als Languet 1579 in Baden-Baden war, dorthin, ausdrücklich nur um ihn zu sehen und über manches zu fragen; auf seine Veranlassung schrieb Languet eine Abhandlung über die deutsche Reichsverfassung, die indes nie gedruckt wurde; es ist zweifelhaft, ob das Manuskript noch existirt.

Die Korrespondenz mit dem Kurfürsten August von Sachsen (329 Briefe vom 17. November 1565 bis 8. September 1581) und mit Mordeisen (111 Briefe vom November 1559 bis zum Sommer 1565) hat Tob. Petr. Ludovicus herausgegeben unter dem Titel: Arcana seculi XVI. Huberti Langueti Epistolae, Hal. 1669; leider sehr unkritisch, voll sinnentstellender Druckfehler und Nachlässigkeiten. Die Originalakten, die Ludwig nicht benützte, sind im Archiv zu Dresden; die Herausgeber der France protest. versprachen eine Gesamtausgabe der Languetschen Briefe; bis jetzt ist dieselbe noch nicht erschienen. Seine Briefe, auch in kulturhistorischer Hinsicht nicht uninteressant, werden stets eine geschätzte Quelle für die Geschichte der damaligen Zeit bleiben; nicht mit Unrecht sagte ein Zeitgenosse, er scheine die Zukunft zu erraten. Eine zweite Sammlung von Briefen ist: Hub. Langueti Epistolae politicae et historicae ad Philip. Sydnaeum, Frankf. 1633 (beste Ausgabe Leyden 1646, Elzevir). 96 Briefe vom 22. April 1573 bis 28. Okt. 1580, weniger interessant für die Zeitverhältnisse, um so lehrreicher für die Kenntnis von Languets Charakter, hier lässt er seinen Gedanken und Launen freien Lauf; Tagesneuigkeiten wechseln ab mit Lehren, Ermanungen, Scherzen, und man traut dem ernsten, bedächtigen Manne die schwärmerische, fast eifersüch-

tige Zärtlichkeit kaum zu, mit welcher er über den „geliebtesten Son“ wacht, für seine Gesundheit, selbst seinen Humor sorgt. — Eine dritte Sammlung Briefe: Hub. Langueti epistolae ad Joach. Camerarium, Patrem et filium; zuerst herausgegeben von Ludwig Camerarius, Gröningen 1646; 108 Briefe enthaltend; Carpzov (Leipzig und Frankfurt 1685) fügte noch 22 Briefe hinzu, welche auch in Arcana sich finden; besonders wichtig ist Brief 15 wegen Languets Bildungsgang. Endlich Decades très epistolarum Hub. Langueti, Jo. Camerarii etc., von Weber, Frankfurt 1702, mit 6 Briefen Languets, ziemlich unbedeutend. — Languet schrieb eine kurze Geschichte des gothaischen Kriegs: Historica descriptio susceptae executionis — et captae urbis, Gothae 1568, öfters aufgelegt; siehe auch Tentzel, Historia Gothana S. 808. Ihm zugeschrieben wird: Apologie ou defence du très illustre Prince Guillaume — gegen die Proskription Philipps II., Antwerpen 1581 (s. auch Du Mont corps diplomatique V, 392 sqq.) Indes fragt sich, ob Languet sie verfaßt hat; gewönlich wird Pierre Loyselleur, genannt de Villiers, für den Verfasser ausgegeben. Motley, The rise of the dutch republic, entscheidet sich für Languet, Groen van Prinsterer III, 186 sq. schreibt sie Oranien selbst zu, Languet habe sie nur begutachtet.

Das Hauptwerk Languets ist: Vindiciae contra tyrannos sive de Principis in populum, Populique in Principem, legitima potestate Stephano Junio Bruto Celta Auctore, Edinburg (Basel?) 1579, 8°, seitdem oft aufgelegt und in alle europäische Sprachen übersetzt. Wer unter dem Pseudonym verstanden sei, ist Gegenstand langen und heftigen Streites gewesen. Beza, Hotman, Duplessis-Mornay, Casaubonus wurden mit der Ehre, Verfasser dieser politischen Schrift zu sein, betraut. Agrippa d'Aubigné (Hist. univ. T. 2, II. 2) hatte auf Hub. Languet hingewiesen, und seit Bayles scharfsinniger und umsichtiger Untersuchung ist dieser ziemlich allgemein als Verfasser angenommen (vgl. besonders Polenz, Geschichte des französ. Calvinismus, III, Beil. 6, S. 434 ff.). Wenn es auffallend erscheint, daſs Languet in keinem seiner Briefe, auch nicht in den vertraulichsten an Sidney, irgend auf sein Werk anspielt (denn die bei Polenz angefürte Stelle scheint mir sich nicht darauf zu beziehen), so ist nicht zu vergessen, daſs es rätlich sein mochte, beim Erscheinen eines so gefärlichen Buches den Namen in das dichteste Dunkel der Ungewiſsheit zu hüllen. Das Buch zerfällt in vier Abhandlungen, deren erste die Frage aufwirft: Sind die Untertanen einem Fürsten Gehorsam schuldig, wenn er etwas gegen Gottes Gebot befiehlt? oder genauer: Ist im streitigen Falle Gott mehr als dem Fürsten zu gehorchen? Die Entscheidung, daſs Gott mehr zu gehorchen sei, wird damit begründet, daſs Gott als Oberherr der Erde und der Völker seine Rechte an die Könige (Obrigkeit) nur übertrage, diese nur seine Statthalter, Vasallen seien; Gott sei der Besitzer, die Fürsten nur Regierer und Hirten, Gottes Wille also der absolut geltende. — Die zweite Abhandlung wendet sich speziell auf das religiöse Gebiet und frägt: Ob man einem Fürsten, der das Gesetz Gottes verletze und die Kirche verwüste, Widerstand leisten dürfe, wodurch, wie und wie weit? Auch hier ist die Antwort ein Ja; Religion und Kirche sind von Gott nicht einem einzigen Augenpaar anvertraut, sondern dem ganzen Volk, und bei dem Bunde, welchen Gott mit König und Untertanen schließt, sind die beiden letzteren solidarisch für einander verbindlich; die Sünde des Einen Teils (des Fürsten) wird zur Schuld des Anderen (Untertanen), wenn er derselben nicht Einhalt tut und Widerstand leistet. Die Organe dieses Widerstandes sind die Vormünder, Repräsentanten des Volkes, die Reichsversammlungen, gewälte Abgeordnete u. s. w., die einzeln dem König untergeben sind, als Ganzes über ihm stehen. Vorsicht und Mäßigung ist indes immer anzuempfehlen, um nicht allzu schnell mit dem Widerstandsrecht vorzugehen. — Mit der dritten Abhandlung, der umfangreichsten, geht Languet auf das politische Gebiet über: ob, wie weit, wem, wie und mit welchem Rechte es erlaubt sei, einem den Stat unterdrückenden oder zugrunde richtenden Fürsten Widerstand zu leisten? Man kann schon aus dem Vorhergehenden schließen, wie die Antwort ausfallen wird. Die Languet leitenden Ideeen sind ungefär folgende: Der König ist dem Volke von Gott gegeben, vom Volke aber eingesetzt, gewält, bestätigt, angenommen, und

so besteht zwischen beiden ein Vertrag, sei es ausdrücklich, sei es stillschweigend, kraft dessen der König das belebte Gesetz ist, dem das Volk, so lange er seine Pflichten erfüllt, wie Gott zu gehorchen hat. Erfüllt er aber seine Pflichten nicht und wird er dadurch zum Tyrannen, so steht der Gesamtheit des Volkes, nicht dem Einzelnen, das Recht zu, ja es wird zur Pflicht, durch seine Anwälte und Repräsentanten, die Regierungsgenossen, dem Tyrannen entgegenzutreten, ihn im Notfalle abzusetzen und einen rechtmäßigen Fürsten zu wälen. Zu beachten ist hiebei, dass Languet die erbliche Monarchie als das geringere Übel dem größeren der Walmonarchie vorzieht, ebenso, dass man nicht gegen jeden Fürsten, der einmal die Gesetze übertreten, diese Prinzipien in Anwendung bringen dürfe, sondern bei der Schwachheit der menschlichen Natur sich unter einem mittelmäßigen Fürsten für sehr wolberaten halten dürfe. — Die vierte Frage: ob die Nachbarfürsten den von ihren Fürsten bedrückten Untertanen zu Hilfe kommen dürfen, damals mehrfach praktisch, wird kurz behandelt und bejaht.

Es ist unsere Aufgabe nicht, auf die Richtigkeit der Languetschen Prämissen und Schlüsse näher einzugehen, sondern nur auf die Stellung hinzuweisen, welche die Schrift in der Litteratur jener Zeit einnimmt. Die Vindiciae sind die reifste Frucht des hugenottischen Statsrechts, welches sonst in Reveille-Matin, Franco-gallia (von Hotmann), dem Politiker, einen beredten Ausdruck fand. Die Magdeburger Schrift (s. Polenz III, 420 ff.), von lutherischer Seite, die Schriften Poynets und Buchanans von England und Schottland her sind Ergänzungen dazu. Gemäß den Zeitverhältnissen, welche den Protestantismus in Frankreich immer zum Kriege gegen seine Fürsten zwangen, mussten diese ethischen und statswissenschaftlichen Untersuchungen weit mehr auf die negative Seite der Frage, d. h. die des Widerstandes als die des Gehorsams getrieben werden, und es ist bekannt, welch' schwere Beschuldigungen man auf die Schriftsteller und auf den Protestantismus gewälzt hat, als werde der Tyrannenmord nicht bloß entschuldigt, sondern geradezu gepredigt und begünstigt. Es ist richtig, manche dieser Schriften gehen weit, sehr weit in ihren revolutionären Konsequenzen, aber es ist ungerecht, zu vergessen, dass man von der Bartholomäusnacht und ihrer blutigen Sat wol keine anderen Früchte erwarten durfte; die Kanzel war den Protestanten verboten; sowie nachher die Liguisten haben sie dieselbe nie gebraucht und entweiht. Die Presse war den Protestanten noch zugänglich und daher jene Pamphlete, die wie Brandfackeln in die Welt geschleudert wurden. Den Eindruck, ein solches zu sein, macht mir Languets Schrift nicht; die Abhandlungen sind im Tone der ruhigsten Auseinandersetzung gehalten, kül, klar und besonnen, nicht leicht wird eine Schwierigkeit übersehen oder umgangen, sondern offen besprochen; die Beispiele sind gleichmäßig aus der heiligen Schrift wie aus den Schätzen des klassischen Altertums und den damaligen Statsverfassungen entnommen; eine spezielle Rücksicht auf Frankreich läßst sich nicht verkennen, seine Statsformen werden mehrfach angefürt und manche der damals lebenden „Tyrannen", wie Heinrich III., Katharina von Medici, mochten in den geschilderten Personen ihr wolgetroffenes Bild erkennen. Auch die ganze Richtung des Verfassers ist nicht demokratisch, sondern — wie Frankreichs Verfassung — aristokratisch. Entsprechend dem oben aufgestellten Grundsatze Languets glauben wir: er verfasste das Buch, um in eine damals viel besprochene Frage Klarheit zu bringen; die Erhebung seiner protestantischen Glaubensbrüder wollte er von religiösen und politischen Grundsätzen aus rechtfertigen und den damals im Schwange gehenden und viel befolgten machiavellistischen Grundsätzen entgegentreten. Damit stimmt es auch, dass er mit solchen Fürsten, welche seinem Fürstenideale nahe kamen, wie Wilhelm von Oranien, in bester Freundschaft leben konnte, one seiner Überzeugung untreu zu werden. — Vgl. die ausfürliche und treffliche Abhandlung von Polenz, Bd. III, S. 289 ff., überhaupt den ganzen dritten Band. —

Eine eigentlich gute Biographie von Languet existirt nicht; sein Leben beschrieb Philibert de la Mare: Vita H. L., edidit Tob. Pet. Ludovicus, Hal. 1700 (mir nicht zugänglich); eine neue, ziemlich unbedeutende Biographie gab H. Chevreuil, Hubert Languet, II. Éd., Paris 1856. Treitzschke hat seiner Be-

sprechung der Vindiciae auch einen Lebensabriss vorangestellt (Hub. Langueti Vindiciae contra tyrannos, Leipzig 1846). Weiter zu nennen sind Osk. Scholz, Hubert Languet als kursächsischer Berichterstatter und Gesandter in Frankreich 1560 bis 1572, Halle 1875; J. Blasel, H. Languet, Th. 1, Breslau 1872 (mir unbekannt). Ausfürliche Notizen über ihn gibt das zuverlässige Werk: J. F. A. Gillet, Crato von Krafftheim und seine Freunde, 1, 2, Frankfurt 1860.

Theodor Schott.

Laodicea, Synode von, s. Kanon des Neuen Testaments Bd. VII, S. 466.

La Place, s. Placäus.

Lappländer, Bekehrung zum Christentum, s. Thomas von Westen.

Lapsi. Im weiteren Sinne begriff die alte Kirche seit dem 3. Jarhundert unter diesem Titel solche katholische Christen, welche in eine Todsünde gefallen waren und deshalb entweder dem Banne oder der öffentlichen Bußdisziplin unterlagen (s. d. Art. „Bann" Bd. II, S. 84", „Buße" Bd. III, S. 23, „Sünde"); im engeren Sinne — und hier allein ist das Wort zum terminus technicus geworden — verstand man unter „lapsi" getaufte katholische Christen, unter Umständen auch Katechumenen, welche in der Verfolgung gefallen waren, sei es durch ausdrückliche öffentliche Verleugnung ihres Glaubens, sei es durch Anwendung sittlich unstatthafter Mittel, durch die sie sich der Bekenntnispflicht entzogen. Sowol über die Tatfrage als über die Rechtsfrage und Strafausmessung war man in der Kirche selbst zeitweise unsicher: es lässt sich in dieser Hinsicht eine Entwickelung verfolgen, die in ihrem Endpunkte noch weit über die Zeit Diocletians hinausreicht, sofern partielle Verfolgungen auch noch nach der Zeit Konstantins (durch heidnische Machthaber, auch durch arianische) fortdauerten. Doch ist das 3. Jarhundert die Zeit der brennenden Kontroverse, namentlich aber die Jare, welchen die decianische und valerianische Verfolgung vorausging.

Die unbedingte Bekenntnispflicht ist in den Evangelien geboten und das Gericht über die Verleugner verkündet worden (Matth. 10, 33; Mark. 8, 38; Luk. 9, 26; 12, 9); auf solche blickt bereits die eschatologische Rede Matth. 24, 9 f. Zur Standhaftigkeit gegenüber den Leiden der Verfolgung ermanen namentlich der Hebräerbrief und der erste Brief des Petrus; auch die sieben apokalyptischen Sendschreiben blicken auf Prüfungszeiten der Gemeinden zurück, die zum teil durch Vexationen herbeigefürt sind und ermanen zum Festhalten und zur Ausdauer. Doch war die Weltlage im 1. Jarh. für die jungen Gemeinden noch günstig, die Gefar der Verleugnung und des Abfalls gering. Die domitianische Verfolgung, soweit von einer solchen geredet werden kann, brachte der Kirche keine Einbuße; ob der neronische Sturm in Rom eine mit Abfall verbundene Krise in der dortigen Christengemeinde hervorgerufen hat oder aus einer solchen mitentstanden ist, wissen wir nicht. Rückfall ins Judentum ist auch in der ältesten Zeit warscheinlich selten gewesen — am wenigsten sollte man sich hier auf den Hebräer- und Barnabasbrief berufen —, wenn auch solche Konversionen bis ins 3. Jarh. hinein vereinzelt nachweisbar sind und hie und da durch besondere lokale Zustände in größerer Zal veranlasst wurden (s. Epiphan. de pond. et mens. 15. 18 über Aquila und Theodotion, Serapion bei Euseb. h. e. VI, 12, 1, Martyr. Pionii). Als die Kirche in das trajanische Zeitalter eintrat, wussten römische Beamte, die sich mit ihr zu befassen begannen, dass kein warer Christ sich zwingen lasse, den heidnischen Opferdienst mitzumachen oder eine Schmähung Christi auszusprechen („quorum nihil posse cogi dicuntur, qui sunt revera Christiani": Plinii ep. ad Traj.) Nun aber ließ der aufmerksam gewordene Stat jenes Rechtsverfaren gegenüber der Kirche eintreten, welches den Umfang der Christenprozesse ebenso einschränken sollte und faktisch eingeschränkt hat, wie es die denkbar größte Versuchung zum Abfall vom Bekenntnis in sich schloss.

Die christlichen Apologeten seit Justin konstatiren im allgemeinen ihm gegenüber, dass die Christen standhaft bleiben, und diese Standhaftigkeit haben jene

römischen und griechischen Litteraten des 2. Jarh.'s bezeugt, welche den Christen fanatische Todesverachtung und Prunken mit dem Todesmute vorwerfen (Marc Aurel, Lucian, Celsus u. a.), sowie jene heidnischen Richter, welche sich der zum Tode drängenden christl. Massen nicht erwehren konnten (Stellen z. B. bei Tert. und auch bei Justin). Eine Martyriumssucht erwachte wirklich zeitweilig, an manchen Orten verbunden mit Demonstrationen und rief den Tadel nüchtern gesinnter Christen hervor (s. epp. Ignatii, bes. ad Rom.; Martyr. Polyc. 4). Die Verpflichtung zum Martyrium wurde allerseits in der Kirche anerkannt (eine Ausnahme bilden einzelne gnostische Kultvereine, s. z. B. Tertullians Schrift Scorpiace c. gnosticos; Clem. Alex. Strom. IV, 4, 16, doch nicht die Marcioniten, s. Euseb. h. e. V, 16 fin.), aber sehr bald wurde kontrovers, wo diese Pflicht anfange, resp. ob die Flucht vor und in der Verfolgung gestattet sei. Jene Richtung in der Kirche, welche die alten enthusiastischen Maßstäbe geltend machte und nachmals als „Montanisten" hat ausscheiden müssen, bestand auf der Forderung, dass das Martyrium von jedem Christen zu erstreben sei, wärend die Gegenpartei, die mehr und mehr vom Klerus selbst unterstützt wurde, die Flucht vor der Verfolgung guthieß (s. Tertull. de fuga in persec.; Ritschl, Entsteh. d. altkathol. K., 2. Aufl., S. 495 f.; die Gesch. des Polykarp, Cyprian, Dionysius Alex. u. a.). Diese stützten sich seit dem Ende des 2. Jarh.'s namentlich auf Matth. 10, 23, jene vor allem auf Manungen des Paraklet, beide nahmen auch die Tradition in Anspruch. Die Montanisten sahen in den Fliehenden bereits lapsi, die Weltkirche umgekehrt erkannte seit dem Anfang des 3. Jarhunderts die montanistischen Martyrien nicht mehr als Martyrien an (Euseb. V, 16 fin., Cyprian, De unitate eccl. et al. ll.).

Eine Einsicht in die faktischen Zustände gewären indes nur die nicht polemisch oder apologetisch interessirten Schriften des 2. und 3. Jarhunderts. Sie zeigen uns, dass zu allen Verfolgungszeiten nicht nur die Gefar des Abfalls eine große war, sondern dass viele wirklich abfielen. Trügt nicht alles, so ist auch die relative Zal der Abgefallenen bei jeder neuen Verfolgung stets wachsend gewesen, namentlich wenn eine längere Friedenszeit unmittelbar vorhergegangen war. Für die Wirkungen der ältesten Verfolgungen unter Trajan und Hadrian auf die römische Gemeinde haben wir an dem „Hirten des Hermas" eine unschätzbare Urkunde (s. auch ep. Plinii ad Traj.). Der Verfasser hat viele Verleugnungen zu beklagen und er weiß bereits über sehr verschiedene Motive zu denselben zu berichten (die frivole Blasphemie, der tückische Verrat, die Feigheit, der Reichtum, die Weltfreundschaft und der weltliche Beruf, die innere Unsicherheit über die Pflicht des Bekennens u. s. w., s. Vis. I, 4. II, 2. 3. III, 6. Mand. IV, 1. Sim. I, VI, 2. VIII, 3. 6. 8. IX, 19. 21. 26. 28 etc., s. Zahn, Hirt d. H. 331, 338 f. u. vgl. für die Zeit Hadrians dessen freilich mit Reserve zu benutzende ep. ad Serv. bei Vopisc., Saturn. 8: „qui Serapem colunt Christiani sunt et devoti sunt Serapi qui se Christi episcopos dicunt"). Auch jener Schrift kann man entnehmen, dass Abfall vom Glauben selbst in ruhigen Zeiten um weltlicher Vorteile willen nicht selten war. Über Abfall zur Zeit des Antoninus Pius s. Martyr. Polyc.; interessante Mitteilungen über traurige Folgen der Marc Aurelschen Verfolgung s. bei Dionys. Cor. in Euseb., h. e. IV, 23, 2; Ep. Lugdun. bei Euseb., h. e. V, 1 sq. und sonst. Die Schriften Tertullians de fuga in persec., de corona u. a. beziehen sich auf die septimianische Verfolgung. Weiß er auch nicht von vielen Verleugnungen zu erzälen, so klagt er doch über die Martyriumsschen der hirschfüßigen Kleriker und die Leidensschen der gemeinen Christen („Mussitant tam bonam et longam sibi pacem periclitari": de cor. 1). Die gelungenen Versuche ganzer Gemeinden, durch Bestechung der Behörden die Verfolgung abzuwenden — Versuche, die der herrschende Stand in der Kirche billigte — beurteilt er als Verleugnungen (de fuga 11—13). Seit dem Anfang des 3. Jarh.'s beginnt bereits jene abscheuliche Methode, nicht genehmen kirchlichen Personen neben anderen Vorwürfen auch den der Verleugnung zu machen. In den Zeiten der decianischen Verfolgung ist er zwischen den Vertretern verschiedener kirchlicher Standpunkte fast stehend geworden (viele Beispiele bei Cyprian;

auch der Bischof Cornelius suchte, freilich mit wenig Geschick, dem Novatian so etwas anzuhängen). Wie desorganisirend diese Verfolgung und die nächste unter Valerian gewirkt hat, läſst sich namentlich aus den Briefen Cyprians und des alexandrinischen Dionysius (Euseb., h. e. VI, 41), sowie aus dem Traktat des ersteren de lapsis erkennen. Die Zal der Verleugnenden hat one Zweifel die der Märtyrer und der wirklichen oder nur maskirten Konfessoren weit übertroffen. Nicht anders war es im Anfange der diocletianischen Verfolgung. Dieselbe traf die orientalischen Kirchen bereits in einem ganz verweltlichten Zustande traurigster Art. Eusebius hat (h. e. VIII, 1) den Schleier, den er darüber deckt, ein wenig gelüftet; das wenige genügt, um einen ungeheuren Abfall zu erschließen (s. auch Petr. Alex. ep. de poenit.). Doch wärte die letzte Verfolgung lange genug, um die Christenheit einigermaßen zur Besinnung und zum Enthusiasmus zurückzurufen. Die letzte „Verfolgung" unter einem byzantinischen Kaiser, Julian, wirkte auch noch, wie Sokrates und namentlich Asterius berichten, verwüstend. Doch konnten die feigen Namenchristen, „wie dumm gewordenes Salz", bald wider in die Kirche zurückströmen. Die drei systematischen Repressionsversuche unter Decius, Valerian und Diocletian hatten aber nicht nur offenkundige Verleugnungen, sondern auch trügerische Vorspiegelungen zur Folge.

Seit dem Jare 250 unterschied man verschiedene Klassen von „lapsi". 1) Sacrificati und 2) Thurificati, welche den Göttern wirklich geopfert, resp. vor ihren Bildern Räucherwerk verbrannt hatten, 3) Libellatici. Über das Vergehen dieser herrscht Meinungsverschiedenheit (s. Rigaltius [not. ad ep. 30 Cypr. in edit. Oxford. p. 57], Fell [l. c. not. ad lib. de laps. p. 133], Maranus [Vita Cypr. § VI, p. L sq.], Tillemont [Mém. T. III sur la persée. de Dèce n. 3, p. 327], Mosheim [Comment. de reb. Christ. a. C. M. p. 482 sq.], Rettberg [Cyprian S. 362 f.], Hefele [Kirchenlex. 2. Aufl., S. 88f.], Peters [Cyprian S. 159 f.], Fechtrup [Cyprian I, S. 66 f.]). Mit Mosheim, Rettberg und Fechtrup ist anzunehmen, daſs unter libellatici lediglich solche Christen zu verstehen sind, die von der unter der Hand von den Behörden gebotenen Gelegenheit Gebrauch machten und sich für Geld, sei es in Person, sei es, vorsichtiger, durch einen Dritten, einen libellus ausstellen ließen, daſs sie sich dem kaiserlichen Gebot gefügt und geopfert hätten (s. namentlich Cypr. ep. 55 auch ep. 30). Ihre Namen wurden natürlich auch in die Protokolle der Behörden eingezeichnet, ja es ist möglich, daſs manche, um ihr Gewissen zu salviren, nicht einmal den Schein nahmen, sondern es bei der amtlichen Registrirung bewenden ließen. Doch ist letzteres nicht sicher. Sonst verschiedene Unterarten von libellatici anzunehmen (Hefele zält deren fünf), liegt kein Grund vor, mag auch Not und Gewissen noch manche besondere Umgehungen hervorgebracht haben; namentlich ist es nicht geboten, eine besondere Klasse von acta facientes oder von χειρογραφήσαντες (Petr. Alex. l. c. can. 5) zu statuiren; denn acta facientes sind alle libellatici, sofern für sie ein Protokoll ausgestellt wurde, sofern sie das Protokoll in vielen Fällen zu unterschreiben hatten, sind sie χειρογραφήσαντες. Riefen die eigentümlichen Maßregeln der decianischen Kirchenpolitik, die ja eine unblutige Unterwerfung der Christen erstrebte, die Vergehungen der libellatici hervor, so entstand eine neue Klasse von Verleugnern durch das Edict Diocletians, welches die Auslieferung der christlichen Kultusgeräte und Bücher verlangte: die traditores. Ihre Zal (namentlich und fast ausschließlich waren es Kleriker) war eine sehr große, und man unterschied zwischen solchen, welche wirklich das Verlangte ausgeliefert, und solchen, die statt des Verlangten trügerisch Wertloses hingegeben hatten. Was für Mittel sonst noch damals ausgesonnen wurden, um den Schein vor Christen und Heiden zugleich zu retten, darüber belehrt der liber de poenit. des Petrus Alex. am besten (Routh, Reliq. S. 2. edit. T. IV, p. 22 sq.). Er weiß von solchen zu erzälen, die ihre heidnischen Sklaven, ja selbst ihre christlichen, für sich selbst an den Opferaltar geschickt hatten, die Heiden für Geldsummen bewogen, sich substituiren zu lassen und unter angenommenem Namen zu opfern, von solchen, die in flagranti den Behörden Sand in die Augen streuten und nur so taten, als opferten sie, u. s. w. Was die disziplinäre Behandlung der lapsi seitens der Kirche betrifft, so stand

im 2. Jarhundert fest, ja noch bis zur Zeit des römischen Bischofs Callist, daſs der zur idololatria abgefallene Christ überhaupt nicht mehr, troß aufrichtiger Buße, in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden könne. Tertullians heftige Polemik gegen das Edikt des römischen Bischofs (höchst warscheinlich des Callistus, s. Philosoph. IX, 12, p. 458 edit. Duncker.; auch hier sind die Worte: *λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας* nicht auf alle Todsünden, sondern auf die Fleischessünden zu beziehen) betreffs der kirchlichen Vergebung der moechia und fornicatio setzt überall voraus, daſs jene Regel in Bezug auf die zum Götzendienst Abgefallenen auch bei den „Psychikern" noch zu Recht bestehe (s. c. 5 fin. 12 fin. 19 fin. 22 fin., auch de monog. 15). Mithin ist auch der Ratschlag des Dionysius Cor. an die pontische Gemeinde zu Amastris aus der Zeit Marc Aurels (Euseb. h. e. IV, 23, 6), sie solle diejenigen wider aufnehmen, welche von irgend einem Falle zurückkehrten, auf die beiden dort genannten Vergehen der groben Unsittlichkeit und des häretischen Irrtums zu beschränken.

Die Haltung, welche der Hirte des Hermas in der Zuchtfrage einnimmt, scheint die Allgemeingültigkeit des eben ausgesprochenen Urteils zu beeinträchtigen. Da dieser römische Christ um das J. 140 allen Sündern, auch den Verleugnern, die Möglichkeit einer zweiten Buße eröffnet — die auf immer Verworfenen, welche der Verf. kennt, sind lediglich die Verstockten; s. Zahn, a. a. O. S. 331, 338 f. — so scheint die unnachsichtliche Strenge der Kirche gegen die Abgefallenen eine Neuerung zu sein. Allein dieses Urteil ist darum falsch, weil 1) Hermas die Eröffnung der Möglichkeit einer zweiten Buße durch eine ausdrückliche, göttliche Offenbarung ad hoc begründet und weil er 2) die Vergebung von seiten Gottes behufs Aufnahme in die Gemeinde der Endzeit allein im Auge hat, sich aber mit der Frage nach der kirchlichen Ausschließung, resp. Wideraufnahme, d. h. der Kirchenzucht, nicht befaſst. In beiden Punkten repräsentirt er somit einen archäistischen Standpunkt, der sich zu dem katholischen der Folgezeit ganz disparat verhält. Sofern aber Hermas für die Vergebungsmöglichkeit auf eine besondere Offenbarung rekurrirt, zeigt er, daſs die Strenge gegen die Abgefallenen auch in der ältesten Zeit die Regel war; die Regel, die freilich zur Konservirung der Gemeinden bereits Ausnahmen notwendig machte. Die werdende katholische Kirche übernahm zunächst in ihrer Gesamtheit jene strenge Disziplin, aber nur die sog. montanistische Fraktion bewahrte sich in dem Rekurs auf Spezialoffenbarungen das, wie es scheint, selten gebrauchte Mittel (doch urteilen die kirchlichen Berichterstatter darüber anders), den Abgefallenen schon in diesem Leben Hilfe zu bringen. In der Frage nach der Behandlung der Abgefallenen ist es zwischen Weltkirche und Montanismus noch zu keiner Kontroverse gekommen. Wenn der Montanismus ausdrücklich behauptete, Gott könne und werde auch den bußfertigen lapsis nach dem Tode Gnade erzeigen, sie aber von der Kirchengemeinschaft troß auferlegter Bußübung fernhielt, so hat er in jener Zuversicht seine evangelische Art, in dieser Praxis aber ein Moment der Neuerung bekundet; denn an die Stelle des alten enthusiastisch gehandhabten Kirchenbegriffs setzt auch er ein kirchliches Institut bestimmter Regeln, welches der Priesterkirche gleichartig, wenn auch entgegengesetzt ist. Indem diese aber an der alten Strenge gegenüber den Gefallenen zuerst festhielt, zugleich aber mehr und mehr das zukünftige Heil für den Einzelnen von seiner Zugehörigkeit zu ihrem Verbande abhängig machte und die Prärogative Gottes, Sünden zu vergeben, usurpirte, geriet sie in eine höchst fatale Lage, die notwendig zur Erweichung jener Strenge füren muſste. Der Nachlaſs begann bei einzelnen Sünden und mit der Eröffnung einer einmaligen Generalbuße nach der Taufe schon im letzten Viertel des 2. Jarh. (Dionys. Cor., l. c. Aus der Schrift Tertullians de poenit. c. 7 sq. könnte man schließen wollen, daſs die Möglichkeit einer zweiten Buße für alle Sünden damals schon bestand, allein der Schrift de pudicit. ist das Gegenteil zu entnehmen; die Idololatrie im strengen Sinn war jedenfalls ausgeschlossen, warscheinlich auch noch alle sog. Todsünden). Callist dehnte den Nachlaſs zuerst auf die groben Fleischessünden aus. Der Montanist Tertullian ist demgegenüber vorübergehend selbst Anwalt

der in der Verfolgung Abgefallenen, unter Qualen Verleugnenden, geworden (s. de pudic. 22 fin.). Die Vergehungen Homicidium und Idololatria hatten noch immer definitiven Ausschluſs aus der Kirche zur Folge; nur das unumwundene Bekenntnis bei erneuter Inquisition und der Märtyrertod tilgte auf Erden die Schuld (s. Ep. Lugd. bei Euseb. h. e. V, 1, 26. 45. 46. 48. 49. Nur auf solche Gefallene, welche wärend der Verfolgung selbst noch Gelegenheit hatten, ihre Verleugnung zu widerrufen und zu bekennen, bezieht sich die fürbittende und unterstützende Sorge der gallischen Konfessoren. Eusebius hat dies l. c. c. 2 verdeckt; er sucht dem Briefe Zeugnisse zu entnehmen, daſs die Konfessoren die Wideraufnahme definitiv Gefallener betrieben und erreicht hätten [§ 8], aber die von ihm beigebrachten Stellen reden davon nicht). Es ist kein Beispiel bekannt aus der Zeit vor Decius, daſs die Konfessoren, denen die Weltkirche das Recht zu litterae pacis eingeräumt, resp. zugestanden hat, dieses Recht auch in Bezug auf lapsi ausgeübt haben. Tertullian deckt l. c. c. 22 dieses Unwesen (über s. Ursprung und Sinn s. Ritschl a. a. O., S. 382 f.), das der Kirche als Trümmerstück einer älteren Praxis übrig geblieben und gerade dem „Montanismus" verwandt war, mit schonungslosen Worten auf (anders noch ad mart. 1), aber er sagt nicht, daſs es auch den lapsis zu gute gekommen sei.

Daſs man in der Kirche erst kurz vor der Mitte des 3. Jarhunderts mit dem strengen Verfaren gegen die Abgefallenen brach, hat one Zweifel auch darin seinen Grund, daſs die Zeit zwischen Septimius und Decius eine fast ununterbrochene Friedenszeit gewesen ist. Sonst hätte sich jener Grundsatz nicht so lange halten können, wärend doch selbst ein Tertullian zugesteht, „daſs man bei expreſster Verleugnung doch im Herzen den Glauben unbefleckt bewaren könne." Übrigens hat selbst noch Cyprian und ein Teil des römischen Klerus um 250 geschwankt, ob den lapsis die Möglichkeit der Wideraufnahme zu eröffnen sei. Die strengere Auffassung vertritt auch Fabius von Antiochien (s. Euseb. h. e. VI, 43. 44). Die Briefe des alexandrinischen Dionysius zeigen, wie tief die alten rigoristischen Anschauungen auch noch zwischen 250 und 260 wurzelten (Euseb., h. e. VI, 42 fin. 44—46). Ja einzelne Landeskirchen haben dieselben noch bis zum Anfang des 4. Jarhunderts für die gröbsten Fälle der Idololatrie bewart, wie die Kanones 1—4, 6 der Synode von Elvira (im J. 306) beweisen (s. Hefele, Concil.-Gesch. 2. Aufl., I, S. 151. 155—158). In den Kirchen zu Karthago, Rom, Alexandrien, Antiochien siegte schließlich eine mildere Praxis, der in Alexandrien und Karthago der größere Teil der Konfessoren selbst das Wort redete; in letzterer Stadt haben diese sogar, um ihr eigenes Ansehen zu erhöhen, in schlimmer Weise gewirtschaftet und von ihrem Rechte, litterae pacis auszustellen, den weitgehendsten und verwerflichsten Gebrauch gemacht. Hier wie in Rom wurde der Kampf um die Grundsätze der Kirchenzucht darum ein so erbitterter, weil sich hinter ihm ein Streit um Personen und um die Kompetenzen des Bischofs, der Presbyter und der Konfessorenaristokratie versteckte. In Rom schied schließlich die strengere Partei unter der Fürung des Novatian aus der Gemeinde aus. Zwischen 251 und 325 haben die Bischöfe das Zucht- und Bußverfaren gegenüber den lapsis ausgebildet. Dasselbe wurde zu einem komplizirten System, da man die religiöse einheitliche Betrachtung der Vergehungen, welcher die Novatianer noch folgten, mit einer moralistischen, darum auch die individuellen Verschiedenheiten berücksichtigenden vertauschte und, wenigstens anfangs, eine Mitte zu halten suchte zwischen novatianischem Rigorismus und jener Laxheit, die die Partei des Felicissimus in Karthago gezeigt hatte. Zunächst wurde von Cyprian zugestanden, daſs in casu mortis nach abgelegter Exhomologese die Wideraufnahme in die Kirche jedem gewärt werden solle (s. Cypr. epp. und de lapsis); die Behandlung der übrigen Fälle — darüber ließ er sich von den Römern belehren — sollte nicht Sache der einzelnen Provinz, sondern der allgemeinen Kirche sein. Auf den Synoden zu Karthago im J. 251 f. in Übereinstimmung mit der römischen Kirche wurde nicht one Mühe eine Zuchttheorie festgestellt (s. namentlich ep. 55): die Möglichkeit, Wideraufnahme in die Kirche zu erlangen, wurde allen lapsis eröffnet, aber unter sehr verschiedenen Bedingungen. Nicht nur wird zwischen sacrificati und libella-

tici ein großer Unterschied gemacht, sondern auch die verschiedenen Umstände, unter welchen sich Jemand zum opfern hat bewegen lassen, sollen berücksichtigt werden; hiernach soll sowol die Bußzeit als die Bußübung eine verschiedene sein, doch scheint die Ausmessung derselben damals noch nicht schematisirt, sondern dem Ermessen des Bischofs überlassen worden zu sein; denjenigen aber, welche erst auf dem Totenbette Buße zeigen, soll die Vergebung überhaupt nicht gewärt werden; gefallene Kleriker sollen ihrer Würde verlustig gehen. (Über andere Synoden in der Zuchtfrage s. Euseb. h. e. VI.) Seit jener Zeit nun beginnen die Pönitentialverordnungen mit ihrer Kasuistik; die ältesten und wichtigsten sind der liber de poenitentia des Petrus Alex. (die Bestimmungen in den App. Constit. II, 14, 38—41), die Kanones 1—4 der Synode von Elvira im J. 306, die Kanones 1—9. 12 der Synode von Ancyra im J. 314, der Kanon 13 der Synode von Arles im J. 314, die Kanones 10—14 der Synode von Nicäa im J. 325 (s. auch Can. ap. 62 und Gregorii Neocaes. ep. can.). Die diokletianische Verfolgung und der große Abfall in derselben bewirkte abermals eine Herabsetzung der kirchlichen Ansprüche an die Gläubigen (siehe auch den Streit in Rom zwischen Eusebius und Heraklius). Die Kontroverse spitzte sich diesmal — und zwar fast lediglich in Nordafrika — zu einem Kampfe um die mildere oder härtere Behandlung der gefallenen Kleriker zu: ein Beweis, dass man bereits in diesen allein die vollbürtigen Christen erkannte. Bestimmungen über lapsi sind auf der Synode zu Arles (443?) c. 10, zu Rom im J. 487 und auf einigen anderen noch erfolgt. — Morinus, de disciplina in administr. s. poenit. 1651 fol. Orsi, Diss., qua ostenditur, cath. ecclesiam tribus prioribus saeculis capitalium criminum reis pacem et absolutionem neutiquam denegasse, 1730. Klee, Die Beichte 1827; Routh, Reliq. S. 2. edit. T. IV, p. 21 sq. 115 sq. 255 sq.; Ritschl, Entsteh. d. altkathol. Kirche, 1857; Steitz, Das römische Bußsakrament 1854; s. auch desselb. Abhandlung in den Jahrbb. f. deutsche Theol., 1863 I; Frank, Die Bußdisciplin der Kirche bis z. 7. Jarh. 1868; Hefele, Conciliengeschichte, 2. Aufl., 1. Bd., 1873; die Specialarbeiten über Cyprian, den Novatianismus und Donatismus.

Adolf Harnack.

Lardner, Nathaniel, Dr. theol., ein gelehrter Dissentertheologe, wurde am 6. Juni 1684 zu Hawkhurst in Kent geboren. Seine Vorbildung erhielt er unter Dr. Oldfield in London und besuchte hierauf die Universitäten Utrecht und Leyden 1699—1703. Später 1713—21 war er Erzieher des Sones der Lady Treby, mit dem er Frankreich, Belgien und Holland bereiste. Nach England zurückgekehrt wollte er sich dem Predigerberufe widmen, fand aber wenig Beifall, da sein Vortrag zu nüchtern und leblos war. Er wartete Jare lang vergeblich auf einen Ruf von einer Dissentergemeinde und wurde erst 1729 als Hilfsprediger an einer Kapelle in London angestellt, nachdem er sich schon durch seine wissenschaftlichen Leistungen einen Namen gemacht hatte. Er blieb in jener untergeordneten Stellung bis 1751, wo ihn völlige Taubheit zum Rücktritt nötigte. Fortan lebte er in stiller Zurückgezogenheit ganz seinen wissenschaftlichen Arbeiten. Nur mit Gelehrten des In- und Auslandes blieb er in lebhaftem brieflichen Verkehr, allgemein geachtet um seiner Gelehrsamkeit wie um seiner Biederkeit und Anspruchslosigkeit willen. Er starb in seinem 85. Lebensjar den 8. Juli 1768.

Lardner fiel in die Zeit der Blüte des Deismus und war einer der tüchtigsten Vorkämpfer für die Warheit der geoffenbarten Religion. Seine theologische Richtung kann wie die seines Zeitgenossen Samuel Clarke als rationalistischer Supranaturalismus bezeichnet werden. Er erkennt beides an, die Berechtigung der Vernunft, wie die Notwendigkeit der Offenbarung. Klarheit und Einfachheit sind die Erforderniſſe einer höchsten und allgemeinen, die Kennzeichen der geoffenbarten und waren Religion. Die evangelische Lehre war anfänglich klar, ist aber durch nutzlose Spekulationen verdunkelt worden, und muss deshalb auf die ursprünglichen einfachen und gewissen Warheiten zurückgefürt werden. Diese findet Lardner in der neutestamentlichen Sittenlehre und den Verheißungen des Lones für die Tugend. Lehren, die nicht klar bewiesen werden können, will er offen lassen. Lardner steht somit im wesentlichen auf demselben Standpunkt wie Clarke,

wärend aber dieser den Inhalt der Offenbarung als vernunftmäßig zu demonstriren suchte, wollte Lardner auf historisch-kritischem Wege die Warheit des Christentums dartun. Dies ist der Grundgedanke seines Hauptwerkes „The Credibility of the Gospel History“ in 17 Bänden 1727—57, wozu er die Umrisse schon in einer Vorlesung über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, die er 1723 in London hielt, entworfen hat. Dies Werk fand großen Beifall und wurde ins Holländische, Lateinische und Deutsche (von Brahn mit Vorrede von S. G. Baumgarten) übersetzt. Es ist ein bedeutender Versuch einer historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament, eine Arbeit, die mit ebensoviel Fleiß und Gründlichkeit als Unbefangenheit und Scharfsinn durchgefürt ist. Das Werk zerfällt in zwei Teile, wozu ein Supplement als dritter kommt. In dem 1. Teil werden die im N. T. gelegentlich erwänten Tatsachen, welche durch Belege aus gleichzeitigen Schriftstellern bestätigt werden, aufgezält, um zu zeigen, daſs sich im N. T. nichts finde, was mit der vorausgesetzten Zeit und Abfassung durch die h. Schriftsteller nicht übereinstimmte, und daſs das ungesuchte Zusammentreffen unabhängiger Quellen für die Echtheit jener Schriften zeuge. In dem zweiten, bei weitem größten Teil werden die Zeugnisse der Kirchenväter der ersten vier Jarhunderte aufgefürt und sorgfältig erwogen, dabei die Schriften der Väter selbst einer genauen Kritik unterworfen, ihre Echtheit untersucht und die Zeit ihrer Abfassung festgestellt. So werden z. B. die apostolischen Konstitutionen an das Ende des 4. Jarhunderts verwiesen, der kürzeren Redaktion der ignatianischen Briefe der Vorzug gegeben, für den Hebräerbrief die sonst übersehenen Zeugnisse des Theognost und Methodius angefürt. Hierauf folgt eine kurze Übersicht der Zeugnisse bis ins 12. Jarhundert. Das Ergebnis dieses Teiles ist, daſs das übereinstimmende Zeugnis aller Jarhunderte und Länder, der frühe Gebrauch und die hohe Geltung der neutestamentlichen Schriften für deren Echtheit spreche. Auch die apokryphischen Schriften sprechen dafür, da sie die hohe Würde der Person Christi und das Ansehen der Apostel, deren Namen sie annehmen, voraussetzen. Der dritte Teil handelt vom Kanon des N. T.'s. Dieser ist nach Lardner nicht erst durch die Synode von Laodicea abgeschlossen worden, sondern stand zuvor schon durch das allgemeine Urteil der Christen fest. Die Evangelien samt der Apostelgeschichte müssen vor 70 p. C. abgefaſst sein, da sich in ihnen nicht die leiseste Anspielung auf die Zerstörung Jerusalems findet. Da ferner in den Episteln keine ausdrückliche Beziehung auf dieselben vorkommt, so müssen sie verhältnismäßig spät geschrieben worden sein, nachdem das Evangelium schon weithin gepredigt war und ein Bedürfnis der Aufzeichnung für die zalreichen Christen sich zeigte. Dafür spricht auch der Prolog des Lukas, wornach es bis dahin kein echtes Evangelium gab. Die Evangelisten schrieben unabhängig von einander, und one andere Quellen zu haben, als was sie selbst gesehen oder von Augenzeugen gehört. Das Hebräerevangelium ist nur eine Übersetzung des griechischen Matthäus. — Lardners Vorstellung über die Entstehung der Evangelien aus der mündlichen Mitteilung erinnert am meisten an Gieselers Hypothese, obwol er den Gedanken nicht weiter ausfürt. Er nimmt als Zeit der Abfassung für die synoptischen Evangelien und Apostelgeschichte das Jar 64, für das johanneische das Jar 68 an. Die späteste Schrift ist ihm die Apokalypse, die er in das Jar 96 setzt. Von den Verfassern der neutestamentlichen Schriften gibt Lardner einen kurzen Lebensabriſs und es mag hier bemerkt werden, daſs er von der in England beliebten Annahme der Reise des Apostels Paulus nach England nichts wissen will. An das obige Werk schließt sich die Streitschrift an „A Vindication of three of our blessed Saviour's Miracles in answer to the Objections of Mr. Woolston's fifth discourse etc. 1729, die beste unter den zalreichen Gegenschriften. Eine andere Schrift The Circumstances of the Jewish people, an argument for the truth of the christian religion 1743, worin das Christentum nur als bessere und reinere Form der Religion dargestellt wird, namentlich aber die Abhandlung „A Letter on the Logos“, geschrieben 1730, aber erst 1760 publizirt, hat Lardner den Vorwurf des Socinianismus zugezogen. Er tritt mit dieser Schrift gegen Whiston auf, der die Lehre, daſs der Logos bei Christus an die

Stelle der menschlichen Seele getreten sei, wider aufgewärmt hatte. Seine Hauptgründe dagegen sind, dass ein so vollkommener Geist wie der Logos unmöglich sich so erniedrigen könne, dass er sich selbst vergesse, seine Vollkommenheit abschwäche. Ein solcher Geist würde vielmehr alles Menschliche verzehren, könne als körperlichen Schwachheiten unterworfen gar nicht gedacht werden. Christus ist warer Mensch und nur von Gott nach seinem unerforschlichen Ratschluss zum Messias gewält und mit besonderen Gaben ausgerüstet. Nur wenn er warer Mensch war, kann er Vorbild für uns sein, nur so kann seine Auferweckung uns die Hoffnung geben, zu gleicher Herrlichkeit zu gelangen. Einen anderen Begriff von dem Messias hatten auch die Juden nicht. Die Vorstellung von einer untergeordneten Gottheit und einem präexistirenden Logos kam erst durch die heidenchristliche Philosophie herein. Es versteht sich nach dem Gesagten fast von selbst, dass der hl. Geist nur die, öfters personifizirte Macht, Gabe oder Gnade Gottes bezeichnet. — So reichte Lardner auf dem dogmatischen Gebiete seinen Gegnern fast die Hand, wärend er für seine Lebensaufgabe ansah, alle Angriffe gegen die geoffenbarte Religion auf dem historischen Felde zurückzuschlagen. — The works of N. L. with a life by Dr. Kippis, 10 Vol. 1838. **C. Schöll.**

Las Casas, Fray Bartolomé de, der Apostel Indiens genannt. Geboren 1474 als Son eines Francisco de las Casas (Casaus), welcher warscheinlich dem Adel von Sevilla angehörte und nicht mit dem gleichnamigen Begleiter des Cortés zu verwechseln ist, studirte Bartolomé Humaniora und Jura auf den Universitäten Sevilla und Salamanca und begleitete im Februar 1502 den Comendador Fray Nicolás de Ovando nach Indien, als dieser abgeschickt war, um die Übergriffe Bobadillas gegen Colon zu untersuchen. Acht Jare blieb er dort, das repartimiento verwaltend, welches seinem Vater auf Española zugefallen war, bis er 1510 in den Priesterstand eintrat — er war der erste, welcher in der neuen Welt die Priesterweihe erhielt — und an dem Tage, wo die ersten Dominikaner anlangten, in Concepcion de la Vega seine erste Messe las. Die unerhörte Härte der conquistadores gegenüber den Eingeborenen lernte er noch näher kennen, als er 1512 einer Einladung des Diego Velasquez nach Cuba folgte und dann Narvaez auf einer Expedition nach Camaguey begleitete — schon hier sehen wir ihn eifrig das Amt eines Beschützers der Indianer füren. Um diese Wirksamkeit, die sein ganzes Leben ausfüllen sollte, in größerem Maße üben zu können, beschloss er in Spanien sich Vollmachten zu erbitten und kehrte Ende 1515 dorthin zurück. Nach vielen Mühen gelang es ihm, eine im Namen der Herrscher erlassene Instruktion zu bekommen, welche ihn beauftragte, in Verbindung mit den Hieronymiten über allem zu wachen, „was die Freiheit, die gute Behandlung, sowie das leibliche oder Seelenheil der Indianer angeht" (17. Sept. 1516; Wortlaut bei Fabié, Vida etc. p. 58 sq.) und außerdem den Titel eines „protector univeral de todos los indios" mit einem Jaresgehalt von 100 Goldpesos. Aber Las Casas fand auf allen Seiten Widerstand: bei den Hieronymiten, die sein Amt als Eingriff in ihre Befugnisse betrachteten — bei den spanischen Herren, die er vor Gericht zu ziehen suchte — sogar am Hofe, wo einflussreiche Männer die Meinung vertraten, die Indianer dürfe man wie Tiere behandeln, da sie doch „des Glaubens nicht fähig seien". Dieser vielfache Widerstand nötigte ihn zu mehrfachen Reisen nach Spanien: so schon im folgenden Jare, als eben der junge König Karl in Villaviciosa gelandet war. Gestützt auf ein Gutachten der Universität Salamanca, welches diejenigen für todeswürdige Ketzer erklärte, welche den Indianern die Fähigkeit absprechen würden, sich zu bekehren, erlangte Las Casas Bestätigung seiner Vollmachten und kehrte nach Amerika zurück. Unermüdlich tätig auf Missionen in Cumana, S. Domingo — wo er 1523 in den Orden der Dominikaner eintrat —, in Nicaragua, in Guatemala und an anderen Orten gewann er das Vertrauen der Indianer in so hohem Grade, dass sie nicht selten freiwillig auf sein Wort hin sich zu dem verstanden, was Gewalt seitens der spanischen Herren von ihnen nicht zu erlangen vermochte. In änlichem Geiste und mit Erfolg wirkte er seit den dreißiger Jaren in Mexiko. Das reiche Bistum Cuzco, wel-

ches Karl V. ihm anbot, schlug er aus, das ärmste, Chiapa, nahm er endlich an, als er das 70. Lebensjar erreicht hatte. Bei seiner fünften Reise nach Spanien hatte er eine Bulle Pauls III., welche die Indianer für Annahme des Glaubens fähig erklärte und im Hinblick darauf verbot, sie zu Sklaven zu machen oder zu berauben, übersetzt und brachte sie mit. Auf diese Bulle berief er sich nun als Ergänzung der bekannten Bulle Alexanders VI. über die Verteilung der neuen Welt. Da aber seine Maßnahmen, die er, wenn erforderlich, durch die strengsten kirchlichen Censuren, durch Entziehung von Sakrament und Absolution, stützte, gar zu tief in die Verhältnisse, wie die conquistadores sie gebildet hatten, einschnitten, so wuchs der Widerstand gegen ihn nur immer mehr. Obwol am spanischen Hofe, auch vom Kaiser selbst, hoch geschätzt, zwang ihn doch die Verleumdung seiner Feinde sein Bistum aufzugeben und 1507 zum siebentenmal nach Europa zu reisen, um sich gegen die schwersten Verdächtigungen, auch seiner Loyalität, zu verteidigen. Dies geschah öffentlich in Valladolid, vornehmlich gegen den gelehrten Historiographen Sepulveda, mit solchem Erfolge, dass durch den königlichen Rat und den von Indien der Druck von Sepulvedas abscheulicher Schrift De iustis belli causis *) in Spanien verboten wurde. Sie erschien jedoch in Rom. Gegen sie richtete Las Casas die „Brevissma Relacion de la Destruycion de las Indias“ 1552, 50 Bl. in 4°, welche mehrfach herausgegeben, auch in das Lateinische, Französische und Deutsche (von Andreä 1790) übersetzt worden ist. Neuerdings ist sie in der Coleccion de Documentos ineditos para la Historia de España, t. LXXI (1879) abgedruckt worden. Dort finden sich auch andere belangreiche auf den Streit mit Sepulveda bezügliche Schriftstücke, sowie einige bisher nicht gedruckte Dokumente und Gutachten von Las Casas. Sein Hauptwerk, in späterer Lebenszeit geschrieben, ist die Historia de las Indias, welche von Herrera und anderen benützt und jetzt endlich in Bd. LXII bis LXVI der obigen Coleccion gedruckt worden ist. Dieses bedeutsame Werk ist nicht wie Quintana und Ticknor wollen, schon 1527, sondern erst 1552 begonnen und 1561 vollendet worden. Es umfasst in drei Dekaden und ebenso vielen Bänden die Geschichte bis 1520. Als Anhang finden sich (Bd. LXVI, S. 237—555) Algunos Capitulos de la Apologetica Historia desselben Autors abgedruckt.

Bis an sein Ende, welches 1566 erfolgte, kannte er nur das eine Ziel: zu gunsten der misshandelten und verfolgten Indianer einzutreten. Seine Bemühungen, dieselben gegen die Sklaverei zu schützen, sind zum teil erfolgreich gewesen; dass er selbst darauf hingewiesen habe, man möge statt der schwächlichen Indianer lieber die stark gebauten afrikanischen Neger herbeiholen, und dass ihm somit die Verantwortlichkeit für die Einfürung des Negerhandels zufalle, ist nicht erweisbar; vgl. Apologie de B. de las Casas in: Mémoires de la classe des sciences morales et politiques de l'Institut, t. IV. Sein letztes Wort an die Freunde im Kloster zu Atocha, wo er starb, ging dahin, dass sie das Werk fortsetzen sollten, welches sein Leben erfüllt hatte.

Las Casas hat, nachdem sein Leben schon mehrfach bearbeitet worden war (italienisch von Michele Pio, Bologna 1618; französisch von Llorente als Einleitung zu den Oeuvres de B. de las Casas, Paris 1822; vgl. auch: Voyage à la Trinidad et au Venezuela, Paris 1812), in der neuesten Zeit nochmals widerholt Biographen gefunden. 1867 veröffentlichte A. Helps, schon bekannt durch „The Spanish conquest in America“, eine Biographie unter dem Titel: „The life of Las Casas the Apostle of the Indies“; 1878 gab Don Carlos Gutierrez heraus: „Fray B. de las Casas, sus tiempos y su apostolado“; endlich folgte 1879: „Vida del P. Fray B. de las Casas“, von Antonio Maria Fabié, welche in Bd. LXX der Coleccion de Documentos ineditos mit einem Anhang von meist ungedruckten Schriftstücken veröffentlicht worden ist. **Benrath.**

---

*) Der vollständige Titel derselben lautet: Democrates secundus, seu de iustis belli causis; an liceat bello Indos prosequi, auferendo ab eis dominia, possessionesque et bona temporalia, et occidendo eos si resistentiam opposuerint, ut sic spoliati et subiecti, facilius per praedicatores suadeatur eis fides.

Lasitius, Johannes (Jan Lasicky oder Lasiczky), polnischer Edelmann und Schriftsteller des 16. Jarhunderts. — Von seinem Leben ist wenig bekannt. Er ist geboren in Großpolen 1534 unter K. Sigismund I. Seine Jugend fällt in die Zeit der Ausbreitung des reformirten Bekenntnisses in Polen, dem auch er angehört. Wo er seine Studien gemacht, ist unbekannt; er selbst nennt den Straßburger Joh. Sturm als seinen Präceptor. Um das Jar 1557 treffen wir ihn in Basel, Bern, Zürich. Dann war er Lehrer im Hause des Woiwoden Krotowsky und begleitete dessen Son ins Ausland (1558 ff.), wie er denn überhaupt einen großen Teil seines Lebens auf Reisen zubrachte, teils zu seiner eigenen Ausbildung, teils als Begleiter junger polnischer Magnatensöne, teils in politischen Missionen. So war er widerholt in Frankreich, Italien, Deutschland, Schweiz ꝛc. König Stefan Bathory (1575—86) ernannte ihn zum königl. Envoyé und brauchte ihn zu politischen und kirchlichen Geschäften. Später scheint er sich in seine Heimat zurückgezogen zu haben, wo er teils mit Erteilung von Unterricht (im Hause des Woiwoden Krotowsky zu Barein, später zu Wilna im Hause des Jan Chlebowitz, zuletzt zu Zaslau in Lithauen), teils mit litterarischen Arbeiten sich beschäftigte. Kurz nach dem Jar 1600 muſs er gestorben sein. — Zeitgenossen schildern ihn als vir pius et eruditus, qui multa audivit, legit, expertus est. Obwol nicht Theolog nahm er lebhaften Anteil an den religiösen Bewegungen seiner Zeit und seines polnischen Vaterlandes, an der Ausbreitung der evangel. Lehre, an der Union zwischen Lutheranern, Reformirten und Brüdern, an der Bekämpfung des in Polen sich einnistenden Jesuitismus und Unitarismus. Obwol der reformirten Kirche zugetan und mit Calvin, Beza, Bullinger ꝛc. befreundet, spricht er doch auch von Luther mit größester Hochachtung, verkehrt mit den Philippisten Camerarius, Rüdinger ꝛc., ist dagegen dem Gnesioluthertum abgeneigt und wünscht nichts sehnlicher als Einheit des Glaubens und Bekenntnisses. Eben dieser ökumenische Zug und die Teilnahme an den Sendomirschen Unionsverhandlungen flößte ihm ein besonderes Interesse ein für die seit 1548 in Polen angesiedelte, seit den Synoden zu Kozminek und Sendomir mit den Reformirten näher verbundene Gemeinde der böhmischen Brüder. Er hegte den Wunsch, die Lehren und Einrichtungen wie die Geschichte derselben näher kennen zu lernen, wozu sich ihm teils in Großpolen, teils auf mehreren Reisen nach Böhmen und Mähren Gelegenheit bot. Aus eigenem Antrieb entschloſs er sich zur Ausarbeitung einer kurzen Geschichte der böhm. Brüder nebst Darstellung ihrer Einrichtungen. Der erste Entwurf entstand 1567/9 u. d. T.: de origine et institutis fratrum christ. etc. commentarius; er teilte ihn 1569 an Beza in Genf, 1570 an den Brüdersenior Johann Lorenz in Polen, 1571 an Senior J. Blahoslaw in Mähren mit, der ihn prüfte und ihm weiteres Material zur Verfügung stellte. Mit Benützung dieser neuen Quellen und anderer Mitteilungen arbeitete L. seinen Entwurf um zu einem zweiten, weit vollständigeren Werk u. d. T.: de origine et rebus gestis Fratrum Bohemorum libri VIII. 1585 teilte er sein Manuskript der Brüdergemeinde mit, um es zu prüfen und zum Druck zu befördern; der Brüdersenior Th. Turnowski unterzog es einer Prüfung und teilte dem Verfasser seine Bemerkungen dazu mit. Der Wunsch des Verf., sein Werk endlich gedruckt zu sehen, blieb unerfüllt. Erst 1649 gab Amos Comenius zu Lissa das 8. Buch nebst Auszügen aus den 7 ersten heraus; das 8. Buch allein one die Auszüge nochmals Amsterdam 1660. Die von ihm versprochene Herausgabe des ganzen Werkes ist nie zu stande gekommen: es existirt nur handschriftlich in Herrnhut, Prag, Göttingen. Näheres über dasselbe wie über die übrigen Schriften und Lebensschicksale Lasiczkys s. in dem ausfürlichen Artikel der ersten Aufl. der theol. RE. Band XIX, S. 770—777, wo ich zum ersten Male versucht habe zusammenzustellen, was aus gedruckten und handschriftlichen Quellen über L. zu entnehmen war. (Danach sind die ungenauen Angaben von Zezschwitz RE. II, S. 651 zu berichtigen.) Dort findet sich auch die ältere Litteratur verzeichnet, wozu jetzt nur noch hinzuzufügen: Goll, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der böhmischen Brüder, Prag 1878, bes. S. 74 ff.

Wagenmann.

Lasco, Johannes a. Unter den Vätern der reformirten Kirche nimmt a Lasco eine eigentümliche Stellung ein, wenn auch nicht hinsichtlich der Lehrentwicklung, so doch in seiner Tätigkeit für die Organisation der Gemeinde. Nach dem verschiedenen Boden seiner Wirksamkeit hat er bald „freiwillige Christen“ zu organisiren, bald versucht er die Volkskirche nach reformirten Grundsätzen zu gestalten. Er zeigt sich dabei nicht als Mann der Schablone, er rechnet überall mit den gegebenen Verhältnissen. Und hierin liegt für immer seine reformatorische Bedeutung.

Johannes a Lasco, wie er sich schrieb, oder Laski Jan, wie er polnisch hieß, ist 1499 zu Warschau geboren. Er stammte aus einem der ältesten und reichsten Adelsgeschlechter Polens; sein Oheim war Erzbischof von Gnesen und Primas von Polen; seine Brüder nahmen hohe Stellungen im Statsdienste ein. Von Jugend auf für den geistlichen Stand bestimmt, begab sich a Lasco nach Vollendung seiner Studien, 25 Jare alt, auf Reisen, um auswärtige Universitäten und auch die reformatorische Bewegung, von welcher schon kein Land Europas mehr unberürt geblieben war, in den Ländern ihres Ursprungs näher kennen zu lernen. Er besuchte zuerst Löwen und wandte sich von dort nach Zürich, wo er Zwingli kennen lernte. Nach einem vorübergehenden Aufenthalte in Paris, wo er am Hofe mit Achtung aufgenommen wurde, kam er im Sommer 1525 nach Basel zu Erasmus, der mit polnischen Baronen in Beziehung stand und den Jüngling freundlich aufnahm. Erasmus rühmt in einem Briefe von ihm: „Senex juvenis convictu factus sum melior, ac sobrietatem, temperantiam, verecundiam, linguae moderationem, modestiam, pudicitiam, integritatem, quam juvenis a sene discere debuerat, a juvene senex didici“. Auch für a Lasco blieb der Verkehr mit dem Gelehrten nicht one Gewinn, aber er bekannte doch später noch, daſs er von Zwingli den ersten kräftigen Antrieb zum Forschen in der Schrift empfangen habe. Dieser erste Impuls ist für seine ganze spätere Entwicklung von Bedeutung geblieben. Zunächst aber blieb noch der Einfluſs des Erasmus bei ihm vorherrschend, und als er im J. 1526 nach Polen zurückkehrte, überreichte er dem Erzbischof von Gnesen, um sich von „falschem Verdacht“ zu reinigen, eine eigenhändig geschriebene Erklärung („juramentum“), worin er beschwört („ita juro, sic me Deus adjuvet et sancta Dei Evangelia“), daſs er nie mit Wissen und Willen einer von der römischen Kirche abweichenden Lehre angehangen habe, und, wenn er doch aus menschlicher Schwachheit in einen Irrtum gefallen sein sollte, denselben hiermit völlig und ausdrücklich widerrufe, auch daſs er, so lange er lebe, dem h. Stule und den Prälaten in allem, was erlaubt und ehrbar sei, gehorchen wolle. Er stieg nun von Stufe zu Stufe der röm. Hierarchie auf. Erst seine im J. 1536 durch den König vollzogene Ernennung zum Bischof von Cujavien gab den Ausschlag. Er lehnte diese Würde ab, indem er offen seine nunmehr zur Reife gelangte ev. Überzeugung bekannte, und verließ mit Empfehlungsbriefen des Königs Sigismund, der ihm auch ferner sein Wolwollen bewarte, seine Heimat. „Ich war“, schrieb er davon später, „ein rechter Pharisäer mit Titeln und Pfründen von Jugend auf überladen; durch Gottes Gnade habe ich das alles verlassen, verlassen mein Vaterland und meine Freunde, unter denen ich nicht leben konnte als Christi Knecht; nun will ich in der Fremde meines armen gekreuzigten Herrn Christus armer Knecht sein“. Zunächst wandte sich a Lasco wider nach den Niederlanden und vollzog in Löwen auch äußerlich seinen Bruch mit der römischen Kirche, indem er (1539) sich mit einem braven Mädchen aus bürgerlichem Stande verheiratete. Aber hier war seines Bleibens ebensowenig als in Mainz bei seinem Freunde Albert Hardenberg. Er zog nach Emden, wo er sich ein kleines Gut kaufte und in den ersten drei Jaren als Privatmann lebte.

Ostfriesland aber sollte hauptsächlich a Lascos Arbeitsfeld werden. Hier hatte die Reformation schon seit 1519 festen Fuſs gefaſst, aber nachgerade hatte einerseits das Papsttum durch auswärtige Einflüsse wider Boden gewonnen und anderseits waren allerlei Sektirer hier zusammengeströmt, nach beiden Seiten waren die damaligen Geistlichen des Landes dem Andrang nicht gewachsen. Unter solchen Verhältnissen übernahm a Lasco im J. 1542 seine Stellung als Pastor,

wozu ihn die Gemeinde Emden einstimmig wälte, und als Superintendent, wozu ihn die verwitwete Gräfin Anna ernannte. Die ihm angebotene freie Rückkehr nach seiner Heimat lehnte er ab, machte aber bei der Übernahme seines Amtes die Bedingung, dass er dasselbe sofort niederlegen dürfe, wenn er einmal zum Dienste des Evangeliums nach Polen sollte gerufen werden. Seine reformatorische Tätigkeit begann a Lasco damit, dass er sich zunächst gegen die Feinde wandte. Er erwirkte von der Gräfin ein Verbot des öffentlichen römischen Gottesdienstes, welchen die Franziskaner in Emden hielten, und die Entfernung der Bilder aus den Kirchen. Zugleich nahm er es mit den Fürern der Widertäufer auf. Eine öffentliche Disputation mit Menno Simonis (s. d. Art. „Menno und die Mennoniten") war one Resultat und die Fragen über die Menschwerdung Christi, die Kindertaufe u. a. wurden nun weiter in Streitschriften verhandelt (**Defensio verae semperque in ecclesia receptae doctrinae de Christi Domini incarnatione Adversus Mennonem Simonis Anabaptistarum Doctorem per Joannem a Lasco Poloniae Baronem Ministrum Ecclesiarum Phrisiae Orientalis, Bonnae 1545.**) Mit David Joris ließ sich a Lasco in einen Briefwechsel ein, der ebenfalls zu nichts fürte; bald darauf verließ dieser Sektirer das Land und ging nach Basel. Nun legte a Lasco Hand an den Aufbau der Gemeinde durch Zucht und Lehre. Er fürte Älteste ein und begann die Ausarbeitung einer Kirchenordnung nach dem Muster der von Butzer und Melanchthon verfassten sog. „Kölnischen Reformation", welche er aber nicht zu Ende brachte. Die Warnehmungen, welche er als Superintendent bei seinen Visitationen machte, veranlasste ihn zur Errichtung des Cötus, in welchem er die Geistlichkeit zu gemeinsamer Arbeit organisirte. In demselben versammelten sich jeden Montag zu Emden sämtliche Prediger unter Vorsitz des Superintendenten, und seine Tagesordnung bildeten theologische Diskussion, brüderliche Censur und Besprechung kirchlicher Angelegenheiten, wozu noch die Examination der anzustellenden Prediger kam. Zur Herstellung der Lehreinheit arbeitete a Lasco nach dem Genfer und dem Züricher Katechismus ein Lehrbuch aus, das zuerst nur handschriftlich gebraucht und später in London gedruckt wurde. Dieser Katechismus a Lascos, nach welchem in den Nachmittagsgottesdiensten gepredigt wurde, bildete für Ursinus die teilweise Grundlage zu dem Heidelberger Katechismus. Endlich erließ auch unter a Lascos Mitwirkung die Gräfin im J. 1545 eine auf christlichen Prinzipien beruhende Gerichts- und Polizeiordnung, in welcher Völlerei, Bettelei und Unzucht mit schweren Strafen belegt wurden. Nach den gegebenen Verhältnissen hielt a Lasco eine Volkskirche für möglich und die Beteiligung der weltlichen Obrigkeit an deren Leitung und Erhaltung für ordnungsmäßig, nur sollte die Obrigkeit nicht in das innere Gebiet der Kirche eingreifen, für welches er der letzteren, synodal verfasst, die Selbständigkeit vindizirte.

Bei seiner reformatorischen Arbeit hatte a Lasco mit mancherlei Hindernissen zu kämpfen. Die Gräfin Anna war zwar eine wolgesinnte, fromme Frau, aber den gegen die Reformation gerichteten Agitationen naher Verwandter setzte sie nicht immer den gehörigen Widerstand entgegen. Ein Pastor Lemsius suchte den Abendmalsstreit auch in die ostfriesische Kirche hineinzutragen, und a Lasco hatte bei alledem fortwärend unter körperlicher Schwäche zu leiden. Da kam das Interim. Lemsius und sein Anhang ergriffen diese Gelegenheit, um obenauf zu kommen, wärend a Lasco sich gewissenshalber demselben nicht unterwerfen konnte. Er legte sein Amt (1549) nieder und begab sich zunächst zu seinem Freunde Hardenberg nach Bremen und nach Hamburg und im nächsten Frühjar nach England, wo er schon zwei Jare vorher besuchsweise sich längere Zeit im Hause des Erzbischofs Cranmer aufgehalten hatte und nun mit offenen Armen aufgenommen wurde.

Obwol a Lasco mit Cranmer nahe befreundet war, differirte er doch von ihm in einer wichtigen reformatorischen Grundanschauung. Letzterer wollte manches Äußerliche, wie z. B. die bunten Priestergewänder, beibehalten, wärend a Lasco überall auf Einfachheit drang und das Schriftprinzip auch im Kultus streng durchgefürt wissen wollte. Man dürfe nichts tun, sagt er, am wenigsten in Sachen des Gottesdienstes, wobei man nicht mit festem und ruhigem Gewissen versichert sei, dass man es dem Worte Gottes gemäß tun könne; darum könne er nicht zu-

geben alles einzufüren, was nur nicht ausdrücklich vom Herrn verboten sei, sondern müsse auch alles für unerlaubt ansehen, was nicht vom Herrn zum gottesdienstlichen Gebrauch angeordnet sei. Aber die beiden Männer vertrugen sich, und den Flüchtlingen, welche aus Frankreich, Italien, den Niederlanden und zuletzt auch aus Niederdeutschland nach London gekommen waren, um dort unter dem Schutze des englischen „Josias", Eduards VI., ihres Glaubens zu leben, wurde nicht bloß dies gewärt, sondern ihnen auch gestattet, sich nach ihren Grundsätzen eine Gemeindeverfassung zu geben. Den „Fremdlingen" wurde eine Kirche eingeräumt, wo sie in ihrer Muttersprache ihre Gottesdienste hielten, und a Lasco wurde ihnen als Superintendent vorgesetzt. Mit Hilfe von Martin Micronius und Johann Utenhove machte sich a Lasco an die organisatorische Arbeit. Es erschien in holländischer Sprache ein Glaubensbekenntnis, das älteste niederländische, a Lascos Katechismus wurde gedruckt, Psalmen für den Gemeindegesang bearbeitet und liturg. Formulare sowie eine Kirchenordnung entworfen. Die liturg. Formulare wurden später für die niederländ. und die kurpfälzische Agende benutzt.

Am wichtigsten war die Kirchenordnung, in welcher die a Lasco eigentümlichen Verfassungsgrundsätze zum Ausdruck kamen. (Vgl. Forma ac ratio tota ecclesiastici Ministerii in peregrinorum, potissimum vero Germanorum Ecclesiis instituta Londini in Anglia per Regem Eduardum VI. Auctore Jo. a Lasco. Lond. 1550. Cum epistola nuncupatoria ad regem Poloniae, Francof. 1555, und Liturgia sacra seu ritus ministerii in ecclesia peregrinorum Francofordiae ad Moenum. Addita est summa doctrinae seu fidei professio. Francof. 1554 — von Valerandus Polanus. Deutsch: Kirchenordnung, Wie die vnter dem Christlichen König auß Engelland, Edward dem VI., in der Stadt London, in der niederländischen Gemeine Christi, durch Kön. Maiest. mandat geordnet und gehalten worden, mit der Kirchendiener und Eltesten bewilligung, Durch Herrn Johann von Lasco, Freiherrn in Polen, Superintendenten derselbigen Kirchen in Engelland in Lateinischer Sprach weitleufftiger beschrieben, Aber durch Martinum Micronium in eine kurtze Summ verfasset, Vnd jetzund verdeutschet, Heidelberg 1565. Richter, Evang. Kirchenordnungen des 16. Jarhunderts, Weimar 1846, gibt diese Bearbeitung im Auszug, II, S. 99—115 und von der Liturgie einen vollständigen Abdruck, S. 149—160.) Die Kirchenordnung beruht auf biblisch-apostolischen Grundsätzen, ist aber nicht für eine Landeskirche, sondern für Gemeinden „freiwilliger Christen" bestimmt, wonach auch die strenge Kirchenzucht derselben zu bemessen ist. Als leitender Grundsatz wird gleich zu Anfang ausgesprochen: „Gleichwie ein Haus one Hausvater, ein Schiff one Steuermann und ein Heer one Hauptmann in gewisse Gefar kommen, also auch die Gemeine Christi, welche in dieser Welt streitet, wird entheiliget, zerrissen und verzehrt endlich gar, wo sie ihre gebürliche Regierer und Diener nicht hat, durch welcher Ernst, Gottesfurcht und Lehre sie billig soll regieret werden. Es ist auch hier nicht erlaubet allerlei Orden und Geschlechte der Diener der Gemeine nach menschlichem Gutdünken einzufüren: gleichwie es auch nicht erlaubet ist, die nothwendigen auszulassen: sondern in diesem muſs man folgen der Ordnung Gottes nach seinem heiligen Wort. Denn es je ihm am besten bekannt ist, durch waserlei Diener sein Haus, die Gemeine soll regieret werden". Es werden nach der „unwankelbaren Autorität der Schrift" drei Arten von „Regierern und Dienern" der Gemeinde aufgestellt: die Ältesten, die Diakonen und die Doktoren oder Propheten. Die Ältesten unterscheiden sich wider in lehrende und regierende. Den Diakonen liegt die Armenpflege ob. Die Doktoren haben die wissenschaftliche Erkenntnis der Glaubenswarheit zu fördern und letztere zu verteidigen. Eine praktische Bedeutung für die Gemeinde erhielten sie durch die sog. Prophezei oder Collatie, welches eine gemeinsame Schriftforschung und Besprechung der Predigten durch sämtliche Älteste und Lehrer war. Sämtliche Ämter unterlagen der Wal der Gemeinde; die Ältesten und Doktoren wurden auf Lebenszeit, die Diakonen auf ein Jar gewält. Die Walen, zu denen sich die Gemeinde durch einen Buß- und Bettag vorbereitete, geschahen durch schriftliche Abstimmung. Aus den hierdurch Nominirten wälte dann wider das Presbyterium die aus, welche ihm als die geeignetsten Persön-

lichkeiten erschienen, worauf der Gemeinde noch eine Einsprache zustand. — Nach allgemein reformirter Anschauung galt auch a Lasco außer schriftmäßiger Predigt und Verwaltung der Sakramente als drittes Kennzeichen der waren Kirche die christliche Bußzucht, die Pädagogie der Kirche zur Erhaltung und Beförderung eines reinen Wandels. Jedes Mitglied der Gemeinde ist ihr unterworfen und gegen die Diener der Gemeinde soll sie vorkommenden Falles mit besonderem Ernste gehandhabt werden. Die beiden Stufen sind der „heimliche“ und der „öffentliche Brauch der Strafe“, nach Matth. 18. Jedes Glied der Gemeinde soll sich des Andern durch Vermanung annehmen; bei Ärgernissen, die mehreren bekannt sind, geht die Vermanung von den Ältesten aus. Wenn diese nicht angenommen wird, so wird die Sache Sonntags von der Kanzel der Gemeinde mitgeteilt. Bei Ärgernissen, welche der ganzen Gemeinde bekannt sind, muſs öffentliche Buße vor derselben geleistet werden, oder es erfolgt die „Abschneidung“. Bei erfolgender Besserung kann der Ausgeschiedene wider aufgenommen werden, aber auch nur durch einen öffentlichen Akt vor der Gemeinde. — Aus der Kirchenordnung ist noch als eine Besonderheit die Form der Abendmalsfeier, die sog. sitzende Kommunion zu erwänen, auf welche a Lasco großes Gewicht legte, da sie der Einsetzung des Abendmals möglichst angepaſst ist. Nach einer von der Kanzel gehaltenen Ermanung zur Selbstprüfung setzt sich der Diener am Wort mit den Ältesten und den Diakonen an die in der Kirche zubereitete Tafel und mit ihnen so viele Gemeindeglieder, als daran noch Platz haben. Nachdem die Diakonen Wein in die Gläser gegossen haben, bricht der Pastor das Brot mit den Worten: das Brot, das wir brechen, ist die Gemeinschaft des Leibes Christi, und reicht es in einer Schüssel weiter, damit sich jeder ein Stück nehme, zuletzt er selbst. Ebenso reicht er die „Trinkgefäße“ den zunächst Sitzenden mit den Worten: der Kelch der Danksagung, mit welchem wir Gott danksagen, ist die Gemeinschaft des Blutes Christi, und trinkt selbst zuletzt. Die Handlung wird in dieser Weise widerholt für die übrigen Kommunikanten, selbstverständlich one daſs der Pastor das Abendmal wider mitgenießt. Wärend der Feier werden durch einen Diakon Kap. 6, 13, 14 und 15 des Evangel. Joh. von der Kanzel vorgelesen. Was an Brot und Wein übrig bleibt, wird von den Diakonen unter die Armen, besonders die alten und kranken, in der Gemeinde ausgeteilt. Diese Form der Kommunion hat sich noch in der niederländ. und der schottischen Kirche erhalten.

Auch in London stand a Lasco unter dem Kreuz. Er selbst war viel von Kränklichkeit heimgesucht, seine Frau starb nach längerem Siechtum. (Er verheiratete sich zum zweiten Male.) Aber auch aus der Gemeinde und von seinen Mitarbeitern wurden ihm manche Schwierigkeiten bereitet. Ein wegen eines gegebenen Ärgernisses entlassener Prediger suchte ihn mit Calvin zu verfeinden, da er mit letzterem in der Prädestinationslehre nicht ganz übereinstimmte. a Lascos Stärke lag auf dem Gebiet der Verfassung, nicht auf dem der Lehre, und so hat er auch den Artikel von der Prädestination nicht ausfürlich behandelt. Nach seiner Anschauung verläuft die ganze Welt- und Heilsgeschichte nach einem ewigen Ratschluſs Gottes. Gott erbarmt sich unser aller so, daſs er von seiner Erbarmung keinen ausschließt, sondern sie allen anträgt in Christo. Durch Adams Fall sind alle Menschen des freien Willens verlustig und tot in Sünden, also unfähig, aus sich selber zum Glauben zu kommen. Dieser kommt lediglich aus dem Worte Gottes durch die Kraft des hl. Geistes. Daneben bezeichnet er in der mit Frage 54 des Heidelb. Kat. fast gleichlautenden Frage 45 seines Katechismus die Kirche als „Gemeinde der Auserwälten“. Es läſst sich nicht leugnen, daſs a Lasco einer universalistischen Auffassung der Gnade zuneigt und mit Calvins Prädestinationslehre nicht übereinstimmt. Aber er hat nie gegen dieselbe polemisirt und Calvins Freundschaft bestand trotz der Differenz in diesem Lehrpunkt ebenso herzlich mit a Lasco fort wie die mit Melanchthon, der darin noch weiter von ihm abwich.

Die Stürme, welche nach dem Tode Eduards VI. 1553 mit der Thronbesteigung der katholischen Maria am kirchlichen Horizonte Englands heraufzogen, veranlaſsten a Lasco für seine Fremdlingsgemeinde bei Zeiten einen anderen Zufluchtsort zu suchen. Man glaubte einen solchen in Dänemark zu finden, und ein

Teil der Gemeinde, 170 Seelen, verließ London unter a Lascos Fürung im September auf zwei dänischen Schiffen. Nach einer beschwerlichen Seefart landeten sie Ende Oktober in Helsingör. Ehe a Lasco mit Micronius und Utenhove bei dem König, der sich gerade in Kolding befand, vorgelassen wurden, mussten sie eine Predigt des Hofpredigers Noviomagus über Phil. 3, 17 ff. anhören, worin sie als Ketzer bezeichnet wurden, „deren Ende die Verdammnis sei". Der König empfing sie freundlich, ließ ihnen aber nach einigen Tagen den Bescheid zugehen, dass sie nur dann Aufnahme finden sollten, wenn sie in allen Stücken Lehre und Kultus der Dänen annehmen wollten. Dazu konnten sie sich nicht verstehen und a Lasco bat, dass man den Seinen nur den Winter über den Aufenthalt gestatten möchte. Auch das wurde abgeschlagen und die Flüchtlinge mussten mit den Alten, Kranken und Wöchnerinnen, entblößt von allen Mitteln, wider auf die stürmische See hinaus, wärend a Lasco nach Emden eilte, um dort eine Zuflucht für seine Herde zu suchen. Als die Flüchtlinge auf einige Schiffe gebracht wurden, um nach verschiedenen Ostseehäfen überzusetzen, wurde ihnen noch eingeschärft, bei Todesstrafe nicht an der dänischen Küste zu landen, es möge sie treffen was da wolle. Das hieß die armen Christen ins offene Grab hineinstoßen. Aber durch Gottes Erbarmen überstanden sie die beschwerliche Reise glücklich und landeten vor Weihnachten 1553 bei Rostock, Wismar und Lübeck. Doch auch hier wurden sie auf Anstiften der Geistlichen als Ketzer und Sakramentirer vertrieben; „ihre Ketzerei", sagte man, „sei schuld, dass in England so viel evangelisches Blut vergossen werde; nun habe der Teufel diese Taugenichtse in die ruhigen deutschen Städte gebracht, um auch da Unheil anzurichten". In Hamburg, wo die Flüchtlinge im März 1554 ankamen, ging es ihnen nicht besser und auch hier waren es wider die Geistlichen, welche sich mit aller Heftigkeit ihrer Aufnahme widersetzten. Allen voran der Kämpe Joachim Westphal, welcher sie für „Märtyrer des Teufels" erklärte. Wie ein gejagtes Wild wurden die Unglücklichen aus der Stadt und den benachbarten Dörfern vertrieben und den Einwonern bei Geldstrafe verboten, sie ins Haus aufzunehmen.

Endlich trafen die Flüchtlinge Ostern 1554 in Emden ein, wo sie durch einen herzlichen Empfang über ihre vielen Mühsale getröstet wurden. a Lasco war dort inzwischen in seine alte Stellung eingetreten. Doch sollte seines Bleibens nicht lange sein, obwol die Verunglimpfung auswärtiger Gegner, die Verblendung schwacher Freunde wie Hardenberg und Melanchthon, welche sehr kühl gegen ihn wurden, und Misshelligkeiten mit seinem Kollegen Gellius Faber seine Stellung nicht zu erschüttern vermochten und er selbst nicht anders dachte, als dass er sein Leben in Emden beschließen werde. Im April 1555 nahm er Abschied von seiner Gemeinde, er war dringend nach Polen gerufen worden, und zuletzt hatte sich auch die Gräfin Anna doch gegen ihn einnehmen lassen. Als sie dem Scheidenden eine namhafte Geldunterstützung anbieten ließ, lehnte er dieselbe ab, obwol er selbst nicht viele Mittel besaß: „So lange die Gräfin in ihrer Heuchelei verharrt, habe ich nichts mit ihr zu schaffen; ihre Entschuldigungen wollen wir erörtern, wenn wir vor unserm Richter stehen!"

a Lasco ging nicht direkt nach Polen, sondern zunächst nach Frankfurt a. M., wo sich ein Teil der Fremdlingsgemeinde niedergelassen hatte. Neben der bereits bestehenden wallonischen und englischen Gemeinde ordnete er die niederländische. Hier ließ er sich nicht bloß angelegen sein, die Streitigkeiten, welche öfter unter den Fremdlingen selbst ausbrachen, zu schlichten, sondern richtete auch seine Tätigkeit nach außen, teils um sie gegen Angriffe zu verteidigen, teils um eine Einigung unter den verschiedenen Zweigen der Reformation anzubanen. Mit Artikel X der **Augustana variata** erklärte er sich einverstanden; aber das war den Gegnern nicht genug. In einem Religionsgespräch zwischen a Lasco und Brenz (1556 in Stuttgart), bei welchem letzterer auf Annahme der Ubiquitätslehre drang, kam es zu keiner Verständigung. Schließlich hatten es die Gegner, allen voran wider Westphal, so weit mit ihren Hetzereien gebracht, dass der Magistrat beschloss, die Fremden auszuweisen. Zur Ausfürung dieses Beschlusses kam es zwar nicht, aber a Lasco verließ Frankfurt nach einem $1^1/_2$jährigen Aufenthalte, da die

Freunde in Polen ihren Ruf erneuerten. Auf der Reise dahin verweilte er in Kassel bei dem Landgrafen von Hessen, dem er das Einigungswerk unter den Protestanten ans Herz legte, und bei Melanchthon in Wittenberg, den dieses Streben ebenso sehr beseelte.

In Polen war 1548 Sigismund August, welcher zu den Evangelischen eine wolwollende Stellung einnahm, Calvins Institutio las und mit diesem korrespondirte, zur Regierung gekommen. Die reformatorische Bewegung, welche größtenteils einen reformirten Charakter trug, war unter dem Volke stärker geworden, und der Adel, an seiner Spitze Radziwill, hatte sich dem Evangelium zugeneigt. Vor seiner Abreise von Frankfurt hatte a Lasco noch in einer Widmungsschrift zu seiner Kirchenordnung sich öffentlich an den König gewendet. Es sei jetzt die Zeit der Heimsuchung für das polnische Volk gekommen; entschuldigen könne sich niemand, da die Kinder auf der Gasse, ja selbst die Bischöfe die Verderbtheit der Kirche erkennten. Polen sei an einem entscheidenden Wendepunkt seiner Geschichte angekommen, es dürfe nicht glauben, ungestraft vom Evangelium sich wider abwenden zu können; habe der Ernst Gottes auch in den Zeiten der Unwissenheit ab und zu durch sein richterliches Eingreifen sich kund getan, um so mehr werde sich sein Zorn offenbaren in vernichtenden Schlägen über das ganze Land, wenn es die gegenwärtige Zeit seiner gnädigen Heimsuchung verachte. Der Papst lege der Wideraufrichtung des Evangeliums große Schwierigkeiten in den Weg, die man besiegen müsse; hiezu sei bereits ein guter Anfang gemacht, da der König der Reformation sich nicht widersetze, die von dem größten und besten Teile der polnischen Bevölkerung verlangt würde. Man müsse jedoch mit Umsicht vorgehen, da nicht jeder, der gegen Rom spreche, darum schon rechtgläubig sei. Es sei Sorge zu tragen, daſs nicht statt der alten Tyrannei eine neue eingefürt oder anderseits der sich regende Atheismus begünstigt werde. Er selbst sei nie aus Polen verbannt worden, sondern habe seine Heimat mit Genehmigung des Königs Sigismund I. verlassen und seither dem Evangelium in der Fremde gedient; er empfehle seine Kirchenordnung zur Berücksichtigung bei der in Polen durchzufürenden Reformation.

Bei der Ankunft a Lascos setzte man von römischer Seite alles in Bewegung gegen den „Schlächter der Kirche und Polens", wie man ihn nannte. Die Seele des Widerstandes war der päpstliche Nuntius Lipomani, dem aber der polnische Adel bei seinem Eintritt in den Ständesal zurief: „Wir grüßen dich, Natternbrut!" a Lasco wurde zum Superintendenten der reformirten Gemeinden in Kleinpolen ernannt und nahm seinen Wonsitz auf seinem Gute Rabstein bei Krticie. Außer der Fürsorge für seine Gemeinden suchte er eifrigst eine Verständigung zwischen den Reformirten, Lutheranern und böhmischen Brüdern im Lande herbeizufüren. Eine Annäherung der letzteren an die Reformirten erfolgte noch bei seinen Lebzeiten und seine Bemühungen trugen weiter in dem Sendomirschen Vergleich (1570), durch welchen die drei Kirchengemeinschaften ihren Friedensschluſs machten, ihre Frucht; später auf der Synode zu Ostrorog (1627) kam es dann zur völligen Vereinigung der böhmischen Brüder mit den Reformirten. (Vgl. K. Göbel in der Ev.-ref. Kirchenzeitung von 1859, S. 313 f.) Da den Polen eine Bibelübersetzung in ihrer Sprache fehlte, so nahm a Lasco mit Hilfe einer Anzal Gelehrter die Arbeit sogleich auf und erlebte noch die Vollendung des auch sprachlich vortrefflichen Werkes. Der eifrigste Förderer dieser Arbeit und Verbreiter der Bibel war Radziwill.

Am 13. Januar 1560 entschlief a Lasco nach kurzem Krankenlager in Frieden, nachdem er sein Leben im Dienste Gottes verzehrt hatte. Er hinterließ eine Witwe mit 9 Kindern. Seine Nachkommen sind wider katholisch geworden, wie auch die des Nikolaus Radziwill, welche in der Folge die erbittertsten Gegner des Evangeliums wurden. Polen hat die Stimme seines edelsten Sones überhört und die Gnadenheimsuchung seines Gottes versäumt, — sein Ende ist bekannt. Das Bildnis a Lascos zeigt uns eine imponirende Gestalt. Das Gesicht mit dem bis tief auf die Brust herabwallenden Barte bekundet den entschiedenen Gottesmann wie den polnischen Edelmann. Unter dem offenen Mantel trägt er den polnischen Schnürrock. Die Rechte hält die Bibel und auf einem Papier in

der Linken stehen a Lascos Worte, die Summe seiner Lebenserfarungen: „Nulla piis patria in terris: Superna quaerentibus".

Litteratur: M. Göbel, Geschichte des christl. Lebens in der rhein.-westf. Kirche, Coblenz 1849, Band I, S. 318—351; Petrus Bortels, Johannes a Lasco (Suppl.-Band zu „Leben und Schriften der Väter der ref. Kirche"), Elberfeld 1860; (beide geben ausfürlich die Quellen an); Krasinski, Geschichte der Reformation in Polen, Leipzig 1841; A. Knyper, Joannis a Lasco Opera tam edita quam inedita, Vol. I, II, Amsterdam. 1866; in meiner Ev.-ref. Kirchenzeitung von 1870: Locher, a Lasco's Prädestinationslehre, S. 113 ff. und P. Bartels, Zur Geschichte der Prädestinationslehre Joh. a Lasco, S. 189 ff.; im Jargang 1871: P. Bartels, Die kirchenpolitischen Ideen Joh. a Lascos, S. 353 ff.

O. Thelemann.

Läßliche Sünde, s. Sünde.

Lateinische Bibelübersetzungen. Neben der syrischen Kirche war es zuerst die lateinische, in der das Bedürfnis dazu fürte, die biblischen Bücher zu dolmetschen. Damit trat die lateinische Sprache selbst in einen neuen, tiefgreifenden Entwicklungsprozeß, denn das Christentum erhob sich gar bald zur beherrschenden Macht. Wie das Latein von der Fähigkeit und den Kenntnissen derer abhing, die übersetzten, so verlangten aber auch das verschiedenartige Sprachidiom, aus dem übersetzt wurde, und die neuen Gedanken neue Wendungen und Terminologieen, und leiteten eine Umgestaltung ein, die sich unter verschiedenartigen Einflüssen durch Jarhunderte hindurchzieht, bis die modernen Sprachen sich entwickeln und das Latein zur bloßen Gelehrtensprache wird. Unsere Aufgabe zerlegt sich in drei größere Abschnitte. Zuerst ist darzustellen, was die alte Kirche vor Hieronymus in Übersetzung leistete, sodann die wichtigste aller Übersetzungen, die des Hieronymus, zu behandeln, die allmählich zur Vulgata wurde und ein Jartausend die Alleinherrschaft bewarte, endlich sind die neueren Übersetzungen seit der Reformation anzufüren und zu charakterisiren.

Die Litteratur über die lateinischen Bibelübersetzungen ist umfangreich, abgesehen indessen von einigen Punkten, die der Polemik ein besonderes Interesse boten, ist vorzugsweise die rein bibliographische Seite berücksichtigt worden. Im allgemeinen verweisen wir auf folgende Werke: Humfr. Hodii, De Bibliorum textibus origin., verss. gr. et latina vulgata l. IV, Oxon. 1705, fol., p. 342 sq.; J. G. Carpzovii, Critica s. V. T., Lips. 1728, 4°, p. 664 sq.; Bibliotheca sacra post Jac. le Long et C. F. Boerneri iteratas curas ordine disp., emend. suppl., contin. ab A. G. Masch. P. II, T. 3. 1. 2; Hal. 1783, 1785, 4°; E. F. K. Rosenmüller, Handbuch für die Litteratur der biblischen Kritik und Exegese, Bd. III (Leipzig 1799, 8°), S. 175 ff.; Bd. IV, S. 167 ff.; G. W. Meyer, Geschichte der Schrifterklärung seit der Widerherstellung der Wissenschaften, 5 Bände, Göttingen 1802—1809, 8°; J. Melch. Gözens, Verzeichnis seiner Sammlung seltener und merkwürdiger Bibeln, Halle 1777, 4°, und dessen Fortsetzung des Verzeichnisses, Hamburg 1778, 4°; Josias Lorck, Die Bibelgeschichte in einigen Beiträgen erläutert, 2 Bände, Kopenh. und Leipzig 1779, 1783, 8°; Bibliotheca biblica Ser. Wurtemberg. Ducis, olim Lorkiana, ed. et descr. a J. Ge. Adler, 5 Partes, Altonae 1787, 4°. Unter den Einleitungen zum A. und N. Test. sind die von J. G. Eichhorn und Fr. Bleek hervorzuheben.

I. Bibeltexte vor Hieronymus. — Die lateinische Kirche war gegen Ende des 2. Jarhunderts im Besitze einer lateinischen Bibelübersetzung. Wir erkennen dies daraus, daß schon die ältesten lateinischen Kirchenschriftsteller, als Tertullianus, Cyprianus und der lateinische Übersetzer des Irenäus, vgl. Mill. Proleg. in N. Testam., § 608—626, Stellen der hl. Schrift in Menge anfüren. Auch ist nicht zu bezweifeln, daß sie fast alle Schriften des Alten und Neuen Testaments, wie sie uns vorliegen, umfaßte. Von den kanonischen Büchern des Alten Test.'s übergeht Tertullianus Ruth, 1. 2. Chron., Esra, Nehem., Esther, Obadj., Zeph. und Hagg., aber Cyprianus citirt von diesen 2 Chron., Nehemia, Zeph. und Hagg., übergeht aber selbst außerdem Jon. und Klaglieder. Von den Apokryphen verweist Tertullianus nur auf Weisheit, 1 Makkabäer und

4 Esra, und nennt de monog. 17. Judith, Cyprianus übergeht Judith und 4 Esra, bezieht sich aber außer jenen auf 3 Esra, Baruch, Tobi, Sirach und 2 Makkabäer. Von den neutestamentlichen Schriften werden von Tertullianus nur drei Briefe nicht berücksichtigt, 3 Joh., 2 Petri und Jak., und diese wird er allerdings auch nicht gekannt haben, s. Rönsch, Das Neue Testament Tertull., S. 572 ff. Cyprianus bezieht sich außer diesen auch nicht auf Brief Judä, Philem. und Hebräerbrief. Dass das A. Test. aus der griechischen LXX übersetzt wurde, versteht sich nach der Zeitlage von selbst.

Je weiter wir mit dem dritten Jarhundert in der Zeit vorschreiten, um so zalreicher werden die Citate, umsomehr aber treten auch in diesen Verschiedenheiten hervor, und nicht bloß formelle und ziemlich unerhebliche, die den Sinn nicht eben berüren, sondern einzelne Worte, Sätzchen, Verse, ja längere Stücke liegen unverkennbar in verschiedenen Übertragungen vor. Der Text erfur hiernach eine sehr verschiedene Behandlung, und er wurde mit der Zeit ein so gemischter und wilder, dass es sich nach der Mitte des 4. Jarhunderts als dringendes Bedürfnis herausstellte, im Interesse der Kirche für einen berichtigten Text oder für eine neue Übersetzung Sorge zu tragen. Wenn sich, wie bemerkt wurde, von einzelnen Worten, Sätzchen, Versen und Stücken nicht selten verschiedene Übersetzungen vorfinden, so erhebt sich schon nach dieser Beobachtung die Frage, ob die lateinische Kirche nur e i n e Übersetzung besaß, die aber im Laufe der Zeit durch Varianten unsäglich verunstaltet wurde, oder ob sie m e h r e r e hatte, durch deren Vermischung eben die grenzenlose Verwirrung angerichtet wurde. Schon Hieronymus und Augustinus beantworteten sie verschieden; bevor wir indessen ihre Ansichten vorlegen, lassen wir nicht unbemerkt, dass von einigen Apokryphen (Baruch, Tobi, 1 und 2 Makkab.) allerdings zwei alte Übersetzungen vorliegen, indem die alte sehr frei gehaltene Übersetzung in diesen Büchern von einem Späteren, und widerum sehr frei, überarbeitet wurde.

Überreste der alten Übersetzung haben sich teils als Citate in den älteren lateinischen Vätern und kirchlichen Dokumenten, teils zusammenhängender in Bibelhandschriften erhalten. Obgleich die letzteren nur spätere Abschriften sind und von neuen Verderbnissen sich nicht frei erhalten konnten, so sind sie doch für uns die bessere Auktorität. Dies zeigt ihr archaistischer Charakter, sie geben aber auch den Text ex professo im Zusammenhange und sind zum teil erheblichen Alters. Dagegen sind die Citate mit großer Vorsicht zu gebrauchen, und sie sind es besonders, die die Untersuchung so schwer verwirrt haben. Diplomatische Genauigkeit lag überhaupt dem Altertum ferne, die Väter citiren daher vielfach ungenau, dieselbe Stelle bald so, bald so, sei es, dass das Gedächtnis irrte oder verschiedene Textesrezensionen vorlagen, auch wird das Citat wol dem Zusammenhange angepasst. Weiter ist nicht zu bezweifeln, dass Einzelne auch einzelne Stücke selbständig übersetzten. Sehr bemerkenswert ist die Sprachverschiedenheit, denn man erkennt, dass viele sprachliche Härten, die die Übersetzung ursprünglich hatte und die Bibelhandschriften noch geben, bereits getilgt waren oder stillschweigend beseitigt wurden. Endlich ist gerade hier die Frage, ob der Text der Citate nicht von Abschreibern und Herausgebern willkürlich verändert wurde. Hiernach können wir den Citaten, namentlich den ältesten, nur eine sekundäre Bedeutung beimessen. So ist auffällig, dass schon die ältesten Repräsentanten, Tertullian (Das N. Testament Tertullians, rekonstruirt von H. Rönsch, Leipzig 1871, 8°) und Cyprian ganz erheblich von einander abweichen, aber Tertullian wird vielfach selbständig übersetzt haben, denn nicht selten steht er allein, so hat Matth. 1, 1 nur er geniturae für generationis. Allerdings liegen in Citaten verschiedene Übersetzungen vor, s. Leo Ziegler, Die lat. Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die **Itala** des Augustinus, München 1879, 4°, S. 91 ff., aber es wird sich fragen, wie weit man sich frei und selbständig, oder an einen vorliegenden Text hielt. Überhaupt ist sehr in Betracht zu ziehen, dass die lateinische Kirche lange Jarhunderte keine eigentlich kirchliche, kirchlich sanktionirte Übersetzung besaß, dass vielmehr die freieste Bewegung gestattet war und nur der usus zu einer gewissen Gleichförmigkeit fürte. Endlich vergesse man nicht, in welchem verwarlosten Zu-

stande sich der griechische Text, namentlich des Alten Testaments, befand, wodurch Abweichungen in Menge entstehen mussten.

Hieronymus weiß bis dahin nur von einer lateinischen Bibelübersetzung, die freilich äußerst verderbt in den Handschriften vorliege. Er sagt: tot sunt exemplaria (Textgestaltungen) paene quot codices, beklagt widerholt die varietas und vitiositas der codices latini, und dringt darauf, sie zu verbessern. Die Fehlerhaftigkeit verschuldeten nach ihm teils vitiosi interpretes, teils praesumtores imperiti, teils librarii dormitantes; er meinte also daſs zum teil schon die Übersetzer selbst falsch übersetzt, sodann Unkundige den Text durch vermeintliche Verbesserungen verunstaltet, endlich nachlässige Abschreiber weggelassen, zugesetzt und verändert hätten, vergl. besonders praef. in evang. ad Damasum. Nach Ziegler a. a. O. S. 12 ff. soll Hieronymus freilich eine Mehrheit von Bibelversionen statuiren. Allerdings spricht er von vitiosi interpretes, imperiti translatores; aber daſs nur einer die ganze Bibel übersetzt habe, wird ebensowenig behauptet als geleugnet, daſs bei vorliegenden Differenzen diese durch Nachübersetzen in den Text gekommen seien. Damit sind aber noch nicht ganz verschiedene Übersetzungen zustande gekommen. Dazu kommt, daſs Hieronymus bisweilen von einer lateinischen vulgata editio, antiqua interpretatio spricht, die eben mit der Zeit unsäglich verunstaltet worden, Comment. in Jon. 2, 5, aber meines Wissens nie von translationes. Auch spätere Schriftsteller, wie Cassiodor, De instit. div. lit. 14, stellen der nova translatio ex Hebraeo des Hieronymus die vetus translatio gegenüber. Letztern Ausdruck als Kollektivbegriff für alle Übertragungen aus der LXX zu fassen (Ziegler a. a. O. S. 16), ist unzulässig.

Dagegen sagt Augustinus de doctr. christ. 2, 11: Qui scripturas ex hebraea lingua in graecam verterunt numerari possunt, latini autem interpretes nullo modo. Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex graecus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari, und er spricht daher von latinorum interpretum infinita varietas und 2, 14 von interpretum numerositas. Diese Worte streng gefaſst, gab es nach Augustinus sehr viele lateinische Bibelübersetzungen; da indessen Augustinus hier im allgemeinen von interpretes überhaupt spricht, so wird er nicht nur solche meinen, die die ganze Bibel oder ganze Bücher selbständig übersetzten, sondern auch solche, die einzelne Stücke und Stellen übertrugen und eine vorliegende Übersetzung mehr oder weniger verbesserten; so erstrecken sich die verschiedenen Übersetzungen, die er de doctr. christ. 2, 12 anführt, nur auf einzelne Worte, nämlich Jes. 58, 7 domesticos seminis tui — carnem tuam, 7, 9 non intelligetis — non permanebitis, Röm. 3, 15 (Jes. 59, 7) ὀξεῖς acuti — veloces, Weish. 4, 3 μοσχεύματα vitulamina — plantationes. Ebenso an vielen anderen Stellen, z. B. in Levit. qu. 25 (zu 9, 1) senatum, quidam insolenter: ordinem seniorum, melius: seniores; in Ps. 77, 46 rubigo, al. aerugo, al. caniculum, und so auch bei andern Vätern: ein Punkt, der ganz besonders zu beachten ist. Wenn Wiseman (Abhandlungen über verschiedene Gegenstände, Bd. I, Regensburg 1854, S. 21) sich darauf beziehend, daſs Augustinus einigemale interpretari ungenau im Sinne von verbessern brauche (so ep. 71 ad Hieron.: Evangelium ex graeco interpretatus es und te mallem graecas potius canonicas nobis interpretari scripturas), diesen Sprachgebrauch auch hier geltend machen will, sodaſs Augustinus mit Hieronymus übereinstimmend bloß von verschiedenen Rezensionen der einen Übersetzung rede, so kann ich nicht zustimmen. Denn von einer Übersetzung redet Augustinus überall nicht, und wenn er einfach interpres latinus citirt, so meint er den eben vorliegenden Text. Sodann ist jener Gebrauch des interpretari ein ungenauer und nur ausnahmsweiser, und endlich dünkt mich, spricht Augustinus de doctr. chr. 2, 14, 15 deutlich genug. Hier unterscheidet er codices emendati et non emendati, und nachdem er den Kanon aufgestellt hat, ut emendatis non emendati cedant, ex uno dumtaxat interpretationis genere venientes (Retract. 1, 7, 2 und 3 codices ejusdem interpretationis), schließt er sofort an: in ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae. Unzwei-

deutig bezeichnet er hier die Itala gerade auch durch den Zusatz, als besondere Übersetzung, zu geschweigen, daſs er ja oben 2, 11 die latini interpretes den graeci geradezu zur Seite stellte. Hiernach existirten nach Augustinus allerdings verschiedene lateinische Übersetzungen.

Auktorität steht also gegen Auktorität, Hieronymus gegen Augustinus und die Gelehrten blieben hiernach im Grunde bis heute in zwei Lager geteilt, jedes von wolklingenden Namen vertreten. Erscheint schon zunächst in dieser Frage der alte Hieronymus, der einen guten Teil seines langen Lebens dem kritischen Bibelstudium widmete, zu einer entscheidenden Antwort berechtigt, so war doch auch Augustinus ein scharfer Beobachter und in der heiligen Schrift bewandert, wie Wenige. Wir müssen daher, von der Auktorität absehend, anderweitig die Entscheidung suchen.

Wenn mehrere Gelehrte von vielen, sehr zalreichen Bibelübersetzungen vor Hieronymus reden, so neuerlich u. a. Reinkens, Hilarius v. Poitiers, Schaffhausen 1864, S. 349; Kaulen, Gesch. der Vulgata, S. 114, 122, so war das nicht sehr überlegt, vielmehr kann von solchen, selbst im Sinne Augustins, nicht die Rede sein und es ist zuzugestehen, daſs er unklar geredet und übertrieben habe, Ziegler a. a. O. S. 3—5. Die Frage kann nur sein: gab es nur eine Bibelversion, oder gab es mehrere Übersetzungen teils der ganzen hl. Schrift, teils einzelner Bücher, und sind diese unabhängig von einander entstanden, Ziegler a. a. O. S. 9. 11. 31. Daſs von einigen Apokryphen Übersetzungen in Überarbeitung vorliegen, wissen wir.

Durchgehen wir auch nur einige Kapitel nach dem vorliegenden kritischen Apparate, so tritt uns eine solche Verschiedenheit entgegen, daſs es unmöglich erscheinen will, sie auf die Grundlage einer einzigen Übersetzung zurückzufüren; von Versen, kleineren und größeren Abschnitten, liegen offenbar verschiedene Übersetzungen vor, der Unmasse kleinerer Abweichungen gar nicht zu gedenken. Aber entstanden diese ganz selbständig, one Vorlage eines andern Textes? Dagegen spricht die wichtige Beobachtung, daſs die Zeugen, welche Verse und Abschnitte hindurch abweichen, doch wider in die gemeinsame zurückfallen, und gewönlich schimmert auch durch ihre Übersetzung die andere als Grundlage hindurch. Allerdings berüren sich bei wörtlicher Übersetzung, wie hier, verschiedene Übersetzer leicht, Augustin., De doctr. chr. 2, 12. Difficile est ita diversos a se fieri interpretes, ut non se aliqua vicinitate contingant, und vgl. Ziegler a. a. O. S. 123 ff., allein bis auf reine Zufälligkeiten erstreckt sich doch das nicht. So weit wir sehen, bildete ein gewisser Grundstock den Hintergrund, der bei allen Modifikationen, die er im Laufe der Zeit in einzelnen Handschriften erhielt, eine gewisse Einheit bewarte, so daſs wir beziehungsweise allerdings berechtigt sind, von einem Vetus Latinus oder einer Vetus Latina zu reden. Wir haben diese wesentlich in den ältesten Bibelhandschriften zu suchen, und wir dürfen als Grundsatz aufstellen, daſs der unvollkommenere, wörtlichere, unrichtigere und sprachlich rauhere Text vor dem richtigeren und gewandteren in der Regel das Präjudiz der Ursprünglichkeit hat, wobei denn freilich nicht jeder Schreibfehler und jede Nachlässigkeit späterer Abschreiber mit in den Kauf genommen werden soll.

Die Übersetzung ist eine durchaus wörtliche und danach sehr ungelenk und unbeholfen, die Sprache die deteriorirte des zweiten Jarhunderts mit Beimischung von Wortformen und Worten aus der Volkssprache und von Provinzialismen. Das peinliche Streben des Übersetzers nach Wörtlichkeit, vgl. z. B. in nihil facti sunt εἰς κενὸν ἐγένοντο Mich. 1, 14, a modo ἀπὸ τοῦ νῦν Mich. 4, 7, ut quid ἵνα τί Mich. 4, 9, si fragend für εἰ Jon. 4, 4 ist namentlich bei den zusammengesetzten Worten sehr sichtbar. Griechische Komposita und Dekomposita werden getreulichst widergegeben, vgl. z. B. conrecumbentes συνανακείμενοι Luk. 7, 49, perexsiccare καταξηραίνειν Hos. 13, 15, pervindemiare ἀποτρυγᾶν Am. 6, 1, resalvari ἀνασώζεσθαι Joel 2, 3, perdiviserunt κατεδιείλαντο Joel 4, 2, ja, selbst lateinische Verba und Präpositionen müssen sich den Kasus des Grundtextes oktroyiren lassen, vgl. z. B. oboedierint mei μου Mich. 5, 15, praecinctam cilicium περιεζωσμένην σάκκον Joel 1, 8, operuit se cilicium περιεβάλετο σάκκον Jon.

3, 6. 8. Von den Präpositionen ist namentlich die Konstruktion des in und sub sehr schwankend. Weiter ist charakteristisch, dass eine Reihe von griechischen Worten latinisirt erscheinen, die zum teil schon in den Mund des Volkes gekommen sein mochten, z. B. abyssus, baddin *βαδδίν* Dan. 10, 5, cataclysmus Sir. 40, 10, chrisma Dan. 9, 26, erysibe *ἐρυσίβη* Joel 1, 4, Hos. 5, 7, holocaustum, lygyrium *λιγύριον* Ezechiel 28, 13, ophaz *ὠφάζ* Daniel 10, 5, orphanus Mich. 2, 2, paradisus Ezech. 28, 13, rhomphaea Sirach 39, 36, sardius *σάρδιος* Ez. 28, 13, tharsis *θαρσίς* Dan. 10, 6, chimarri *χειμάῤῥοι* Thren. 2, 18, epicharma *ἐπίχαρμα* Ex. 32, 25.

Wenn diese Erscheinungen wesentlich in dem Streben nach Wörtlichkeit ihren Grund haben, so bietet die Sprache doch auch sonst des Eigentümlichen nicht wenig dar. Gewönlich nennt man sie unerhört schlecht, barbarisch, worüber sich schon die Väter zu trösten wussten, s. Ambros. ad Luc. 2, 42; Arnob. 5, 19, indessen nehmen wir die Sache, wie sie geschichtlich liegt. Die lateinische Sprache erfur in der Kaiserzeit bald eine große Umwandlung. Im Verhältnis zu Cicero und seinen Zeitgenossen ist schon die Latinität eines Seneca, der Plinii, des Quintilianus, Tacitus eine sehr verschiedene, deteriorirte; der klassische Periodenbau und Numerus fehlt, ebenso die Reinheit der Wort- und Satzbildung, dafür ist die Haltung rhetorisch und prunkvoll, mit Antithesen, Fragen, Ausrufungen durchspickt, und reich an Figuren und Bildern; die Wortstellung ist gekünstelt, aus der Dichtersprache Vieles in die Prosa hinübergenommen, wie der freie Gebrauch des Infinitiv und der Kasus, und der Sprachschatz verändert, indem Worte teils eine andere Bedeutung erhielten, teils neu gebildet oder der Volkssprache entnommen wurden, endlich werden griechische Worte beibehalten oder latinisirt, vergl. unter anderem Em. Opitz, Specimen lexicologiae argenteae latinitatis, Naumburg a/S. 1852, 4°; desselben Quaestiones Plinianae, Naumburg a/S. 1861, 4°; Laur. Grasberger, De usu Pliniano, Wirceb. 1860, 8°, und Hugo Holstein, De Plinii minoris elocutione, Naumburg a/S. 1862, 4°.

Dieselbe Sprache begegnet uns nun in unserer Übersetzung, und wenn allerdings in viel unreinerer Gestalt als anderwärts, so liegt der Grund teils darin, dass der Übersetzer durch sein Prinzip gebunden war, teils aber auch darin, dass er nicht eben homo literatus war, und nur für den Gebrauch der Gemeinde schrieb. Zur Veranschaulichung der Sprache mögen einige Beispiele hier folgen mit Beifügung wenigstens einer Belegstelle. Formen: praevaricar*e* Hos. 8, 1, demolir*e* Ezech. 26, 12, lamentar*e* Luk. 7, 32, scruta*vit* Joel 1, 7, paenitebit*ur* deus Jon. 3, 9, odiet*ur* Sirach 20, 8, odi*vi* Hos. 9, 15, odi*entibus* Mich. 3, 1, avert*uit* Hos. 8, 3 c. Fuld., prod*ies* Mich. 4, 10, praeter*ies* Judith 2, 6, flor*iet* Psalm 131, 18, abscon*sus* Luk. 8, 17, pregn*a*tes Hos. 13, 16, pascu*ae* Hos. 13, 6, mal*a* *μῆλον* Joel 1, 12, exten*sa* für extentio Ezech. 17, 3, reti*am* für rete Ezech. 17, 20, cubil*is* tu*us* Dan. 2, 28. 29, ficul*neas* meas *συκᾶς μόυ* Joel 1, 7, altar*ium* Joel 1, 9. 13, jusjuramentum Ezechiel 17, 19. Worte: concupiscibilis Ezech. 26, 12, confixio Hos. 9, 13, confractio *συγκλασμός* Joel 1, 7, confortare *ἐνισχύειν* Joel 4, 16, contribulare Sir. 35, 22, contribulatio Am. 6, 6, tribulatio Jon. 2, 2, derisorius Mich. 1, 10, evaginatio Ezech. 26, 15, exterminium *ἀφανισμός* Mich. 1, 7, exalbare Joel 1, 7, justificare Ezech. 16, 52, justificationes *δικαιώματα* Ezech. 18, 9, muratus Sir. 28, 17, perditio *ἀπώλεια* Ezech. 26, 21, profetizare Ezech. 25, 2, reaedificare Ezech. 26, 14, salvare Hos. 14, 3, salvator Jon. 2, 10, superintrare Am. 6, 1. Bedeutungen: incredibilis ungläubig Sir. 1, 36, memorari und rememorari alicujus, eines gedenken Jon. 2, 8; Ezech. 16, 61, demergere, sich versenken Jon. 2, 6, diminuit *ὠλιγώθη* Joel 1, 10, exorare *ἐξιλάσκεσθαι* Ezechiel 43, 22. 26, exoratio *ἐξιλασμός* Ezechiel 43, 23, exterminata est *ἠφανίσθη* Ezech. 25, 3, maleficia *φάρμακα* Mich. 5, 12, substantia Vermögen, Habe Luk. 19, 8. Konstruktionen: obaudire aliquem Hos. 9, 17, suptus eum Ezech. 17, 23, vestem se dispoliabunt Ezech. 26, 16, zelatus est legem 1 Makk. 2, 26, benedixit illam Luk. 1, 28, eum nocuit 4, 35, comitabantur cum illo 7, 11, facite eos recumbere 9, 14, conloquebantur illi 9, 30, gratulamini mecum 15, 6. Das reichste Material bietet H. Rönsch, Itala und

Vulgata. Das Sprachidiom der urchristl. Itala und kath. Vulgata unter Berücksichtigung der römischen Volkssprache erläutert, Marburg und Leipzig 1869, 8°, und in seinen Studien zur Itala in Hilgenfelds Zeitschr. f. wissensch. Theol., 1875, S. 425 ff.; 1876 S. 287 ff. 397 ff; 1881, S. 198 ff.

One Zweifel hatte ein Bedürfnis zur Übersetzung gedrängt. Allerdings befriedigte sie dasselbe verhältnismäßig, aber ihre unleugbaren Mängel waren vornehmlich der Grund, dass sie im Laufe von zwei Jarhunderten bis zur Unkenntlichkeit verändert wurde. Die Veränderungen selbst waren teils formelle, teils materielle. Zu den ersteren zälen: 1) ganz geringfügige und mehr unwillkürliche, indem man synonyme Worte miteinander vertauschte, oder die Wortstellung unerheblich verändert ward. Vertauscht mit einander wurden z. B. Worte wie dixit ait, quia quoniam propter quod, is ille, hii ii, in super, ambulare incedere, praecepta mandata, sermo verbum, in conspectu ante coram, sacerdotium administrare sacerdotio fungi, noli timere ne timeas; 2) setzte man an die Stelle solöker Worte gewönliche, vgl. z. B. Luk. 1, 28 gratificata, gratia plena. 1, 32 thronum, sedem. 1, 36 senecta, senectute. 1, 49 magnalia, magna. 1, 58 circumhabitantes, vicini. 2, 7 in stabulo, in diversorio. 2, 35 framea, gladius. 3, 1 quattuorviratum habente, tetrarcha. 3, 14 calumniaveritis, calumniam feceritis. 4, 19 acceptabilem, acceptum. 5, 19 per tegulatum, per tegulas. 6, 35 nequas, malos; 3) wurden gräcisirende Konstruktionen latinisirt, vgl. z. B. Luk. 1, 3 adsecuto omnibus (πᾶσιν), ads. omnia. 1, 7 in diebus, aetate. 1, 10 fuit adorans, orabat. 1, 17 convertere, ut convertat, ad convertenda. 3, 1 in anno, anno. 3, 23 quasi, fere. 5, 17 ad sanandum eos, ut curaret eos. 6, 48 fodit et exaltavit, fodit in altum. 7, 29 baptizati baptismum, bapt. baptismo. 9, 1 languores curare, l. curandi. Indem man endlich 4) harte und ungelenke Wortfügungen verbesserte, kam dabei wol geradezu ein Stück neuer Übersetzung zum Vorschein.

Tiefer griffen die materiellen Veränderungen ein. Wenn dem Übersetzer und den Verbesserern der gleiche griechische Text vorgelegen hätte, so würden die Nachbesserungen, wenn immerhin zalreich, doch noch maßvoll geblieben sein, es würden Auslassungen nachgetragen, einzelne Worte und ganze Sätze berichtigt worden sein, und in letzterer Hinsicht einzelne Stücke in neuer Übersetzung erscheinen. Nun aber war es mit dem griechischen Bibeltexte dauernd schlecht bestellt: der Text derLXX lag schon dem Übersetzer verwildert vor und durch die wolgemeinte und mühselige, aber in ihren Folgen höchst nachteilig wirkende kritische Arbeit des Origenes wurde die Verwirrung nur noch größer. Indem nun die Verbesserer je mit ihren Texten an die Übersetzung herantraten, nach denselben strichen und zusetzten, einzelne Worte und Verse änderten, kleinere Stücke vielleicht zunächst am Rande für sich neu übersetzten und sich dies in buntem Gemisch in Handschriften übertrug, da musste wol ein so ratloser Text entstehen, wie ihn ein Hieronymus und Augustinus schildert, und wie er auch uns noch zum teil vor Augen liegt.

Die Sprache der Übersetzung fürt uns in das Abendland, denn nur in diesem war die lateinische Sprache herrschend; sodann gestalteten sich nur in Italien und in dem prokonsularischen Afrika die kirchlichen Verhältnisse in den beiden ersten Jarhunderten der Art, dass man auf den Gedanken kommen konnte, die Bibel zu dolmetschen. Hiernach entscheiden sich die Gelehrten in Betreff der Entstehung der Übersetzung bald für Italien, und speziell Rom (P. B. Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien, Bd. 1, Regensburg 1862, S. 86 ff.; Reinkens, Hilarius v. Poitiers, S. 335 ff.; Kaulen, Geschichte der Vulgata, S. 109 ff. u. a.), bald für Afrika (Eichhorn, Lachmann, Wiseman, Rönsch, J. N. Ott u. a.). Der Charakter der Übersetzung zeigt deutlich, dass sie ein dringendes Bedürfnis war, dass man den griechischen Text, der für den gewönlichen Gebrauch unzulänglich war, durch eine ganz treue Übertragung zu ersetzen suchte.

Nach Italien und zunächst nach Rom kam das Evangelium in frühester Zeit, und zwar in griechischer Sprache. Diese Sprache ward die der Gemeinde und blieb es für lange. So schrieb der Römer Clemens griechisch, ebenso um 170

Modestus, s. Hieron. de vir. ill. 33, der Presbyter Cajus um 210 und der enträtselte Hippolytus, wogegen Hieronymus a. a. O. 53 vor Tertullianus nur den römischen Bischof Victor und den römischen Senator Apollonius als lateinisch Schreibende nennt. Diese Erscheinung hat insofern nichts Auffälliges, als Kenntnis des Griechischen die erste Bedingung der Bildung und in den Städten des südlichen Italiens die griechische Sprache auch vielfach die Verkehrssprache war. Rom war wesentlich eine Graeca urbs, vgl. C. P. Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Bd. 3 (Christiania 1875, 8), S. 285 ff. 451 ff., Quintil. Inst. or. 1, 1, 13. Hiernach konnte das Bedürfnis einer lateinischen Bibelübersetzung hier nicht sofort, vielmehr erst dann entstehen, als die evangelische Lehre in den dem Verkehre fern stehenden Landschaften weitere Ausdehnung gewonnen hatte.

Ganz anders lagen die Dinge in Afrika, wohin sich das Christentum von Italien aus verbreitete. Bei der vielfachen Verbindung, namentlich Roms mit Karthago, der afrikanischen Metropole, kamen sicher schon im 1. Jarh. Christen dahin, aber irgend erheblich ward die christliche Pflanzung dort erst mit dem 2. Jarhundert. Glücklichen Fortgang nahm sie im Laufe dieses Jarhunderts, sodass sie am Ende desselben sehr ansehnlich war. Hier nun in Afrika war die griechische Sprache weniger bekannt und nur Gebildete verstanden sie, vgl. Apulej. Apolog. c. 83. 98, dagegen wurden nach den drei verschiedenen Nationalitäten drei Sprachen gesprochen. Die Numider und Mauren blieben als Nomaden von den Bildungselementen der Zeit und also auch vom Christentume wol ziemlich unberürt, vgl. Augustin. ep. 80, dagegen wurden die Punier in den neuen Bildungsprozess hineingezogen, wenn auch die Sprachverschiedenheit zunächst Schwierigkeiten machte. Die Siegreichen waren die römischen Eindringlinge, die mit dem Schwerte und der Bildung eroberten, das Punische zurück- und allmählich verdrängten, sodass das Lateinische die herrschende Sprache ward, vgl. Plin. hist. nat. 18, 3, 22. Die amtliche Sprache der Römer war die lateinische, wie in Griechenland und Asien, s. Valerius Max. 2, 2, 2, so natürlich auch in Afrika. Hiernach musste hier zunächst mit dem sichtlichen Wachstum der Gemeinde das Bedürfnis entstehen, das griechische Bibelwort zu latinisiren. Weiter ist ja auch die lateinische Kirchensprache ein afrikanisches Produkt, diese aber bildete sich, wie überall, an der Hand der Bibel. Auch der Sprachcharakter der Übersetzung fürt uns nach Afrika. Indem wir uns auf das über die Sprache oben Bemerkte beziehen, betonen wir hier nur den durchaus provinziellen Charakter der Sprache und bemerken im Spezielleren, dass sich die meisten auffälligen Erscheinungen entweder geradezu oder in Parallelen bei den afrikanischen Schriftstellern, und ganz besonders bei Tertullianus finden. Dass auch die Volkssprache in Italien nichts weniger als rein war und Paralleles darbietet, soll damit nicht geleugnet werden.

Ist richtig, was wir oben bemerkt, dass erst im Verlaufe des 2. Jarhunderts die afrikanische Gemeinde zu einer beträchtlichen heranwuchs, so werden wir die Entstehung der Übersetzung nicht vor die Mitte des 2. Jarhunderts stellen dürfen. Beachtenswert ist, dass Tertullianus anfänglich noch Griechisch schrieb, s. De coron. mil. c. 6. De bapt. c. 15. Nur als Kuriosum sei bemerkt, dass manche die Übersetzung schon in der apostolischen Zeit angefertigt sein ließen (s. Reuß, Gesch. der heil. Schriften N. T.'s, 5. A., Braunschw. 1874, 2. S. 187; Ziegler a. a. O., S. 27 f.), so noch Kaulen, Geschichte der Vulg., S. 141.

Die Frage endlich, ob die Übersetzung das Werk nur Eines Mannes sei, ist entschieden zu verneinen, vielmehr anzunehmen, dass das Bedürfnis ungefär um die gleiche Zeit verschiedene Männer einzelne Bücher zu übersetzen veranlasste, wodurch man bald zu einer vollständigen Übersetzung kam. Ein allgemeiner Typus zieht sich freilich durch das Ganze, und der verbindet es nach Zeit und Ort, aber die einzelnen Bücher sind, näher angesehen, wörtlicher und freier, besser und schlechter übersetzt. Über die neutestamentlichen Bücher siehe die eingehenden Bemerkungen Mills, Proleg. in N. T. § 513—605, die jedoch mit Vorsicht zu benutzen sind. Ebenso zeigen sich Verschiedenheiten bei den Büchern des Alten Testaments, so ist z. B. das Buch Judith schlechter, viel besser Jesus Sirach und

die Weisheit, recht gut das Gebet Manasse übersetzt, doch ist hier noch viel aufzuklären.

Wir kommen zu der vielbesprochenen Stelle Augustins, De doctr. christ. 2, 15: in ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae, die dieser im Jare 397 niederschrieb. Zunächst müssen wir hier die Unart rügen, die Itala als Kollektivum der vorhieronymischen latein. Übersetzungen zu gebrauchen. Augustin versteht unter der italischen Übersetzung eine besondere, im Unterschiede von den andern Übersetzungen. Da Itala in diesem Sinne nur hier vorkommt und man statt der poetischen Form itala die prosaische italica erwartete, glaubte man durch Emendation helfen zu sollen; Bentley, dem J. A. Ernesti u. a. zustimmten, emendirte: interpretationibus illa ceteris praeferatur quae est; Potter (s. Marsh, Anmerkungen und Zusätze zu J. D. Michaelis Einleitung, 1, S. 215); J. G. Kreyssig, Observatt. philol. crit. in Jobi cap. XXXIX, 19—25, Lips. 1802, 8°, p. 10; Eichhorn, Einleitung in das Alte Testament, 3. Aufl., 1, S. 701: interpretationibus usitata ceteris, vgl. Augustin., De consensu Evangelist. 2, 66. Die letztere Emendation ist bestechend, doch war es ein richtiges Gefül, daſs man neuerlich den diplomatischen Text wider festhielt, und wirkich findet sich bei Augustin einigemale die Form italus: in Genes. quaest. 95 illius regionis, sicut Italarum; c. Julian. Pelag. 6, 7, 21 montes vel Africanos vel Italos, oleam non Africanam, non Italam; De civ. dei 3, 26. Italae gentes (Ziegler a. a. O. S. 19), vgl. Arnobius 2, 73 res Italas, 4, 13. 29 sermo Italus. Wenn nun Augustin die Übersetzung als italische bezeichnet, so kann damit im Unterschiede von andern nur das Land gemeint sein, in dem sie entstand oder gebraucht wurde; andere Deutungen sind als unzuläſsig schlechthin abzuweisen, so die von J. N. Ott (N. Jahrbücher für Philol. und Pädagogik, Bd. 115 (1877), S. 190): italisch stehe für lateinisch im Gegensatz der graeca veritas und es sei die Bibel der kirchlichen Gemeinde und liturgischen Praxis in Afrika gemeint. Aber was und wo ist denn die Itala? Ist unsere obige Beobachtung richtig, daſs die lateinischen Texte auf einem gemeinsamen, in Afrika entstandenen Grundstock basirten, so kann sie nur eine in Italien entstandene und gebrauchte Rezension der afrikanischen Vetus latina gewesen sein. So u. a. Wiseman a. a. O. S. 23 ff.; J. Wordsworth, Academy Nov. 13, 1869, p. 56. C. A. Breyther, Diss. de vi, quam antiquissimae verss., quae extant latinae, in crisin evangel. IV. habeant, Merseb. 1824, 8°, erklärte die Itala für die Übersetzung des Hieronymus. Er hätte dafür alte, freilich schlechte Gewärsmänner beibringen können, den Isidor. Hisp. Etym. 6, 5: cujus (Hieron.) interpretatio merito caeteris antefertur, nam et verborum tenacior et perspicuitate sententiae clarior est, und Walafr. Strabo praef. glossae ordin., denn indem diesen jene Stelle Augustins in Erinnerung lag, trugen sie die Sachlage ihrer Zeit one weiteres auf die zur Zeit Augustins über. Von anderem abgesehen, widerspricht diese Ansicht aller Geschichte, denn als Augustinus 397 schrieb, war Hieronymus zu Bethlehem eben erst mitten in der Arbeit, und er hatte noch etwa sieben Jare zu arbeiten, bis er sie vollendete; wie aber Augustinus gerade an dieser Arbeit kein Gefallen hatte, werden wir sehen. Ziegler hält die Itala für eine besondere, unabhängige Bibelübersetzung, die nach ihrer Heimat benannt, vom Augustin seit seiner Rückkehr aus Italien nach Afrika 388 mit Vorliebe benutzt worden und von der Überreste in den Freisinger Fragmenten vorlägen, s. Itala-Fragmente der paulinischen Briefe — aus Pergamentblättern der ehemaligen Freisinger Stiftsbibliothek, zum ersten Male veröffentlicht und kritisch beleuchtet, Marburg 1876, 4°, und Latein. Bibelüberss. S. 18 ff. Zunächst können wir nach dem, was massenhaft an Citaten im Augustin vorliegt, nicht zugestehen, daſs er eine bestimmte, einheitliche Bibel gehabt habe, da er augenscheinlich sehr vergleichend und wälerisch verfur. Daſs er auch die Itala benutzt und Fragmente derselben sich bei ihm erhalten haben, ist zweifellos, aber noch Problem ist sie herauszufinden. Wenn Ziegler seine Ansicht als „unumstöſsliche Tatsache" hinstellte, die bis auf weiteres nur als Hypothese gelten kann, s. Jenaer Lit.-Zeit., 1876, Nr. 17; Gebhardt, Theol. Lit.-Zeit., 1876, Nr. 14;

Rönsch, Hilgenfelds Ztschr., 1876, S. 318, so war mit solcher Plerophorie der Wissenschaft sicherlich nicht gedient.

Noch ist ein Punkt in Betreff Augustins zu besprechen. Wir wissen aus Possidius vita August. c. 28, vgl. Cassiodor., De instit. div. scr. c. 16, daſs Augustinus um 427 ein Speculum schrieb, welches nach einer Vorrede praecepta sive vetita ad vitae regulam pertinentia aus der hl. Schrift enthielt; verschieden davon war sein Buch De testimoniis scripturarum contra Donatistas et Idola. Nun fand sich ein dieser Beschreibung ganz entsprechendes Buch, das demnach die Benediktiner für echt erklärten und in ihre Ausgabe der Werke Augustins III. 1, S. 681 ff. aufnahmen. Die Bibelstellen sind der Reihenfolge der biblischen Bücher nach einfach aneinander gereiht. Nur Eins ist höchst auffällig, daſs sie nämlich nach der Übersetzung des Hieronymus gegeben sind. Weiter fand sich auch ein anderes Speculum in zwei Handschriften, im cod. Sessorianus, etwa aus dem 7. Jarhundert (abgedruckt in Ang. Mai, Novae Patrum biblioth. T. I. 2, Rom. 1852, 4°, p. 1 sq. und die Stellen nach der Reihenfolge der biblischen Schriften geordnet, aber nachlässig und unvollständig in Ang. Mai, Spicilegium Romanum T. IX) und im cod. Memmianus (cod. lat. 9380 der Pariser Nationalbibl.) aus dem 9. Jarhundert, herausgegeben von Jérome Vignier in Augustini Operum omnium Supplem., Par. 1654, I, p. 515 sq.). Von diesem Kodex weicht ganz erheblich der von Puy ab, s. Léop. Delisle Les Bibles de Théodulfe, Paris 1879, 8°, p. 43—45. Das von diesen gebotene Werk ist ein von jenem ganz verschiedenes, es hat keine Vorrede, besteht sonst auch nur aus Bibelstellen, diese aber sind in 144 tituli nach Materien verteilt und sie beziehen sich nicht bloß auf die Moral, sondern auch auf die Dogmatik. Die Materien stehen ziemlich unlogisch durcheinander, innerhalb derselben werden die Stellen einfach nach der Reihenfolge der biblischen Bücher angefürt. Die Übersetzung ist im cod. Sessorianus die alte, dagegen im cod. Memmianus die des Hieronymus, nur daſs in diesem die Stellen bloß mit den Anfangs- und Endworten gegeben sind. Welches Speculum ist nun echt? Doch eines von beiden? Wegen der alten Übersetzung möchte man sich von vornherein für das im cod. Sessorianus erklären, aber wenn dies Wiseman a. a. O. S. 11 ff., 30 ff. tat, so hatte er freilich noch etwas anderes im Hintergrunde. One Zweifel ist dasselbe alt, und ob von Augustinus oder nicht, immer behält es eben wegen des Textes seinen Wert; gegen die Abfassung durch Augustin erklärt sich Ziegler, Itala-Fragmente, S. 7. Auf der anderen Seite ist gegen dieses und für jenes das Zeugnis des Possidius entscheidend, so auffällig auch die Benutzung der Übersetzung des Hieronymus erscheint. Daſs ein späterer Abschreiber sie an die Stelle der alten setzte, ist nicht leicht zu glauben, obgleich im cod. Memmianus dies mit dem anderen Speculum wirklich geschah. Augustinus schrieb sein Speculum gegen Ende seines Lebens, als die Übersetzung des Hieronymus bereits etwa 25 Jare im Umlaufe war: Augustinus kannte, besaß, verglich und beachtete sie; sollte er sie in der letzten Zeit seines Lebens besser gewürdigt und bei dieser Arbeit benutzt haben?

Zu einem besonders hervorragenden Ansehen gelangte unsere Übersetzung nicht; sie wird citirt mit latinus interpres, in latino, apud Latinos u. dgl., schon Hieronymus nennt sie im Gegensatz der neuen praef. in Jos. interpretatio vetus (Gregor. M. praef. in Job vetus translatio), praef. in Job interpr. antiqua. Als der authentische biblische Text galt der griechische, vom Alten Testament der der LXX, welcher von Hieronymus u. a., und noch von Roger Baco die **vulgata**, vetus oder antiqua editio, und als verdorbener vorhexaplarischer communis oder vulgaris editio genannt wird, vgl. L. v. Eß, Gesch. der Vulgata S. 24 ff. Dennoch ist unsere Übersetzung eines der bedeutungsvollsten Denkmäler des christl. Altertums, denn wie mangelhaft sie auch immer als rein litterar. Produkt sein mag, so war sie es doch, welche den biblischen Gedanken für Jarhunderte den Lateinischredenden vermittelte und zum teil auch dann noch als etwas Besseres an ihre Seite getreten war. War dies ihre unmittelbarste und größte Bedeutung, so kann aber auch die Wissenschaft in historischer Beziehung viel von ihr lernen, wobei nur auf das Sprachliche hingewiesen werden mag. Von größter Wichtigkeit

ist sie bei ihrem hohen Alter im Besonderen für den biblischen Kritiker, für den sie freilich erst eine kritische Durcharbeitung gehörig nutzbar machen kann.

Zum Schlufs haben wir noch anzugeben, was sich von unserer Übersetzung erhalten hat, oder doch von ihr bisher veröffentlicht worden ist. Die Bücher Weisheit, Jesus-Sirach, 1. und 2. Makkabäer, Baruch, Gebet des Manasse und 4. Buch Esra gingen nach der alten Übersetzung in die Vulgata über, wenn auch etwa mit Nachbesserungen. Von 2. Makkab. hat einen zweiten alten Text aus cod. Ambros. E. 76. Inf. Am. Peyron (M. T. Ciceronis orationum pro Scauro — fragmenta inedita —, Stuttg. et Tub. 1824, 4⁰, p. 73 sq.) herausgegeben, von Baruch hat sich noch eine Überarbeitung des älteren Textes erhalten, s. mein Exeg. Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments 1 (Leipzig 1851, 8⁰), S. 175. Außerdem hat sich vom Alten Testament vollständig erhalten die Übersetzung der Psalmen (Psalterium duplex cum Canticis juxta vulg. graec. LXX et antiquam lat. italam vers. ex cod. Veronensi graeco-latino edente J. Blanchino in dessen Vindiciae canonicarum script. vulg. lat. editionis, Rom. 1740, fol. Libri Ps. versio antiqua latina cum paraphrasi Anglo-Saxonica —. Nunc pr. e cod. mscr. Par. descripsit et ed. Benj. Thorpe, Oxon. 1835, 8⁰), des Buches Esther und des 3. Buchs Esra, der Bücher Tobi und Judith, vgl. mein Exeget. Handbuch zu den Apokryph. des A. Test.'s, 2. S. 11 ff. 119. und der Zusätze zu Daniel, vgl. zu diesen Ranke Par Palimpsest. Wirceb. p. 130 bis 132. 126. 143. Über das Weitere, was bisher veröffentlicht worden, s. unten.

Als unsere Übersetzung im Laufe des 7. und 8. Jarhunderts allmählich ganz außer Gebrauch kam, fielen ihre Handschriften der Vergessenheit und dem Staube anheim, oder sie wurden mehrenteils anderweitig verwendet. Die erhaltenen Handschriften sind daher fast alle sehr alt und wenige werden über das 7. Jarhundert hinausreichen. Was indessen bereits vielfach geschehen war, dafs die alte Übersetzung nach der neuen und die neue nach der alten im Einzelnen geändert wurde, konnte auch ferner geschehen, wenn einem Abschreiber Exemplare beider vorlagen.

Katholiken gebürt das Verdienst, für Widergewinnung des Vet. Latinus zuerst und fleißig gearbeitet zu haben. Durch Flaminius Nobilius, Ant. Agellius, Läl. Barth. Valverda und Petr. Morinus erschien Vet. Test. sec. LXX latine redditum ex auctor. Sixti V. P. M. ed. Rom., Ge. Ferrarius 1588 f. Die Übersetzung ward aus Citaten der Kirchenväter zusammengetragen, und nur wo Lücken sich fanden, diese von den Herausgebern ausgefüllt. Die Meinung war gut, aber da die Citate der Väter selbst sehr von einander abweichen, konnte dabei nur ein merkwürdiges Cento, eine Zusammenstellung verschiedenartiger Fragmente herauskommen, und gar schlimm war, dafs man die Lücken von sich aus ausfüllte. Ungeachtet seiner bunten Gestalt wurde dieser Text einigemale nachgedruckt, so in der Londoner Polyglotte. Die Aufgabe war zunächst, aus den alten Handschriften das Material vorzulegen und dafür geschah in den nächsten 150 Jaren wenigstens Einiges; es erschienen: Vulgata ant. latina et Itala versio evangelii sec. Matthaeum cum varr. lect. et prolegg. studio J. Martianay, Paris 1695, 12⁰; Epistola can. S. Jacobi ap. juxta vulg. vet. s. vers. Italicam studio J. Martianay, Paris 1695, 12⁰; Acta App. graeco-lat. litteris majusculis, e cod. Laudiano descr. ediditque Thom. Hearnius, Oxon. 1715, 8⁰. Letzteres Buch ward nur in 120 Exemplaren abgezogen und ist sehr selten; die lateinische Übersetzung ist daraus abgedruckt bei Sabatier und in Andr. Ch. Hviid Libellus crit. de indole cod. ms. graeci N. T. bibl. Caes.-Vindob. Lambecii XXXIV., Hauniae 1785, 8⁰. Eine neue Ausgabe des Kodex besorgte Tischendorf, Monumenta sacra inedita, Vol. IX, Lips. 1870, 4⁰.

Nach diesen und einigen geringfügigeren Publikationen erwarb sich der fleißige Mauriner Petrus Sabatier das große Verdienst unsere Übersetzung, so weit es möglich war, zusammenzustellen und der kritischen Sichtung derselben eine bis zu einem gewissen Grade solide Grundlage zu geben: Bibliorum s. latinae versiones antiquae s. vetus italica et caeterae quaecunque in cdd. mscr. et antiquorum libris reperiri potuerunt —. Op. et st. P. Sabatier, O. s. Bened. e congr. s. Mauri, Remis 1739—1749, 3 T. f. (neuer Titel: Par., Franc. Didot 1751,

3 T. f.). Er benutzte dabei den bis dahin vorliegenden Apparat und vermehrte ihn aus Vätern und Handschriften höchst bedeutend. So dankbar seine Zeit diese Arbeit aufzunehmen hatte, so ist es doch für die Theologie beschämend, dass wir im Grunde auf sie noch heute angewiesen sind. Dass sie manche Allotria enthält, namentlich den griechischen Text in den Noten beifügt, möchte hingehen, das Mangelhafte derselben besteht wesentlich darin, dass sie zum teil nicht gute, sondern Handschriften gemischten Textes und zweifelhafte Auktoritäten zur Grundlage nahm, eine Menge Stoff one kritische Verarbeitung anhäufte und bei dem Verzeichnen der Varianten die nötige Akribie vermissen ließ.

Seit Sabatier ist das Material für alte lateinische Bibeltexte sehr beträchtlich vermehrt worden, vgl. Ziegler, Die lat. Bibelüberss., S. 102 ff., zu bemerken ist indessen, dass die Codices, die einen aus dem alten und neuen gemischten Text geben, mit Vorsicht zu gebrauchen, und dass die interlinearen oder zur Seite gestellten Übersetzungen von geringerem Werte sind.

Wir beginnen mit dem A. Test. Für den Pentateuch liefert die bedeutendste Ausbeute der aus dem 6. Jarh. stammende Lyoner Kodex, auf den schon Fleck, Wissenschaftl. Reise, 2, 3. (Leipzig 1837), S. XIII und 295 f. hinwies. Aus demselben kam das von Libri gestohlene Stück in den Besitz des Lord Ashburnham und erschien u. d. T. Librorum Levitici (es fehlt 18, 30—25, 16) et Numerorum versio antiqua Itala e cod. perantiquo in bibl. Ashburnhamiense conservato nunc pr. typis ed. Lond. 1868 f., vergl. Hilgenfeld's Zeitschrift 1879, S. 379 ff.*); C. Vercellone, Variae lectiones vulg. lat. Bibliorum ed., Rom. 1860, 4°, gibt Fragmente zur Genesis I, p. 183 sq., zu Exod. p. 307 sq., zu Deut. c. 32, p. 586 sq. und zu Josua II, 1. p. 78; Ern. Ranke, Par Palimpsestorum Wirceburgensium, Vindob. 1871, 4°, zu Gen., Ex., Levit. und Deuter. — Von den Büchern Sam. (I. II. Regnorum) wurden bisher nur veröffentlicht 1 Sam. 9, 1—8; 15, 10—17, nach v. Mülverstedt von W. Schum in Theol. Stud. und Kritik. 1876, S. 121 ff.; 2 Sam. 10, 18—11, 17; 14, 17 bis 30 in Vet. antehieronym. versionis l. II. Regg. fragmenta Vindob. (ed. Jos. Haupt), Vindob. 1877, f. (Gratulationsschrift an den Bibliotheksdirektor E. Birk) und 2 Sam. 11, 2—6 in Analecta grammatica edd. J. ab Eichenfeld et St. Endlicher, Vindob. 1837, 8°, p. IX. — Auch von den Propheten haben sich nur Bruchstücke erhalten. Solche ließen sich aus einem Würzburger Palimpsest gewinnen, die schon Fr. Münter, Hafn. 1819, 4°, herausgab, neuestens E. Ranke im Par Palimpsestorum, s. o., vervollständigt und gründlicher bearbeitet, veröffentlicht hat. Weiter fanden sich zerstreute Blätter einer ehemals Weingartner Handschrift, aus denen sich sehr erhebliche Fragmente herstellen ließen, die E. Ranke in gewonter Gründlichkeit vereinigt (Fragmenta —. Editio libri repet., cui accedit appendix., Vindob. 1868, 4°) ans Licht stellte und zu denen Albr. Vogel (Beiträge zur Herstellung der alten lat. Bibel-Übersetzung, Wien 1868, 8°) einen Nachtrag lieferte. Jerem. 17, 10—16; 49, 12—18 aus einem St. Galler Palimpsest s. in Tischendorf Anecdota s. et prof. Ed. II. (Lips. 1861, 4°), p. 231 sq. — Sprichw. 2, 1—4, 23; 19, 7—27 s. bei Vogel a. a. O. S. 57 ff. und sehr lückenhaft 15, 9—26; 16, 29—17, 12 in Frideg. Mone De libris palimpsestis, Carlsr. 1855, 8°, p. 49 sq.

Viel reicheres Material wurde seit Sabatier zum Neuen Testament an's Licht gefördert. Zunächst erschien in nur zu splendider Ausstattung Evangeliarium quadruplex lat. versionis antiquae s. vet. italicae nunc pr. in luc. ed. — a Jos. Blanchino, Rom. 1749, 2 Tom., f. Es enthält den Textesabdruck aus drei wichtigen, sehr alten Codices, dem Vercellensis, Veronensis und Brixianus nebst einigen sonstigen Zugaben. Der Vercellensis ward um gleiche Zeit veröffentlicht in Sacrosanctus evangeliorum codex S. Eusebii M. ep. et mart. manu exaratus ex autographo basilicae Vercellensis ad unguem exhib. nunc pr. in luc.

*) Der Kodex erschien soeben vollständig u. d. T.: Pentateuchi versio latina antiquissima e codice Lugdunensi. Publiée — avec des fac-similés, des observations paléographiques, philolologiques et littéraires sur l'origine et la valeur de ce texte par Ulysse Robert, Paris 1881, 4°.

prodit op. et st. J. Andr. Irici, Mediol. 1748, 4⁰. Ferner veröffentlichte Thom. Kipling den Codex Theod. Bezae Cantabrigiensis evangelia et Apost. acta compl. quadratis literis graeco-latinus, Cantabrig. 1793, 2 Partes f., den neuerlich wider H. Scrivener, Cambridge 1864, 8⁰, edirte, und Konst. Tischendorf zog das Evangelium Palatinum ineditum s. reliquiae textus evangeliorum latini ante Hieronymum versi ex cod. Palatino purpureo IV. vel. V. p. Ch. saeculi, Lips. 1847, 4⁰, an's Licht. Aus dem Evangelienkodex der Rhediger'schen Bibliothek zu Breslau hat H. Fr. Haase in 6 Programmen 1865. 66. 4. Matth. 2, 15 bis Joh. 16, 13 herausgegeben. Der Codex aureus s. IV evangeliorum ante Hieronymum transl. ed. J. Belsheim, Christianiae 1878, 8⁰, wird nur als eine aus einem älteren Texte interpolirte Vulgatahandschrift anzusehen sein. Das Evangelium sec. Matth. ex perantiquo cod. vaticano (claromontano) siehe in Ang. Mai, Scriptorum vett. nova collectio T. III, p. 257 sq. Fragmente zu den Evangelien teilte Tischendorf mit im Anzeigeblatt der (Wiener) Jahrb. der Lit. 1847, Nr. 120; 1848 Nr. 121. 123. 124; 1849 Nr. 126, vgl. Nr. 26, zum Lukas und Markus Fr. C. Alter in Paulus, Neues Repertorium für biblische und morgenl. Literatur, Theil 3, Jena 1791, 8⁰, S. 115 ff., und Paulus, Memorabilien, St. 7, Leipzig 1795, 8⁰, S. 58 ff.; ferner finden sich Fragmente zum Lukas in Monumenta s. et profana ex cdd. praesertim bibl. Ambrosianae op. collegii doctorum ejusdem. T. I. fasc. I. ed. S. O. Ant. Maria Ceriani, Mediol. 1861, 4⁰, p. 1 sq. — Für die Apostelgeschichte sind außer dem cod. Cantabrigiensis und Laudianus, s. o., und der Veröffentlichung von J. Belsheim (Die Apostelgeschichte und die Offenbarung Johannis in einer alten lat. Übers. aus dem Gigas librorum, Christiania 1879, 8⁰, vergl. Rönsch in Hilgenfeld's Zeitschr. 1880, S. 371 ff.), nur die Fragmente zu verzeichnen, die Tischendorf im Anzeigeblatt der (Wiener) Jahrbücher der Lit. 1847, Nr. 120, und A. A. Vansittart im Journal of Philology II, p. 240 sq. mitgeteilt hat. — Für die paulinischen Briefe liegen einige vollständige Codices vor, die freilich den lateinischen Text nur als Beigabe zur Verständlichung haben, nämlich der Codex Claromontanus von Tischendorf, Leipzig 1852, 4⁰, der c. Augiensis, aus Reichenau stammend, jetzt in Cambridge, von Fr. H. Scrivener, Cambridge 1859, 8⁰, und der c. Boernerianus, jetzt Dresdensis, von Chr. Fr. Matthaei, Meißen 1791, 4⁰, herausgegeben. Fragmente zum Römerbrief veröffentlichte lat. und gothisch F. Ant. Knittel, Braunschweig 1762, 4⁰, die latein. wider Tischendorf, Anecdota s. et prof. p. 155 sq., und Fragmenta Gotvicensia zum Römer- und Galaterbrief H. Rönsch in Hilgenfeld's Zeitschrift 1879, S. 224 ff. Höchst wertvoll sind die von L. Ziegler an's Licht gezogenen Itala-Fragmente der paulinischen Briefe, Marburg 1876, 4⁰. — Bei den katholischen Briefen sind wir bis jetzt auf wenige Bruchstücke angewiesen, 1 Joh. 3, 8—5, 20 f. bei Ziegler, Itala-Fragmente, S. 55 f.; 3 Joh. 11—14 im Codex Cantabr. der Evv., einige Stellen des Briefes Jakobi u. 1 Petr. 1, 1—12; im Anzeigeblatt der (Wiener) Jahrb. der Lit. 1849, Nr. 26 u. 1847 Nr. 120, endlich stellte Ziegler (Sitzungsberichte der philos., philol. Cl. der k. b. Akad. d. Wissensch., München 1876, S. 607 ff.), 1 Petr. 1, 8—19; 2, 20—3, 7; 4, 10 bis 5, 14 und 2 Petr. 1, 1—4 an's Licht. — Von der Apokalypse hatten wir nur durch A. A. Vansittart (Journal of Philology IV, p. 219 sq.; 1, 1—2, 1; 8, 7—9, 2, bis jüngst J. Belsheim, s. o., aus dem Gigas librorum einen vollständigen alten Text herstellte.

Den Citaten der Väter ist neuerlich größere Aufmerksamkeit geschenkt worden und durch berichtigtere Ausgaben läßt sich auch da Aufklärung erwarten. So hat H. Rönsch das Neue Testament Tertullians zu rekonstruieren versucht, Leipzig 1871, 8⁰, die Citate Cyprians, des Lactantius, der sehr mit Cyprian stimmt, des Ambrosius und Augustins (Zeitschr. f. die hist. Theol. 1875, S. 86 ff.; 1871 S. 531 ff.; 1869 S. 433 ff.; 1870 S. 91 ff.; 1867 S. 606 ff.) und die der Genesis in der Leptogenesis (das Buch der Jubiläen, herausgeg. von Rönsch, Leipzig 1874, 8⁰, S. 170 ff.) zusammengestellt und besprochen; die des B. der Richter s. in meiner Ausgabe Liber Judd. sec. LXX interpr., Tur. 1867, 4⁰, p. 80 sq.

Gewiß müssen wir für diese Veröffentlichungen dankbar sein — und weitere

stehen in Aussicht —, leider aber sind sie im Ganzen noch nicht verarbeitet. Um sichere allgemeine Resultate zu gewinnen, wird man erst die einzelnen Bücher durchforschen müssen.

II. Die Vulgata. — Litteratur: G. Riegler, Kritische Geschichte der Vulgata, Sulzbach 1820, 8°; Leander van Eß, Pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata, Tübingen 1824, 8°; Fr. Kaulen, Geschichte der Vulgata, Mainz 1868, 8°; L. Engelstoft, Hieronymus Strid. interpres, criticus, exegeta, apologeta, historicus, doctor, monachus, Hauniae 1797, 8°; v. Cölln, Art. „Hieronymus“ in Ersch's und Gruber's Encyklopädie, Sektion II, Bd. VIII, S. 72 ff.; O. Zöckler, Hieronymus, Gotha 1865, 8°. — In Betreff des sprachlichen Elements, das erst neuestens nähere Beachtung gefunden, ist außer auf Rönsch Itala und Vulgata (s. oben) zu verweisen auf Fr. Kaulen, Handbuch zur Vulgata, Mainz 1870, 8°; J. A. Hagen, Sprachl. Erörterungen zur Vulg., Freiburg i/Br. 1863, 8°; J. B. Heiß, Beitrag zur Grammatik der Vulg. Formenlehre, München 1864, 4°; Val. Loch, Materialien zu einer lat. Grammatik der Vulg., Bamberg 1870, 4°; P. Hake, Sprachl. Bemerkungen zu dem Psalmentexte der Vulg., Arnsberg 1872, 8°.

Wir wissen, daſs Vet. Latinus in der zweiten Hälfte des 4. Jarhunderts äußerst verderbt war, so daſs sich die Herstellung eines richtigeren Bibeltextes, sei es durch Nachbesserungen aus guten Handschriften oder nach dem Originaltexte, sei es durch neue Übersetzung, jedem Kundigen als dringendes Bedürfnis darstellte. Der Befähigste, der hier helfen konnte, war der Pannonier Hieronymus, der gelehrteste Abendländer seines und vieler Jarhunderte (Augustin.: quod H. nescivit, nullus mortalium unquam scivit). Er war nicht nur bilinguis (doctus sermones utriusque linguae Horat. Carm. 3, 8, 5), sondern trilinguis, homo linguarum trium, wie er sich dessen rühmt (c. Ruf. 2, 22 et me trilinguem bilinguis ipse ridebis?); auch schrieb er gewandt und gut lateinisch, und wenn er sagt: omnem sermonis elegantiam et latini eloquii venustatem stridor lectionis hebraicae sordidavit (prooem. comm. in ep. ad Gal.), so ist dies nur beschränkt war. Von früher Jugend unter strenger Zucht in die klassische Litteratur eingefürt, war er Humanist, und wenn er auch später für lange Jare die Heiden beiseite warf, so konnte doch die Mönchskutte in ihm den Humanisten nicht begraben; er war und blieb Humanist, wenn ihm auch die alte Liebe als antiquum per nebulam somnium erschien. Das Hebräische lernte er im Mannesalter von einem gläubig gewordenen Juden. Widerholt bezieht er sich auf jüdische Lehrer, die er benutzt habe; praef. in Job. nennt er einen gewissen Lyddäus als Lehrer, der aus Furcht vor den Juden zur Nachtzeit zu ihm gekommen sei, vgl. Hier. zu Habak. 2, 15, ep. ad Pammach. et Ocean. einen Barrabanus (c. Rufin. 1, 13 Baranina), von Rufin. Invect. 2, 12 in Barrabas, vgl. Mark. 15, 7, verdreht. Noch sei bemerkt, daſs Hieronymus den Orient aus Anschauung kannte und später über 30 Jare, bis zu seinem Tode, in Bethlehem lebte, sodaſs ihm der Schauplatz der biblischen Geschichte sehr bekannt war.

Ob der charakterschwache und um den Ruf seiner Orthodoxie ängstlich besorgte Hieronymus von sich aus eine Verbesserung des Vet. Latinus unternommen hätte, steht dahin, denn wie sehr er auch die Notwendigkeit der Arbeit erkannte, so entging ihm andererseits das Gefärliche derselben nicht (pius labor, sed periculosa praesumtio); er fülte, daſs er leicht anstoßen könne und Angriffe der verschiedensten Art erfaren werde. Einem besonderen Auftrage des römischen Bischofs Damasus († Ende 384) in diesem Sinne glaubte er sich indessen nicht entziehen zu dürfen, aber auch so ging er um 382 schüchtern an's Werk. Absichtlich legte er codd. zugrunde, qui non ita multum a lectionis latinae consuetudine discreparent, er verbesserte nur da, wo es der Sinn durchaus zu erfordern schien, und half selbst stilistisch nicht gehörig nach. Er begann mit dem Neuen Testament, zunächst mit den Evangelien, denen er die sogenannten Canones des Eusebius voranstellte, am Rande der Übersetzung aber fügte er die Nachweisungen der Tafel bei, um die synoptische Übersicht zu erleichtern. Von dem Alten Testament bearbeitete er auf Verlangen des Bischofs Damasus zuerst die Psalmen, und zwar in

doppelter Weise, indem er seiner Verbesserung einmal den gewönlichen Text der LXX, sodann den mit den kritischen Zeichen des Origenes versehenen hexaplarischen zugrunde legte, vgl. Prol. II. in Ps. und ep. ad Suniam et Fretelam de em. Ps. Beide Arbeiten haben sich erhalten, die erstere als Psalterium romanum, weil sie in der römischen Kirche bis zur Zeit Pius V. gebraucht wurde, vgl. Hody l. l. p. 383, nach Scholz Einleitung in die hl. Schriften des A. und N. Test.'s 1. (Köln 1845, 8⁰), S. 487, in der Dogenkapelle zu Venedig bis 1808, die letztere als Psalterium gallicanum, weil sie in Gallien (nach Walafr. Strabo de reb. eccl. 25 durch Gregor von Tours), und dann weiter in Deutschland, England und Spanien in Gebrauch kam und in demselben sich erhielt. In gleicher Weise wie das Psalterium gallicanum wollte Hieronymus das ganze Alte Testament nach der Hexapla bearbeiten, s. in Tit. c. 3, aber wir wissen nicht, wie weit er mit dieser Arbeit kam; er bemerkt ep. 94 (134) ad Augustin.: pleraque prioris laboris fraude cujusdam amisimus. Erhalten hat sich in dieser Bearbeitung nur das Buch Hiob, außerdem besitzen wir noch besondere Vorreden zu Hiob, Prediger und Chronik, aber in seinen Kommentaren zu den Propheten, namentlich den kleinen, und zum Prediger, hat Hieronymus diese Arbeit benutzt, vgl. Hody l. l. p. 354 sq.

Hieronymus hatte hiermit allerdings Namhaftes geleistet, ein lesbarerer Bibeltext lag vor und auch in den Varianten konnte man sich leichter orientiren, dennoch läſst sich annehmen, daſs ihm unter dem Arbeiten die Arbeit selbst verleidete. Je mehr er sich in den Grundtext des Alten Testaments hineinarbeitete (Handschriften erhielt er heimlich aus einer Synagoge), um so klarer muſste ihm werden, wie fehlerhaft die LXX in ihrem chaotischen Zustande sei und sein humanistisches Gewissen muſste ihm sagen, daſs seine bisherige Arbeit eine halbe, unzulängliche sei, daſs man notwendig auf die veritas hebraea zurückgehen müſse. Dazu kam ein apologetisches Interesse; denn den Juden, die die LXX für fehlerhaft und verfälscht erklärten, ließ sich nur mit dem Grundtexte entgegentreten. Endlich wurde er von verschiedenen Seiten, so vom Bischof Chromatius von Aquileja angegangen, eine neue Übersetzung zu liefern. Dies waren die hauptsächlichsten Gründe (er selbst gibt freilich hier und da andere und sehr geringfügige an, s. Hody l. l. p. 363), welche ihn bestimmten, eine neue Übersetzung des Alten Testaments aus dem Grundtexte zu versuchen. Er begann sie um 392 und nach etwa 12 Jaren war sie vollendet. Den Anfang machte er mit den Büchern Samuels und der Könige, es folgten die Propheten, dann die Sprüche, der Prediger und das Hohelied, die weiteren Bücher, wie es scheint in dieser Ordnung: Esra, Nehemia, Hiob, Psalmen, Chron., 5 Bücher Moses, Josua, Richter, Ruth, Tobi, Judith, Esther. Nicht übersetzte er Jesus Sirach, die Weish. Sal. und die Bücher der Makkabäer. Die Psalmen übersetzte er im J. 405 aus dem Hebräischen: diese Übersetzung ward widerholt gedruckt, neuerlich erschien sie mit reichem kritischen Apparat u. d. T. Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi e recogn. P. de Lagarde, Lips. 1874, 8⁰. In dem vorausgeschickten, an den Sophronius gerichteten Briefe bemerkt er: confidenter dicam, me nihil dumtaxat scientem de hebraica veritate mutasse.

Selbstverständlich berücksichtigte Hieronymus neben dem Grundtexte, namentlich in schwierigen Stellen, auch die griechischen Übersetzungen, und da die LXX damals geradezu für kanonisch angesehen wurde, werden wir es begreiflich und verzeihlich finden, wenn er ihr etwa eine zu große Rücksicht schenkte, vgl. praef. in Eccles.

Bevor wir uns selbst über diese, in alle Wege gewagte und bedeutende Arbeit aussprechen, hören wir billig die Stimmen der Zeit. Die Gegenwart wird bedeutenden Arbeiten selten gerecht, wärend sie wol Unbedeutendes und Mittelmäßiges zum Himmel erhebt. Allerdings fand Hieronymus von einigen Seiten Anerkennung, aber überwiegend erfur er Tadel.

Ob er gleich einem Bedürfnisse entgegengekommen war und dazu Aufforderung genug gehabt hatte, wurde er doch heftig angegriffen, denn hier war es die liebe Gewonheit, die das Neue nicht wollte (Hier. praef. II. in Job: Tanta est vetu-

statis consuetudo, ut etiam confessa plerisque vitia placeant, dum magis pulchros habere volunt codices, quam emendatos), oder doch praktisch für bedenklich hielt, dort meinte Unwissenheit das heilige Wort sei korrumpirt, dort endlich war es Leidenschaft, Neid und Hass, welche in niedrigster Weise ihr Gift ausspritzte. Trotz aller Vorsicht musste sich Hieronymus, wie er geauct, einen falsarius, sacrilegus und corruptor sanctarum scripturarum schelten lassen, und es wurde ihm ein Brief (v. Hieron. c. Rufin. 2, 24) untergeschoben, in dem er bereute, quod male hebraea volumina transtulisset. Von seinen Todfeinden Pelagius und Rufinus (Invect. II) konnte er freilich Gerechtigkeit nicht erwarten, es war das jus talionis, das sie übten, aber auch von ganz anderen Seiten erfolgten offener oder versteckter Angriffe, auf die er in seiner Apologia die Antwort nicht schuldig blieb. Im Besonderen jedoch müssen wir die Stellung darlegen, die dem Hieronymus gegenüber Augustinus in dieser Angelegenheit einnahm. Dieser billigte die Verbesserung des Neuen Testaments nach dem Grundtexte und des Alten Testaments nach dem hexaplarischen Texte der LXX mit den hexaplarischen Zeichen, war aber gegen eine neue Übersetzung des Alten Testaments aus dem Grundtexte. Wenn er dabei von der Meinung ausging, dass die LXX inspirirt und von den Aposteln gebilligt sei, so bemerkte er weiter, dass so viele sprachkundige (linguae peritissimi) Übersetzer nicht wol hätten irren können, und wenn doch in dunkleren Stellen, so gelte dies auch von Hieronymus. Ferner, wer solle bei Differenzen entscheiden, da das Hebräische eine sehr wenig bekannte Sprache sei, zumal wenn auch die Juden anders urteilten, als Hieronymus? Endlich hält er die Arbeit für praktisch bedenklich und erzält, dass es in einer Kirche wegen der Stelle Jonas 4, 6, in der Hier. hedera (κολοκένθη, קִיקָיוֹן) für cucurbita gesetzt habe, zum Streite gekommen sei, vgl. Augustin. Opp. ed. Bened. Tom. II, ep. 28. 71. 73. Auf Hieronymus konnte dieses schwache Raisonnement keinen Eindruck machen; wenn er indessen pikirt, ja bitter antwortete, so war der Grund, dass Augustinus seine Auslegung von Gal. 2, 14 als dogmatisch bedenklich in einem Briefe angegriffen hatte, der dem Hieronymus erst nach Jaren one Unterschrift in die Hände kam und hinter dem Hieronymus, argwönisch wie er war, eine unlautere Absicht witterte, vgl. August. Opp. l. c. ep. 68. 72. 75. Die Antwort Augustins war dem reizbaren Greise gegenüber maßvoll, vgl. Möhler, Hier. und Aug. im Streite über Gal. 2, 14 in s. Gesammelten Schriften 1, S. 1 ff. und F. Overbeck, Ueber die Auffassung des Streites des Paulus mit Petrus in Antiochien bei den Kirchenvätern, Basel 1877, 4⁰, S. 47 ff. Augustinus beharrte auch später bei seiner Ansicht, vgl. de civit. dei 18, 43, dies hinderte jedoch nicht, dass er sich öfter, etwa auch lobend, auf die interpretatio, quae est ex Hebraeo bezog, vgl. z. B. Aug. Opp. ed. Bened. T. III, p. 564. 586. 588. 591. 592. 599. 605. 607. 624, vgl. Ziegler, Lat. Bibelübersſ., S. 68. 72 f. Die Abweichungen der LXX vom hebräischen Texte, der gleicherweise inspirirt sei, erklärte er sich ökonomisch: weicht die LXX ab, altitudo ibi prophetica esse credenda est. Über das Verhältnis des Hier. zum hebr. Text vgl. M. Rahmer, Die hebr. Traditionen in den Werken des Hieron., Thl. 1. Quaestiones in Genesin, Breslau 1861, 8⁰; W. Nowack, Die Bedeutung des Hieron. für die alttestamentl. Textkritik, Göttingen 1875, 8⁰.

Das strenge Urteil über die Arbeit des Hieronymus milderte sich mit der Zeit, ja schlug wol so sehr in sein Gegenteil um, dass er unter Leitung des hl. Geistes vor Irrtum bewart worden sei. Davon kann freilich keine Rede sein, denn der Fehler sind begreiflicherweise viele und mancherlei. Anerkennen muss indessen die Kritik, dass Hieronymus für seine Zeit wirklich Bedeutendes leistete, dass er dem Abendlande zuerst das A. Test. und beschränkter auch das Neue in wesentlich reiner Gestalt in die Hand gab, dem Wirrwar im Bibelworte vorläufig ein Ziel setzte und als Übersetzer im Ganzen den richtigen Ton traf. Sehr richtig wollte er interpres, nicht paraphrastes sein, aber bei der großen Verschiedenartigkeit des hebräischen und lateinischen Sprachidioms lag die Gefar sklavischer Wörtlichkeit nahe. Er hat sie im Ganzen vermieden und eine gewisse Mitte zwischen

zu großer Wörtlichkeit und zu großer Freiheit inne zu halten gewußt, sodaß die Sprache, wenn auch das hebräische Kolorit überall durchblickt, den damaligen Leser durchaus nicht verletzte, eher förderte. Dennoch läßt sich sagen, Hieronymus konnte noch Besseres leisten. Es geschah nicht, weil ihn Furcht, Rücksichten hielten; um nicht anzustoßen, behielt er möglichst das Gegebene bei, namentlich im Neuen Testament. So ließ er bisweilen falsche Übersetzungen, wenn sie unschädlich schienen, stehen (quod non nocebat mutare noluimus) und schloß sich etwa auch in sprachlicher Hinsicht der Volksgewonheit an, s. Comment. in Ezech. 40, 5, sodaß der Stil durchaus nicht gleichartig ist. Endlich nahm er sich nicht immer die gehörige Zeit, sondern arbeitete eilig. Dies gilt im Besonderen von den Apokryphen, die er freilich sehr abschätzig beurteilte. Einige ließ er ganz unberürt, siehe oben, die anderen übersetzte oder überarbeitete er vielmehr sehr leichtfertig.

Die Übersetzung des Hieronymus hatte eine große Zukunft; ihre Bedeutung ist noch heute keineswegs gering in kritischer und kirchlicher Beziehung, denn in ersterer zeigt sie uns die Gestalt des biblischen Grundtextes zu Ende des 4. Jarhunderts, in letzterer gilt sie den Katholiken als authentische. Das Wichtigste war, daß sie wärend des Mittelalters dem Abendlande die Kenntnis des göttlichen Wortes fast ausschließlich vermittelte, daß sie, als die einzige Kirchenübersetzung, das Band der katholischen Einheit war und das Latein als Kirchen- und Gelehrtensprache sich wesentlich an sie anlehnte. Wenn namentlich in den letzten Jarhunderten des Mittelalters Übersetzungen der heiligen Schrift in Landessprachen zum Vorschein kamen, so dienten sie besonderen Interessen, der hierarchischen Kirche waren sie zuwider. Doch gehen wir nun im einzelnen näher auf die Schicksale unserer Übersetzung ein.

Obgleich unsere Übersetzung sofort von Einzelnen benutzt wurde, so verbreitete sie sich doch nur sehr allmählich und es wärte lange Jarhunderte, bis sie, die alte verdrängend, die kirchliche Übersetzung des Abendlandes wurde. Es geschah dies durch keinen Beschluß irgend einer Behörde, sondern es machte sich durch den Gebrauch von selbst. Im 5. Jarhundert wird sie als emendatior translatio von J. Cassian. Collat. 23, 8 und Eucherius, Bischof von Lyon, citirt, von Vincentius Lirinensis, Coelius Sedulius, Claudian. Mamertus, Faustus Rejensis, Salonius gebraucht, wogegen andere (Afrikaner) sich an die alte Übersetzung halten, noch andere (Salvianus) bald die alte, bald die neue anziehen. Weitere Fortschritte machte sie im 6. Jarhundert. Cassiodorius erklärt sich für sie de instit. div. litt. 12, indessen bemerkt Gregor. M. praef. in Job: novam translationem dissero (al. edissero, s. Ziegler, Die lat. Bibelüberss., S. 91), sed ut comprobationis causa exigit nunc novam nunc veterem per testimonia assumo, ut quia sedes apostolica — utraque utitur, mei quoque labor studii ex utraque fulciatur. Wenn daher schon Isidorus Hispal. de div. offic. 1, 12 schreibt: Hieronymi editione generaliter omnes ecclesiae usquequaque utuntur, so war dies, streng genommen, noch nicht war, aber wol durfte es Hraban. Maurus de instit. cleric. 2, 54 für seine Zeit nachschreiben. Noch Beda Venerabilis bezieht sich zuweilen auf die alte Übersetzung, obwol er für gewönlich die neue braucht. Erst im 9. Jarhundert entschied sich der Sieg der neuen vollständig, vgl. Walafr. Strabo praef. glossae ordin.: Hiernoymi translatione nunc ubique utitur tota romana ecclesia, licet non in omnibus libris; obschon auch dann und in der Folge nicht nur die Erinnerung an die alte blieb, sondern auf diese gelegentlich etwa auch Beziehung genommen wurde. So citirt diese richtig als juxta LXX J. Scotus Erigena, z. B. de divis. nat. 2, 16. Der Name vulgata, den die neue Übersetzung nun verdiente, trug sich auf sie von der LXX über, aber er erscheint erst in späterer Zeit. Roger Baco nennt sie haec quae vulgatur apud Latinos und illa quam ecclesia recipit his temporibus.

Auch die Vulgata entging dem Schicksale nicht, daß sie mit der Zeit sehr verderbt wurde. Da Hieronymus nicht selbst schrieb (propter oculorum et totius corpusculi infirmitatem), sondern sich eines Schreibers bediente, waren vom Anfange an Fehler kaum vermeidlich, als aber im Laufe der Zeit Abschriften über Abschriften angefertigt wurden, konnte nicht ausbleiben, daß sie teils unwillkürlich

durch Schreibfehler und sonstige Versehen, teils willkürlich verunstaltet wurde, indem Einzelne in ihrem Sinne ändern zu müssen wänten. Das Verderblichste jedoch war, daſs, da die alte und die neue Übersetzung Jarhunderte lang nebeneinander gebraucht wurden, eine nach der andern verbessert und somit beide korrumpirt wurden. Mochten etwa auch die Verschiedenheiten nur als Notizen in margine gestellt werden, allmählich kamen sie in den Text. Das Resultat war, daſs in vielen Handschriften ein wunderliches Gemisch beider Texte vorlag. Die Warnung Walafr. Strabo's praef. in Jerem.: ne quisquam alteram ex altera velit emendare, kam zu spät, das Übel war schon arg genug, aber, wie man mehrseitig erkannte, daſs ein richtigerer Text der Vulgata hergestellt werden müsse, so fehlte es wenigstens auch nicht an gutem Willen, der Kirche in diesem Sinne zu dienen.

Cassiodorius war unseres Wissens der erste, welcher sich mit der Verbesserung des Textes der Vulgata durch Vergleichung alter Handschriften beschäftigte, s. de instit. div. litt. praef., c. 14 u. 15, one daſs jedoch von seiner Arbeit eine Nachwirkung erkennbar wäre, vielmehr fürte sich der Prozeſs der Verderbnis fort. Sehr schlimm stand es daher gegen Ende des 8. Jarhunderts. Der Übelstand entging dem umsichtigen und sorgsamen Karl dem Großen nicht; dieser befahl, daſs in den Kirchen die libri canonici als veraces vorlägen, s. Capitul. regg. Franc. 6, 227, und beauftragte mit der emendatio seinen Alcuin, der ihm dann auch bei der Kaiserkrönung, den 1. Januar 801, ein Exemplar der verbesserten Vulgata durch seinen von ihm Nathanael genannten Schüler (er hieß eigentlich Fridugisus und ward Alcuins Nachfolger als Abt bei der Kongregation des heil. Martinus von Tours) überreichen ließ. Dieser emendatio wurden nicht die Grundtexte (Hody l. l. p. 409), sondern ältere und richtigere Handschriften zu grunde gelegt, sie hat sich in mehreren sehr alten und prächtigen Handschriften erhalten (s. unten) und die nähere Einsicht lehrt, daſs Alcuin in der Tat einen sehr berichtigten und im ganzen guten Text lieferte. Um gleiche Zeit veranlaſste auch Theodulph, Bischof von Orléans 787—821, eine kritische Bearbeitung des Textes, s. Léop. Delisle, Les Bibles de Théodulfe, Paris 1879, 8°, und Hilgenfelds Zeitschrift 1881, S. 122 ff. Die Arbeit Alcuins hielt lange vor, aber nach zwei und einem halben Jarhunderte hatte sich der Text der Vulgata wider so verschlechtert, daſs man aufs neue auf eine Berichtigung desselben Bedacht nehmen muſste. Der alte Lebensbeschreiber des Lanfrank, Erzbischofs von Canterbury, berichtet, daſs sich dieser mit der Verbesserung der Bibel und der orthodoxen Väter beschäftigt, daſs er sich dazu auch seiner Schüler bedient habe, und setzt hinzu: hujus emendationis claritate omnis occidui orbis ecclesia, tam gallicana quam anglica gaudet se esse illuminatam. Näheres über diese Arbeit wissen wir nicht, aber viel geholfen scheint sie nicht zu haben. Nicht lange nachher (1109) veranlaſste der Abt von Citeaux, Stephanus II., eine neue Revision nach korrekten Handschriften und den Grundtexten, welche ein schönes Exemplar in vier Folianten enthielt, das in der Abtei aufbewart ward, vgl. Hist. littér. de la France, Tom. IX, p. 123. Etwas später, um 1150, beschäftigte sich gleichfalls der Kardinal Nikolaus mit der Verbesserung. Wenn diese Bestrebungen Einzelner nur wenig gewirkt zu haben scheinen, so ließ sich mehr erwarten, als im 13. Jarhunderte Korporationen sich der Sache annahmen. Es wurden sogenannte Correctoria biblica angelegt, in denen man die Varianten niederlegte und besprach, die man durch Vergleichung von Handschriften und älteren Auslegern gewonnen hatte. Genannt werden drei solcher Correctoria, das Parisiense der Pariser Theologen (auch Senonense genannt, weil vom Erzbischof von Sens für Gallien approbirt), das der Dominikaner unter Leitung des Hugo a S. Caro um 1240 angefertigt (es wurde indessen nach 12 Jaren als ungenügend beiseite gelegt und ein neues trat an seine Stelle: das Originalexemplar in 4 Folianten besitzt die Pariser Nationalbibliothek) und das der Minoriten. Roger Baco, dem in dieser Sache ein vollgültiges Urteil zukam, war indessen mit diesen Arbeiten sehr unzufrieden, siehe seine ep. ad Clementem IV. pap. Er nennt den Text pro majori parte horribiliter corruptum in exemplari vulgato h. e. Parisiensi, die vielen correctores seien aus

Unwissenheit corruptores, so sei Mark. 8, 38 confusus fälschlich in confessus geändert: nam quilibet lector in ordine Minorum corrigit ut vult, et similiter apud Praedicatores, et eodem modo scolares, et quilibet mutat quod non intelligit; die correctio der Praedicatores sei pessima corruptio. In der Tat, er hatte recht; so gut die Meinung war, durch Verzeichnung der Varianten zu helfen, so wurde man, da die Fähigkeit, sich ihrer zu bemeistern, völlig fehlte, dadurch nur mehr verwirrt und jeder suchte sich zu helfen, wie er eben konnte: der Text wurde eher verschlechtert, als verbessert. Über die Korrektorien s. J. Ch. Döderlein im litterarischen Museum, 1 (Altdorf 1778, 8⁰) S. 1 ff., 177 ff., 344 ff. und speziell über die vatikanischen Dressel, Theol. Stud. u. Krit., 1865, S. 369 ff. Gedruckt liegt nur vor: Correctorium biblie cum difficilium quarundam dictionum luculenta interpretatione per Magdalium Jacobum, Gaudensem, ord. Predicatorii, studiosissime congestum. Colon., Quentell 1508, 4⁰. Dies sehr seltene, obgleich in 1300 Exemplaren abgezogene Buch ist indessen weniger Variantensammlung, vielmehr hält es sich unter Beziehung auf den Grundtext mehr exegetisch, vgl. J. H. a Seelen, Meditatt. exeg. I. p. 605 sq. Die kritische Tätigkeit hatte vorläufig ein Ende und indem man fortfur, von der Vulgata Abschriften auf Abschriften zu fertigen, aber dabei allgemein nur jüngere zur Grundlage nahm, war das Resultat, daſs um die Mitte des 15. Jarhunderts die Vulgata in zallosen jüngeren, aber sehr fehlerhaften Exemplaren vorlag und im Gebrauche war, wärend die erhaltenen alten und korrekteren ziemlich unbeachtet in den Kloster- und Kirchenbibliotheken ruhten, ja wol zerschnitten und zu Bücherdeckeln verwendet wurden.

Es folgen die Zeiten des gedruckten Textes. Bedürfnis und Spekulation wirkten zusammen, daſs sich die neue Buchdruckerkunst sofort mit Vervielfältigung der lateinischen Bibel beschäftigte und daſs in der zweiten Hälfte des 15. Jarhunderts kein Buch so häufig gedruckt wurde, als die Vulgata. Einige statistische Notizen müssen hier ihren Platz finden. Abgesehen von einer Reihe glossirter Bibeln, von denen wir nur die Biblia latina cum glossa ord. Wal. Strabonis et interlineari Anselmi Laudunensis, 4 Part., nach Serapeum 13. S. 135 ff., 14. S. 236 ff. Straßburg durch Adolf Rusch um 1480, hervorheben, und von den Ausgaben einzelner Teile und Bücher der heiligen Schrift, über die wir auf Masch l. l. II. 3. p. 259 sq., 331 sq. verweisen, verzeichnet Hain in seinem Repert. bibliographicum bis zum Jare 1500 97 Ausgaben der Vulgata. Von diesen sind 18 gänzlich undatirt, 16 one Ortsangabe; die übrigen datirten 63 verteilen sich so, daſs 28 auf Italien, nämlich auf Venedig 23 und auf Brescia, Florenz, Piacenza, Rom und Neapel je 1 fallen, 26 auf Deutschland, nämlich auf Basel 10, Nürnberg 9, Straßburg, Mainz, Köln je 2 und Ulm 1, endlich 9 auf Frankreich, nämlich auf Lyon 5 und Paris 4. Die undatirten Drucke fallen wol ausschließlich nach Deutschland. Eine spanische Ausgabe, Seviliae 1491, fol., von Deutschen besorgt, verzeichnet Masch l. l. II. 3. p. 139. Überhaupt waren die Drucker auch außerhalb Deutschlands gewönlich Deutsche. Die Ausgaben selbst erhielten mit der Zeit manche Beigaben, die allmählich zu einem stattlichen apparatus anwuchsen, über den wir als uns hier nicht näher berürend, auf Masch l. l. II. 3. p. 40 sq. verweisen.

Das rein Bibliographische dieser ältesten Ausgaben ist durch die sehr dankenswerten Arbeiten eines Dav. Clement, J. Lorck, J. G. Ch. Adler, G. W. Panzer u. a. großenteils sehr gründlich erläutert worden, dagegen hat man weniger auf den Text geachtet, den sie geben, so daſs in dieser Beziehung noch Vieles aufzuklären ist. Da von einer vollständigen Kollation die Rede nicht sein kann, so läſst sich dabei nur so zum Ziele kommen, daſs man eine erhebliche Zal (etwa 1000 bis 1500) bemerkenswerter Stellen, auch verfürerische Druckfehler nicht ausgenommen, notirt und sich von diesen eine genaue Kollation zu verschaffen sucht. Geschehen ist dies bis dahin noch nicht, aber wol hat man von manchen Ausgaben eine Reihe solcher Stellen notirt, z. B. Gen. 3, 15. ips*a*, al. ips*e*; Ps. 1. 1. consilio, al. concilio; Jes. 37. 29. auribus, al. naribus; Matth. 5, 4. saturabuntur, al. consolabuntur; 27, 35 fehlt ἵνα πληρωθῇ κτλ.; Luk. 11. 4. debenti nobis, al.

debitoribus nostris. Andere Stellen siehe bei Lorck a. a. O. 2. S. 177 f., 187 f. und viele bei Masch l. l. u. a. zerstreut. Wenn gewönlich behauptet wird, daſs die alten Ausgaben zum Teil bloße Abdrücke von einzelnen vorliegenden Handschriften seien, so kann ich das nicht für warscheinlich halten, jedenfalls könnte es nur von den ältesten gelten, denn es war in alle Wege bequemer und sicherer, einen vorliegenden Druck widerzugeben und allenfalls nachzubessern, als sich an eine schwerer zu lesende und vielleicht fehlerhaftere Handschrift zu halten. Zudem würde dann die Textesverschiedenheit größer sein. Der Text ist im ganzen betrachtet in allen wesentlich der gleiche und abgesehen von Druckfehlern, die eine große Rolle spielen, änderte und besserte man nur sehr verhältnismäßig, so daſs es zu bloßen neuen Rekognitionen kam. Als aus jüngeren Handschriften geflossen, ist der Text ein gemischter, wilder, kein guter. Daſs die Ausgaben nach Reihen in gewisser Abhängigkeit von einander stehen, hat man schon vielfach nachgewiesen, aber sie vollständig zu genealogisiren, hat noch nicht gelingen wollen. Was Lorck a. a. O. 2. S. 175 ff. in dieser Beziehung andeutet, ist ein erster, schwacher und unzulänglicher Versuch. Er unterscheidet eine deutsche (Grundlage Mainz 1462), römische (Grundlage Rom 1471) und venetianische Klasse; allein bei der großen Zal und nachgewiesenen Verschiedenheit der Venediger Ausgaben untereinander wäre diese letztere näher zu bestimmen, und überhaupt durchkreuzen sich die einzelnen Ausgaben untereinander vielfach. Wir füren hier schließlich einige der bemerkenswertesten Ausgaben an.

Welches die älteste Ausgabe überhaupt sei, ob es eine Mainzer aus den Jaren 1450 ff. durch Guttenberg und Faust gegeben habe, war lange Zeit streitig, vgl. J. Ge. Schelhorn, De antiquissima lat. bibliorum editione — diatribe, Ulm. 1760, 4°, indessen ist die Existenz derselben jetzt nachgewiesen, s. Ebert, Allgemeines bibliographisches Lexikon I. 2272. Ein Exemplar derselben, Bible Mazarine genannt, weil dem Kardinal Mazarin seiner Zeit gehörig, kaufte jüngst der Buchhändler Bachelin de Florenne für 50,000 Fr. Die Mainzer (in ciuitate Moguntii per Joannem fust ciuem et Petrum schoiffher de gernsheym clericum dioces. ejusdem consumm.) vom Jare 1462 in Fol. ist die älteste von den datirten und auch keine von den übrigen undatirten scheint höher hinaufzugehen, übrigens vgl. Seb. Seemiller, De lat. bibliorum cum nota a. 1462 impressa duplici edit. Moguntina exercitatio bibliographico-crit. Ingolst. 1785, 4°. Für uns ist sie, abgesehen von ihrem Alter, deshalb von besonderem Interesse, weil sie einer Reihe anderer zur Grundlage diente. Bloßer Nachdruck derselben ist die zweite Mainzer durch P. Schöffer vom Jare 1472 in Fol. Freier folgten ihr andere. So ließ der betriebsame Buchdrucker Anton Coberger, der Vater, in Nürnberg gestorben 1513, der täglich 24 Pressen und 100 Menschen beschäftigte, nach ihr in 8 Jaren 7 Ausgaben in Fol. erscheinen, nämlich 1475, 1477, 1478 Mai und November, 1479, 1480, 1482. Ferner liegt sie der Venediger p. Franc. de hailbrun et Nicol. de frankfordia socios, 1475, fol. zu grunde, s. Lorck a. a. O. 1. S. 127 ff., wärend diese wider anderen (Neapoli, impr. Matth. Moravus, 1476 f.; Venet., op. et imp. Theodorici de Reynsburch et Reynoldi de Novimagio Theutonicorum ac sociorum, 1478 fol.) zur Grundlage diente. — Eine ihres besonderen Textes wegen sehr beachtenswerte Ausgabe ist die römische, Conr. suueynheym Arnold. pannartzque magistri, 1471 fol., die Andr. Frisner und J. Sensenschmit zu Nürnberg, 1475 fol. nachdruckten und mit der auch die von Piacenza, J. Pet. de Ferratis, 1475, 4° sehr stimmt. — Eine ganze Suite von Ausgaben empfiehlt sich durch die Schlussverse:

Fontibus ex graecis hebraeorum quoque libris
Emendata satis et decorata simul
Biblia sum presens, superos ego testor et astra.

Unter denselben ist indessen wol zu unterscheiden. Die echten erschienen one Angabe des Druckortes und des Druckers, und man ist bis heute ihrer Entstehung noch nicht auf die Spur gekommen, jedoch füren die Lettern und sonstige Umstände nach Deutschland. Man zält ihrer zehn, eine trägt auch keine Jarzal, die übrigen sind aus den Jaren 1479, 1481, 1482, 1483, 1485, 1486 bis, 1487,

1489, die äußere Beschreibung derselben s. bei Hain 1. 1. 3048, 3075, 3081, 3086, 3088, 3092, 3093, 3094, 3098, 3105. Sie stimmen dem Texte nach überein, und sind ziemlich selten. Nach Lorck a. a. O. 2. S. 210 war die Venediger Ausgabe vom Jare 1475 ihre Mutter, aber die Empfehlung hatte ihren Grund, denn nicht nur wurden Druckfehler verbessert, sondern auch sonst wurde nach verschiedenen Quellen nachgebessert. Da sie sehr gesucht wurden, legten andere Drucker, die sich aber nannten, sie mit Beifügung jener Verse ihren neuen Abdrücken zu grunde, wärend noch andere ihren beliebigen Textesausgaben bloß jene Empfehlung beidruckten, um anzulocken. Wärend diese einfach täuschten, lieferten jene mehr oder weniger genaue Nachdrücke. Zu diesen zälen unter anderen Venet., Herbort de seligenstat, 1483 fol.; Venet., Ge. de Rivabenis, 1487 fol.; Biblia correcta per stephanum pariseti impr. per iacobum malieti, 1490 fol., vgl. Lorck a. a. O. 2. S. 211 ff.; Bas., J. Froben., 1491 und 1495, 8°. Später, zuerst Basil., J. Froben., 1509 fol., erscheint als Empfehlung das Hexastichon des Matthias Sambucellus, das beginnt mit:

Emendata magis scaturit nunc biblia tota:
Que fuit in nullo tempore visa prius.

Unter allen Jarhunderten beschäftigte sich das 16. mit der Vulgata am Angelegentlichsten. Indem sich die kirchliche Frage durchaus in den Vordergrund stellte, bemühte man sich, um sich über sie zu verständigen, um das Verständnis der heiligen Schrift mit einem Eifer, wie nie zuvor. Nun waren zwar die Grundtexte derselben zugänglicher geworden, aber doch nur einem kleinen Bruchteile der Gebildeten, die Mehrzal bedurfte einer lateinischen Übersetzung und als solche lag zunächst einzig die Vulgata vor. Die Zal der Ausgaben vermehrte sich daher ganz außerordentlich. Unterdessen war aber auch das kritische Gewissen wach geworden. Man hatte erkannt und erkannte täglich mehr und mehr, dass die Vulgata, wie sie vorlag, sehr fehler- und mangelhaft sei, und wärend dies einerseits neue Übersetzungen zur Folge hatte (siehe unten), wollte man andererseits zwar die Vulgata in ihrem wolerworbenen Besitze belassen, bemühte sich aber, sie zu berichtigen. Man schlug dabei zwei Wege ein, die sich freilich nicht immer streng schieden; wärend die einen den Text nach den Grundtexten verbesserten, suchten andere durch Vergleichung von Handschriften und älteren Ausgaben einen richtigeren zu gewinnen. Die letzteren waren auf der richtigen, kritischen Fährte, wogegen die ersteren den Hieronymus übertünchten und eigenmächtig überarbeiteten, was allerdings dem praktischen Interesse diente.

Unsere Aufgabe ist nun, die irgend hervortretenden Arbeiten dieser Art zu verzeichnen, wobei wir selbstverständlich alle die übergehen, welche nur einzelne Bücher und Stücke der heiligen Schrift umfassen. Wir beginnen mit den Verbesserungen nach den Grundtexten.

Der Zeit nach tritt uns da zuerst die Complutensische Polyglotte entgegen. Ihr von dem herkömmlichen sehr abweichender Text wurde überwiegend nach den Grundtexten, weniger (trotz der marktschreierischen Vorrede, s. Kaulen, Gesch. d. Vulg., S. 314) nach Handschriften hergestellt. Besondere Nachdrücke desselben, doch nicht one Änderungen, erschienen Noremb., J. Peträus, 1527, 8° und 1529, 8°, ferner Norimb., F. Peypus, 1530, Fol., mit Verbesserungen geben ihn die Antwerpener und Pariser Polyglotte. Katholischerseits erschienen noch vier derartige Arbeiten, zunächst die höchst seltene Biblia s. juxta hebr. et gr. veritatem vetustissimorumque ac emendat. cdd. fid. diligentissime recogn. Colon., P. Quentel, 1527 fol. und 1529 fol. Ihr Herausgeber war J. Rudelius, nachher Syndikus zu Lübeck (über ihn s. Krafft, Zeitschr. für Preuß. Gesch. und Landeskunde 5 (1868) S. 499 f.), der jedoch im Grunde nur den Text Osianders vom J. 1522 (siehe unten) nachdrucken ließ. Ferner besorgte Augustin. Steuchus Eugubinus eine Recognitio V. T. ad hebr. veritatem. Venet., Ald. et Andr. Soc., 1529, 4°, weiter ist als brauchbar die Biblia lat. zu verzeichnen, die zu Köln ex offic. Eucharii Cervicorni procurante Godofr. Hittorpio 1530. fol. erschien; endlich ließ der Benedikt., Bischof Isidor. Clarius, ein Mitglied des Tridentiner Konzils, eine lateinische Bibel Venet., Petr. Schoeffer, 1542 fol. (nach-

gedruckt Venet., Junt., 1557 fol. und kastrirt 1564 fol.) erscheinen, in der er etwa 8000 Stellen nach dem Grundtexte verbesserte. Er arbeitete sehr nach Vorgängern und ziemlich unkritisch, seine Anmerkungen sind meist von Sebastian Münster entlehnt. Die Ausgabe kam auf den Index und ist sehr selten geworden.

Unter den Protestanten lieferte zuerst Andreas Osiander eine Verbesserung der Vulgata nach den Grundtexten: Biblia s. utriusque Test. diligenter recognita et emend. Huremb., F. Peypus, 1522, 4⁰ u. 1523 fol. Es folgte 1529 die vielbesprochene und seltene Wittenb. lat. Bibel. Sie erschien, freilich sehr unvollständig, unter dem Titel: Pentateuchus. Liber Josue. Liber Judicum. Libri Regum. Novum Testamentum. Wittembergae. Am Ende des 4. Buchs der Könige ist die Jarzal angegeben (in manchen Exemplaren auch auf dem Titel) und als Drucker Nikolaus Schirleitz (! lies Schirlentz) genannt. Das Format ist klein Folio, das Papier gut, die Lettern sind nette italienische, aber, was sehr zu beachten ist, der Druck ist äußerst liederlich und inkorrekt. Voran geht eine sich sehr allgemein haltende Vorrede, beigegeben sind die Vorreden Luthers zum Alten und Neuen Testament und zum Römerbrief, und wenige Randglossen. Nachgedruckt wurde nur das Neue Testament, nämlich Vuittemb. 1529, 8⁰ und 1536, 8⁰, Bas., Barth. Westhemer. et Nic. Brylinger, 1537, 8⁰ und als ed. postrema, ex novissima recogn. D. D. Mart. Lutheri praefationibus et scholiis ejusd. illustr. Francof., Petr. Brubach, 1554, 8⁰ und 1570, 8⁰; das ganze Werk hat erst J. Ge. Walch in Luthers sämtlichen Schriften, Teil 14, wider abdrucken lassen. Die Übersetzung ist eine nach den Grundtexten und mit Benutzung der deutschen Übersetzung Luthers wesentlich verbesserte Vulgata und würde als solche nicht viel von sich zu reden geben, wenn nicht ihre Entstehung im Dunkeln läge und bei derselben die ruhmwürdigsten deutschen Namen in Frage kämen. Das Werk enthält mehrere Anzeichen, dass es für ein Produkt Luthers gehalten werden soll, und so weit wir folgen können, wurde es für ein solches bis nach der Mitte des 16. Jarhunderts gehalten. Erst als die Wittenberger Calvinisten in ihrer Catechesis 1571 die Übersetzung von Apostelgesch. 3, 21 quem oportebat caelo suscipi donec restituantur omnia als die Luthers gegen die Ubiquität benutzt und damit auch Luther für sich hatten sprechen lassen, erhoben die niedersächsischen Theologen Einsprache, s. Wiederholte, Christl. gemeine Confession und Erklährung, wie in den Sächs. Kirchen — wider die Sakramentirer gelehret wird, 1571; sie erklärten das Werk sey nicht von Luther, die Bücher seyen darin auch nicht auf Lutherisch geordnet und noch lebende, glaubwürdige Personen wüßten sich gar wol zu erinnern, daß es, als es bereits gedruckt gewesen, etliche Jare von Luther hinterhalten worden sey. Dieses Zeugnis, das freilich die Wittenberger abwiesen, one es jedoch tatsächlich entkräften zu können, s. Von der Person und Menschwerdung Jesu Christi der waren Christl. Kirchen Grundfest, 1571, war in der Tat zu positiv gehalten, als dass es nicht manchen in der Folge, rücksichtlich der Autorschaft Luthers, hätte bedenklich machen sollen. Gründlicher indessen ward die Frage erst im 18. Jarhundert verhandelt, es erhoben sich scharfe Gegner gegen die herkömmliche Ansicht, one sich freilich die Majorität der Stimmen verschaffen zu können, siehe Näheres unter anderem bei W. E. Bartholomaei in Acta historico-eccles. Bd. V (Weimar 1741) S. 372 ff. und bei D. Clement, Bibliothèque curieuse hist. et crit. T. IV, p. 115 sq. Sehr besonnen erörtert J. Ge. Walch a. a. O. die Streitfrage; er kommt zum Resultate, dass Luther warscheinlich doch der Bearbeiter sei, wogegen J. G. Walter (ausfürliche Erörterung der wichtigen Streitigkeit —, Jena 1749, 4⁰ und unumstößlich feststehender — Beweis, dass —, Jena 1752, 4⁰), zwar sehr eingehend, aber viel zu advokatisch gegen Luther plädirt. Als Prätendenten neben Luther wurden Melanchthon, der Prof. jur. Sebald. Münster in Wittenberg (dieser durch einen bloßen Lesefehler) und Mart. Butzer aufgebracht, der letztere nach einer alten Notiz, die sich jedoch nicht bewären will. Neuestens hält C. Schmidt, Phil. Melanchthon S. 708 die Bibel für ein gemeinsames Werk von Luther und Melanchthon, wogegen W. Thilo, Melanchthon im Dienste der heiligen Schrift, Berlin 1860, 8⁰, S. 24 ff. den Melanchthon in den Vordergrund stellt. Wir können hier nicht auf die Streitfrage

näher eingehen, wir haben indessen aus den Verhandlungen die Überzeugung gewonnen, dass Luther auf jeden Fall teilweise beteiligt war, dass ihm aber aus Gründen das Buch selbst durchaus keine Freude machte, das denn auch eine ziemlich unbeachtete Existenz hatte, bis es zu einem gelehrten Streite Anlass gab. — Mit wenigen Worten kann auf die weiteren Arbeiten dieser Art hingewiesen werden. Vom fleißigen Konr. Pellicanus in Zürich erschienen Commentaria Bibliorum, Tig. 1532—1539, und wider 1582, 8 T. fol., denen er die Vulgata zu grunde legte, wie er sie verbessern zu müssen glaubte. Victorin Strigel kommentirte, den Jesaia ausgenommen, sämtliche Bücher der heiligen Schrift, die einzeln erschienen Lips. 1563—1587. Auch er ließ seinen Auslegungen die Vulgata beidrucken, aber in starker Überarbeitung. In der Biblia — a Paulo Ebero correcta s. interpolata, Witeb. 1565, 10 T., 4° und studio Pauli Crellii, Witteb. 1574, 10 T., 4° ist die Vulgata nach der mit abgedruckten deutschen Übersetzung Luthers geändert; das N. Testament ist in dieser Ausg. von Ge. Major bearbeitet, vgl. oben Bd. IV, S. 10. Viel gebraucht wurde die letzte Verbesserung der Vulgata, die Lukas Osiander lieferte und mit einer expositio zuerst Tub. 1574—1586, 7 T., 4° erscheinen ließ. Sie wurde mit und one expositio mehrere Male aufgelegt, sodann von Andreas Osiander, dem Sone des L. Osiander, überarbeitet, Tub. 1600 fol. und öfter. Sehr bemerkbar macht sich bei derselben die Abhängigkeit von Brenz und Luther.

Wichtiger für uns sind die Anstrengungen, die man machte, um durch Vergleichung guter Handschriften so weit als möglich den ursprünglichen Text des Hieronymus wider zu gewinnen. Dass die Vulgata verderbt sei und wie man sie nach griechischen Handschriften sprachlich und sachlich zu verbessern habe, hatte schon um die Mitte des 15. Jarhunderts der große Humanist Lorenzo della Valle an einzelnen Beispielen glänzend gezeigt, aber er kam noch zu früh. Erst Desiderius Erasmus, sein großer Verehrer, stellte seine in latinam N. T. interpretationem ex collatione graec. exemplarium annotationes apprime utiles, Paris 1505 fol. ans Licht (die beste Ausgabe besorgte Jac. Revius, Amstel. 1630 8°) und allerdings hatten sie nun ihre Wirkung. Wenn Valla nicht darauf ausging, die Vulgata nach alten lateinischen Handschriften zu verbessern, so lag das rein diplomatische Interesse der Zeit noch fern; das herbe Urteil Kaulens a. a. O. S. 292 ist völlig unberechtigt. Nicht sehr erheblich sind die Verbesserungen, die Adrian. Gumelli, Par., Thilem. Kerver., 1504, fol. und 4° und öfter, vgl. Lorck a. a. O. 2. S. 236 f., und der Dominikaner Albert. Castellanus zuerst Venet. 1511, 4° in ihren Ausgaben anbrachten, dagegen leistete Rob. Stephanus in Paris für seine Zeit sehr Bedeutendes. Er verbesserte den Text nach einer Reihe von Handschriften und einigen Ausgaben, und gab dazu auch Varianten. Zuerst erschien das Neue Testament Paris, Simon Colinäus, 1523, 16°, sodann besorgte er 8 Abdrücke der ganzen Bibel, von denen 6 zu Paris (1528. Fol., verbessert 1532. Fol., 1534. 8°, 1540. Fol., 1545. 4°, 1546. Fol.) und 2 zu Genf (1555 4°, 1557. 2 T. Fol.) erschienen. Von diesen Ausgaben, die sämtlich ziemlich selten sind, ist die vom Jare 1540 die beste, sofort nachgedruckt Antwerp., J. Stelsius, 1541 (al. 1542) und Lips., Nik. Wolrab, 1544. Fol. In der Tat war man dem Stephanus für diese Bemühungen den größten Dank schuldig, allein statt diesen zu ernten, musste er vielmehr durch sie seine Stellung in Paris völlig untergraben sehen. Die Pariser Theologen hielten ein strenges und ungerechtes Gericht über seine Arbeit, und wenn er diesen schon die Antwort nicht schuldig blieb (Ad censuras theologorum Paris., quibus Biblia a R. St. excusa calumniose notarunt, ejusdem R. St. responsio, 1552, 8°, auch sofort französisch erschienen), so war doch seines Bleibens in Paris nicht mehr. Schon 1547 wanderte er nach Genf. Von anderen Seiten fand er dagegen allerdings Anerkennung, denn sein Text wurde einer der verbreitetsten, und wenn schon nicht one manche Veränderungen, etwa 100 Male nachgedruckt.

Neben R. Stephanus beschäftigte auch andere die gleiche Arbeit. Der Pariser J. Benedictus ließ einen berichtigten Text erscheinen, Paris, Sim. Colinäus, 1541. Fol., der etwa 10 Male nachgedruckt wurde, aber auf den Index kam, weil

er, wie schon Stephanus in der Ausgabe vom Jare 1532 getan, in marg. die Abweichungen von den Grundtexten notirt hatte, wodurch das geheiligte Ansehen der Vulgata gefärdet schien. Erheblicher als diese waren die Arbeiten der Löwener Theologen. Um der katholischen Kirche einen richtigen Text zu geben, beauftragte Kaiser Karl V. die theologische Fakultät zu Löwen, eine sorgfältige Revision der Vulgata vorzunehmen. Der Arbeit unterzog sich unter Aufsicht der Fakultät J. Hentenius; er legte die Ausgabe des R. Stephanus vom Jare 1540 zu grunde und verbesserte sie, obschon nicht sehr bedeutend, nach 30 Handschriften; auch fügte er Varianten bei. Die Ausgabe erschien Lovan., Barthol. Gravius, 1547. Fol. und wurde öfter nachgedruckt, so Antw., J. Stelsius, 1559, 8°, Antw., Christoph Plantin., 1559, 8°, zuletzt Venet., 1599, 4°. Nach dem Tode des Hentenius 1566 versuchten die Löwener Theologen Franc. Lucas von Brügge, J. Molanus, Augustin. Hunnäus, Corn. Reynerus und J. Harlemus den Variantenapparat zu vermehren und diesen Text aufs neue zu verbessern; ihre Arbeit liegt in acht, bei Christ. Plantinus in Antwerpen erschienenen Ausgaben vor, die beiden ersten 1573 (al. 1574), 8° und 24°, die letzte 1590, 8°. Für das Alte Testament geschah so gut wie nichts, dagegen wurde fürs Neue Testament fleißig gesammelt.

Es kam für die Vulgata ein verhängnisvoller Wendepunkt. Das Konzil zu Trident faßte, nachdem es eine starke Opposition überwunden hatte, in seiner 4. Sitzung, den 8. April 1546, den denkwürdigen Beschluſs, daſs alle Bücher des Alten und Neuen Testaments, wie sie in der Vulgata vorlägen, auch die Apokryphen des Alten Testaments, kanonisch seien. Es bestimmte sodann, daſs die Vulgata ex omnibus l a t i n i s editionibus in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus als die authentische anzusehen sei und sie niemand quovis praetextu verwerfen dürfe. Indem es ferner die Auslegung der heiligen Schrift der Auktorität der Kirche unterstellte, ergab sich schießlich die Bestimmung, daſs in Veröffentlichung von Bibeln und Bibelkommentaren der frechen Betriebsamkeit der Buchdrucker entgegenzutreten sei und die Vulgata selbst quam emendatissime gedruckt werde. Eine a u t h e n t i s c h e Ausgabe der Vulgata war hiermit indicirt.

Die Tragweite dieser Beschlüsse war nicht nach allen Seiten hin klar und sollte es im Sinne der Väter auch nicht sein, die damit freilich im Drange der Umstände unter ihre eigenen Theologen einen Zankapfel warfen. Von dem biblischen Grundtexte und seinem Verhältnisse zur Vulgata verlautet kein Wort. Der Beschluſs über die Authenticität der Vulgata sanktionirte im Grunde nur eine fast 1000järige Praxis, die aber der Hierarchie gerade damals recht bequem lag. Das biblische Wort war sehr unsicher und vieldeutig geworden, daher bedurfte sie, um dem Streiten möglichst ein Ende zu machen, der freien und beweglichen Wissenschaft gegenüber (ad coercenda petulantia ingenia) einer authentischen Auslegung des Grundtextes. Wenn gleich im Eingange als Zweck hingestellt wird, ut puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur, und man bedenkt, daſs die protestantische Opposition auf die Bibel im Grundtexte pochte, so ist wol deutlich, daſs man geflissentlich den Grundtext stillschweigend beiseite schob, um von diesem nicht beunruhigt, nur einen Rekurs auf die Vulgata zu gestatten. Eine natürliche Folge dieser Diplomatie war, daſs sich die katholischen Theologen in zwei Lager schieden, siehe Ausfürliches hierüber bei Hody l. l. p. 509 sq. Wärend die einen recht absichtlich die Unsicherheit des Grundtextes hervorstellten, um das Ansehen der Vulgata zu heben, stempelten sie diese wol gar zu einem unverbesserlichen Werke des heiligen Geistes. Dagegen war anderen, denen das wissenschaftliche Gewissen schlug, das ganze Dekret sehr unbequem. Sie suchten es daher anzufechten und zu mildern, und wollten in demselben jedenfalls eine bloß disziplinarische, keine dogmatische Bestimmung erblicken, vgl. z. B. Riegler a. a. O. S. 111 ff. Doch ist es nicht dieses Ortes, diese Punkte weiter zu verfolgen.

Die Stellung der Katholiken und Protestanten zur Vulgata war jetzt eine durchaus veränderte. Wenn diese, im Eifer das Gleichgewicht verlierend, sie ungebürlich herabsetzten und wissenschaftlich vernachlässigten, hielten sie jene zu hoch,

die katholische Kirche aber hatte als solche nun die Frage nach dem Texte derselben an die Hand zu nehmen, den richtigen festzustellen und zu überwachen. Nachdem schon Clemens VII. für Herstellung eines verbesserten Textes Vorkehrung getroffen hatte, s. L. v. Eß a. a. O. S. 174, und überhaupt für das Folgende besonders Vercellone Variae lectiones —, I, p. XVIII sq., geschah weiteres durch Pius IV. und V. bis Sixtus V., der nach allen Seiten eingreifendste und tüchtigste Papst des 16. Jarhunderts, mit ganzem Ernste die Sache zu einem Resultate fürte.

Sixtus bestellte eine Kongregation, die ihre Arbeit zu Anfang des Jares 1588 begann und sich beim Kardinal Anton. Caraffa († 14. Januar 1591) versammelte. Als Canones stellte sie auf, daſs der hebräische Text zu vergleichen sei und nur nach Handschriften — und es standen ihr treffliche zu gebote, wie der Cod. Amiatin. und Vallicellanus — geändert werden solle, daſs die LXX da zu vergleichen sei, wo sie mehr oder weniger als das Hebräische enthalte, und die Erklärung der hebräischen Namen, die herkömmlich beigegeben ward, gestrichen werden solle. Das Resultat der Arbeit war ein Codex, der den gewonnenen kritischen Apparat verzeichnet enthielt und sich jetzt wider aufgefunden hat. Auf dieser Grundlage unternahm nun Sixtus selbst die Revision des Textes, allerdings von Franc. Toletus und Angelus Rocca unterstützt, aber doch vielfach von der Meinung seiner Gehilfen abweichend. Wenn er dabei wol etwa kün verfur, so hatte er doch immer einen kritischen Boden. Auch nach dem Grundtexte ward geändert, nicht zwar ut inde latini interpretis errata corrigerentur, sondern um bei Zweideutigem und Unsicherem im Lateinischen Sicheres und Uniformes zu geben. Im übrigen schloſs sich der Text sehr an den der sogenannten Biblia ordinaria an. Der Druck ward sorgfältig überwacht, die Offizin war die des jüngeren Aldus Manutius. So erschien Biblia s. vulgatae editionis, ad concilii Tridentini praescriptum emend. et a Sixto V. P. M. recognita et approbata. Rom., ex typogr. apostolica Vaticana 1590. 3 T. fol. Übergangen sind das 3. und 4. Buch Esra, das 3. Buch der Makkabäer und das Gebet des Manasse, auch hat die Ausgabe weder Marginalien, noch sonstige Zutaten.

Für diese Textesgestaltung ward d. d. Kal. Mart. 1589 die Konstitution Aeternus ille (abgedruckt unter anderen bei Hody l. l. p. 495 sq.) erlassen, welche für immer in Kraft bleiben (perpetuo valitura) solle. Diese erklärte die Ausgabe für die vera, legitima, authentica et indubitata in omnibus publicis privatisque disputationibus, gebot bei Strafandrohung sie one irgend eine Änderung (ne minima particula mutata, addita vel detracta) abzudrucken und verbot schlechthin andere Abdrücke.

Obgleich auf den Druck der Ausgabe alle Sorgfalt verwendet worden war, sollte der Papst doch selbst noch sehen, daſs sie nicht fehlerfrei sei. Es fanden sich Druckfehler und Verbesserungen schienen notwendig. So wurden denn die Verbesserungen teils durch neugedruckte und aufgepappte Zettelchen nachgetragen, teils wurde durch Radiren und Korrigiren mit der Feder nachgeholfen (nostra nos ipsi manu correximus, si qua praelo vitia obrepserant), vgl. L. v. Eß a. a. O. S. 331 ff.

Noch im gleichen Jare, den 27. August 1590, segnete Papst Sixtus V. das Zeitliche und sofort erfur sein Werk die leidenschaftlichste Anfeindung. Auch in der Folge ward es gewönlich viel zu ungünstig beurteilt. Es ist jedenfalls eine sehr ehrenwerte litterarische Arbeit; der Text beruht auf alten Handschriften und ist verhältnismäßig gar nicht übel. Die Druckfehler, die übersehen wurden, s. diese bei Bukentop Lux de luce p. 467 sq., sind nicht sehr erheblich.

Bei dieser Sachlage waren es sicher andere, als rein wissenschaftliche Gründe, welche den Sturm wider dies Werk heraufbeschworen, um ihm das Garaus zu machen. Vorerst haben wir zu erinnern, daſs die Gehilfen des Sixtus wol im voraus dem Werke abgeneigt waren, weil dieser zu eigenmächtig verfur. Mit um so mehr Aussicht auf Erfolg konnte nun der Jesuit Rob. Bellarmin seinen Feldzug beginnen, denn er, der kurz vorher aus Frankreich zurückgekehrt war, bemächtigte sich der Sache. Ihn trieb Haſs und Ehrgeiz, Haſs gegen Sixtus, der seine Con-

troversiae auf den Index gesetzt hatte, und Ehrgeiz, an das große katholische Werk der authentischen Vulgata auch seinen Namen geknüpft zu sehen. Genug, er wusste Papst Gregor XIV. zu bereden, dass eine neue Verbesserung der Vulgata zu veranstalten sei, wobei er auch die Lüge nicht scheute, dass Sixtus noch selbst eine Verbesserung seiner Ausgabe befohlen habe. Als die neue Arbeit ihrem Erscheinen nahe war, erwirkte Bellarmin mit seinen Jesuiten bei Clemens VIII., datirt 13. Februar 1592, den Befehl, dass die Sixtina zu unterdrücken und die verbreiteten Exemplare auf Kosten des apostolischen Schatzes wider aufzukaufen seien. Infolge dieses Befehles und der jesuitischen Betriebsamkeit haben sich sixtinische Exemplare höchst selten gemacht. Ein Abdruck der Sixtina mit Scholien collectore Fr. Haraeo erschien Antwerpen, Hier. Verduß, 1630, Fol., L. van Eß hat in seiner Ausgabe der Clementina, Tub. 1822, 3 Tomi, 8°, die sixtinischen Lesarten am Rande gegeben.

Mit der neuen Verbesserung ging es ebenfalls nicht so glatt und one Eifersüchteleien ab, und billig ging auch nicht alles nach dem Kopfe Bellarmins. Zunächst ward wider eine Kommission bestellt, bestehend aus 7 Kardinälen und 11 anderen Gelehrten, die in Zagarola, im Hause des Kardinals Marc. Ant. Colonna des Ältern, wöchentlich drei Sitzungen (Montag, Donnerstag und Freitag) hielt. In der ersten Sitzung, den 7. Februar 1591, konnte man sich über den modus procedendi noch nicht vereinigen. Die Grundsätze wurden andere. Nachdem man für die Genesis 40 Tage gebraucht hatte, übergab man zur Beschleunigung die Arbeit einer engeren Kommission, den Kardinälen M. A. Colonna und Guil. Alanus, und den 8 Gelehrten Barth. Miranda, Andr. Salvener, Ant. Agellius, R. Bellarminus, Barth. Valverde, Läl. Landus, Petr. Morinus und Angelus Rocca. Wenn nun berichtet wird, dass diese Kommission in 19 Tagen ihre Aufgabe vollendete, so ist das schwerlich richtig, vielmehr zu glauben, dass Weiteres für die Sache in Rom geschah. Im Oktober kehrte sie nach Rom zurück, und als den 15. Oktober Gregorius XIV. und schon zu Ende Dezember des gleichen Jares auch sein Nachfolger Innocentius IX. verschieden war, hatte Clemens VIII. das Weitere zu verfügen. Dieser beauftragte nun mit der Veröffentlichung die Kardinäle Augustinus Valerius und Federic. Borromeus, denen besonders Franc. Toletus an die Hand ging. Noch versuchte Valverde, der bedeutende Veränderungen vorgenommen wissen wollte, den Druck durch eine Bittschrift zu verzögern, aber der Papst gebot ihm Stillschweigen. Der Druck war schon vor Ende des Jares 1592 fertig, die Druckerei wider die des Aldus Manutius jun. und in derselben ward das in der bibliotheca Angelica befindliche Exemplar der sixtinischen Bibel gebraucht. Die Änderungen rüren von der Hand des Angel. Rocca her. Äußerlich wusste man diese Ausgabe der sixtinischen so änlich herzustellen, dass sich beide leicht verwechseln lassen. So erschien als die eigentlich authentische Ausgabe der römischen Kirche die Biblia s. vulgatae editionis Sixti V. P. M. jussu recognita atque edita. Romae, ex typogr. apostolica Vaticana, 1592 fol. Der Name Clemens VIII. erscheint erst auf dem Titel späterer Ausgaben (zuerst Colon. Agripp. 1609, 8°, ?). Auch diese Ausgabe hat weder Varianten, noch sonstige Zutaten, aber beigegeben, jedoch am Ende, ist das 3. und 4. Buch Esra und das Gebet des Manasse. Die Vorrede (von Bellarmin verfasst, s. Riegler a. a. O. S. 79, abgedruckt bei Hody l. l. p. 502 sq.) erklärt, dass die Ausgabe pro humana imbecillitate zwar nicht vollkommen und fehlerfrei, jedoch unter allen bisherigen die reinste sei. Damit kontrastirt denn freilich, dass sie weit mehr Druckfehler als die Sixtina hat, s. L. v. Eß a. a. O. S. 366 ff. Im Texte weicht sie von dieser in etwa 3000 Stellen ab, s. die Abweichungen bei Bukentop l. l. p. 319—383. 465 sq. Der Text selbst schließt sich näher an den Grundtext an und ist vielfach nach dem Texte der Löwener Theologen geändert. Er ist, wie in der Sixtina, ein gemischter und nur relativ guter, denn bei beiden Ausgaben folgte man weniger streng wissenschaftlichen Grundsätzen, als dem Gefüle und praktischen Gesichtspunkten.

Noch sind die zwei folgenden römischen Ausgaben zu erwänen. Gleich im folgenden Jare, 1593, erschien die eine in 4° unter gleichem Titel, aber mit Zu-

gaben (Additae sunt concordantiae marginales, explicationes nominum hebraeorum, et index rerum), und nach dieser die zweite 1598 in klein 4⁰ mit correctorium. Die Korrektur der letzteren besorgte Angel. Rocca. Beide sind sehr fehlerhaft gedruckt, das Wichtigere aber ist, daſs man von dem Texte der Ausgabe von 1592 ganz bedeutend abwich und fast eine neue Rezension lieferte, s. Bukentop l. l. p. 470 sq.

Obgleich Clemens VIII. im November 1592 den Nachdruck seiner Ausgabe für 10 Jare verboten hatte, erhielt doch 1597 die Plantinsche Druckerei in Antwerpen ein Privilegium und so erschien 1599 zu Antwerpen ex off. Plant., ap. J. Moretum eine Ausgabe in 4⁰ und in 8⁰, die aber doch in einer Reihe von Stellen von ihrem Originale abweicht, s. Bukentop l. l. p. 507 sq.

In Berücksichtigung der Art, wie die authentische Vulgata, oder vielmehr die authentischen Vulgaten zu stande kamen, werden wir es der protestantischen Polemik nicht verargen, daſs sie sich dieses Widerstreites der Päpste, in dem sich die katholische Einheit und päpstliche Infallibilität in eigener Weise darstellte, bemächtigte, vgl. u. a. Thom. James, Bellum papale s. concordia discors Sixti V. et Clementis VIII. circa Hieronymianam edit. Lond. 1606, 4⁰; 1678, 8⁰ u. 1841, 12⁰.

Nachdem die katholische Kirche durch Clemens VIII. einen authentischen, wenn auch zweifelhaften Text der Vulgata erhalten hatte, schlieſst im Grunde die Geschichte der Vulgata in dieser Kirche, denn die späteren Ausgaben bieten insofern kein besonderes Interesse, als sie sich an die clementinischen anschlossen oder anschlieſsen muſsten, wenn es schon unvermeidlich war, daſs auch in sie gar manche Verschiedenheiten eindrangen. Wir erwänen daher nur die neueste, vom gelehrten Barnabiten C. Vercellone besorgte Ausgabe, Rom 1861, 4⁰, der die vom Jare 1592 zu grunde liegt, die aber aus einigen anderen Ausgaben Verbesserungen erfaren hat. Ein Verzeichnis der früheren bis zur Mitte des vorigen Jarhunderts s. bei Masch l. l. II, 3. p. 249 sq. Nicht übergehen dürfen wir aber zwei sehr fleiſsige und wichtige kritische Sammelwerke, nämlich Lux de luce l. tres, in quorum primo ambiguae locutiones, in secundo variae ac dubiae lectiones, quae in vulg. lat. s. scr. edit. occurrunt, ex originalium linguarum textibus illustr. — In tertio agitur de edit. Sixti V. — Coll. et dig. F. Henr. de Bukentop ord. ff. Minorum —. Col. Agripp., Wilh. Friessem., 1710, 4⁰ und Variae lectiones vulgatae lat. Bibliorum editionis, quas Car. Vercellone sodalis Barnabites digessit. Tom. I. II (Pentat. et libri histor.) Rom. 1860—1864, 4⁰.

Es wäre Aufgabe der Protestanten gewesen, gerade bei ihrer freien Stellung zur Vulgata für Herstellung eines kritischen Textes derselben Sorge zu tragen, allein wenn auch nicht entschuldigen, begreifen können wir es, daſs die Befangenheit der Katholiken sie auf der anderen Seite befangen machte und deren günstige Stimmung für die Vulgata in eine ungünstige sich verkehrte, daſs die Protestanten so die Vulgata ungebürlich herabsetzten oder doch viel zu wenig berücksichtigten. So fehlt denn noch heute ein Text, der den Forderungen der Wissenschaft entspricht und nur der Protestantismus kann und sollte das nachholen, was er nur zu lange verabsäumt hat. Zum Ziele wird man aber nur gelangen, wenn man geradezu von vorn anfängt, die zallosen späteren Handschriften und auch die Ausgaben vorerst beiseite läſst und zunächst nur die ältesten Handschriften berücksichtigt, sie in Familien zu scheiden sucht und danach einen Text mit Beifügung der Varianten liefert. Auf diesem Grunde kann dann von verschiedenen Seiten mit Erfolg weiter gebaut werden.

Schlieſslich verzeichnen wir einige der ältesten und wichtigeren Handschriften. Der älteste, aus der Mitte des 6. Jarhunderts stammende und beste Codex ist der cod. Amiatinus, jetzt in der Laurentiana zu Florenz befindlich. Er enthält das Alte (Baruch fehlt) und Neue Testament; den Text des Neuen Testaments hat aus demselben Tischendorf, Lips. 1850, 4⁰ (neue Titelausgabe 1854) veröffentlicht. Eine Kollation des A. Test. ist der sehr ungenügenden, von Theod. Heyse begonnenen, von Tischendorf vollendeten Ausgabe Biblia s. latina Vet. Test. Hieronymo interprete — Lips., Brockhaus 1873, 8⁰ beigegeben, s. Hamann in Hilgenfelds Zeitschrift 1873, S. 591 ff. — Über die Biblia gothica toletanae

ecclesiae (Baruch fehlt) aus dem 8. Jarhundert, den cod. Paullinus zu Rom (Baruch fehlt) aus dem 9. Jarhundert, den cod. Statianus, jetzt Vallicellanus in Rom aus dem 9. Jarhundert, den cod. Ottobonianus in der Vaticana den Octateuch enthaltend aus dem 8. Jarhundert und einige andere spätere s. Vercellone Variae lectiones I, p. LXXXIV sq., über eine Reihe weiterer Handschr. de Lagarde Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi, Lips. 1874, 8⁰, p. III sq. — Die Biblia Carolina auf der Kantonalbibliothek in Zürich, ein Prachtwerk, stammt aus dem 9. Jarhundert und wird unter Karl dem Kahlen geschrieben sein. Baruch fehlt; die letzten zwei Blätter hat eine späte Hand ergänzt. In die gleiche Zeit wird die große Bamberger Bibelhandschrift gehören, vgl. F. U. Kopp, Bilder und Schriften der Vorzeit, 1. S. 184. In dieser fehlt die Apokalypse. Der cod. Alcuini, um ihn so zu nennen, ist unzweifelhaft ein Werk der karolingischen Zeit, wenn auch nicht das Geschenk bei der Kaiserkrönung, den 1. Januar 801, vgl. Alcuini opp. ed. Froben. I, p. 248, vielmehr wol auf Befehl Karl des Kahlen geschrieben, vgl. Hug in Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbistums Freiburg, 1828, Heft 2. Er umfaßt das Alte (Baruch fehlt) und Neue Testament. Früher dem Stifte zu Granfelden, Moutier de Grandval, im Münstertale zugehörig, kam er in der Revolutionszeit in Privathände und wanderte später für 37,500 Fr. nach England, vgl. J. H. de Speyr-Passavant, Description de la Bible écrite p. Alchuin de l'an 778 à 800, et offerte par lui à Charlemagne le jour de son couronnement à Rome l'an 801, Paris 1829, 8⁰ und H. E. Gaullieur in Mémoires de l'institut national Genevois. T. I. Genève 1854, 4⁰. — Über den Codex zu Puy, den Theodulph, Bischof von Orléans 787—821, herstellen ließ, und sein Verhältnis zu cod. lat. 9380 (cod. Memmianus) und 11937 der Pariser Nationalbibliothek s. Léop. Delisle Les Bibles de Théodulfe, Paris 1879, 8⁰ und Hilgenfelds Zeitschrift 1881, S. 122 ff. — Über eine sehr saubere Pergamenthandschrift der Bibel, warscheinlich aus dem 13. Jarh., früher in Altdorf, jetzt in Erlangen (588) befindlich, berichtet Riederer Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Büchergeschichte 10. S. 125 ff. Über eine andere Handschrift aus dem 13. Jarhundert s. Eichhorn, Repertorium 17. S. 183 ff. — Fragmente s. in Anecdota s. et prof. ed. Tischendorf. Ed. II, Lips. 1861, 4⁰, p. 153 sq., Bibliorum vetustissima fragmenta gr. et lat. e cdd. Cryptoferratensibus eruta atque ed. a Jos. Cozza I. Rom. 1867. 8⁰ p. 201 sq. III. 1877. p. CXXXV sq.

Für das Neue Testament ist der cod. Fuldensis (Ex mscr. Victoris Capuani ed., proleg. introduxit, commentariis adornavit E. Ranke, Marb. et Lips. 1868, 8⁰), wegen seines hohen Alters von besonderer Wichtigkeit.

Von Evangelienhandschriften nennen wir den cod. Sangallensis graeco-lat. interlinearis quatuor evangeliorum (ad similitud. ipsius l. mscr. accuratissime delineandum et lapidibus exprim. cur. H. C. M. Rettig. Turici 1836, 4⁰). Er stammt aus dem 9. Jarhundert. Die Übersetzung konnte als interlineare leicht Umgestaltungen erfaren. Eine andere lateinische Handschrift, ebenfalls aus dem 9. Jarhundert, befindet sich in Erlangen (467), s. A. F. Pfeiffer, Beiträge zur Kenntniß alter Bücher und Handschriften, St. 1, Hof 1783, 8⁰, S. 1 ff. Eine weitere Handschrift, ein warhaftes Prachtstück, 870 auf Befehl Karl des Kahlen von den Brüdern und Priestern Beringarius und Liuthardus geschrieben, früher im Kloster St. Denys bei Paris, dann in Regensburg befindlich, wird jetzt in München aufbewart. Der Text ist ein mit Vet. Latinus sehr gemischter; vgl. Colomann. Sanftl, Diss. in aureum ac pervetustum s. evang. cod. ms. monasterii S. Emmerami Ratisbonae, Ratisbon. 1786, 4⁰. Über den Ingolstadter Codex ist mir Sebastian Seemillers Dissertation notitiam continens de antiquissimo cod. mscr. — in bibl. acad. Ingolst. adservato. Ingolst. 1784, 4⁰, nicht zugänglich. Mehrere andere Handschriften verzeichnet Kaulen a. a. O. S. 240 ff.

III. Die neueren Übersetzungen. — Die Vulgata hatte durch den jarhundertelangen Gebrauch ein so unbegrenztes, ja geheiligtes Ansehen erlangt, daſs es lange Zeit brauchte, den Gedanken zu fassen, an ihre Stelle ein Besseres zu setzen. Daſs sie freilich nicht genau sei und man im einzelnen auf den Grundtext zurückgehen müsse, wurde von einzelnen Kundigen, wie von Nikolaus v. Lyra,

erkannt und ausgesprochen. Raim. Martini erklärt in der Vorrede des Pugio fidei, die Stellen des Alten Testaments wörtlich nach dem Hebräischen geben zu wollen.

Der englische Bischof und Kardinal Adam Easton, gestorben 1397, scheint der erste gewesen zu sein, der wider an eine neue Übersetzung dachte und das Alte Testament, mit Ausschluſs der Psalmen, aus dem Hebräischen übersetzte, aber seine Arbeit hat sich verloren, s. Masch l. l. II. 3. p. 432. Als man sich in der Folge immer tiefer in das klassische Altertum versenkte und auch die Kenntnis des Hebräischen leichter zu erlangen war, hatte man die Mittel, eine neue Übersetzung zu versuchen, aber die Mehrzal der Humanisten hatte für die Kirche und ihre Wissenschaft kein Herz und keinen Sinn. Dennoch geschah etwas, wenn schon im bloß litterarischen Interesse. Als man sich neben der römischen auch mit der griechischen Litteratur aufs eifrigste beschäftigte, wurden lateinische Übersetzungen notwendig, um letztere weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Man übersetzte daher fleißigst aus dem Griechischen, die Arbeit war ebenso ehrenvoll, als lonend, und Papst Nikolaus V., der Mäcen der Humanisten in großartigem Stile, legte in seiner Nähe, so zu sagen, eine Übersetzungsfabrik an. Dieser veranlaſste denn auch den edlen Florentiner und bedeutenden Humanisten, Giannozzo Manetti, † 1459, die Bibel aufs neue aus den Grundtexten zu übersetzen, denn Manetti war auch Kenner der jüdischen Wissenschaft. Manetti ging ans Werk, übersetzte aber nur die Psalmen und das Neue Testament. Die erstere Arbeit ging verloren und dasselbe Schicksal wird die andere gehabt haben, vgl. Tiraboschi, Storia della letteratura italiana VI. 2. p. 109 sq. Doch freilich vom rein litterarischen Interesse aus ließ sich von den Bewunderern der Klassicität nicht viel erwarten, für diese hatte das schlichte Bibelwort und der Stil nicht Anziehungskraft genug. Dagegen schlug das religiöse Interesse überwältigend durch; die Not der Zeit lehrte beten und kritisiren, man verglich die Zustände der Gegenwart mit den glücklicheren der Vergangenheit, lenkte seinen Blick namentlich auf das christliche Altertum und suchte Trost in der heiligen Schrift. Wie so die fremdsprachige Vulgata dem Volke nicht dienen konnte, so legten sich dem Sprachkundigen Mängel derselben bloß. Der Gegensatz blieb aber auch nicht aus, es kam dahin, daſs wer der Vulgata miſstraute, auch der Kirche verdächtig ward, und daſs sich die Wissenschaft das Recht zu neuen lateinischen Bibelübersetzungen von der Kirche zu erkämpfen hatte. Desiderius Erasmus erkämpfte dieses Recht durch seine Übersetzung des Neuen Testaments (siehe unten), es kam ihm aber auch sofort der religiöse Aufschwung Europas zu Hilfe, der die verrottete Kirche aufs tiefste erschütterte. Daſs diese sich sodann zusammenfassend hierarchisch und trotzköpfig die Vulgata sich wider zum Idole erkor, haben wir schon gelesen.

Mit der Reformation durchfur ein elektrischer Schlag die Geister, das lebhafteste Verlangen nach dem reinen Bibelwort verallgemeinerte sich, und da die Vulgata ungenügend erfunden ward, versuchte man auch neue Übersetzungen in der Gelehrtensprache. Indessen die ganze heilige Schrift, oder auch nur das Alte oder Neue Testament vollständig zu übersetzen, war ein schwieriges und langwieriges Geschäft, und doch drängte die Sache. Viele begnügten sich daher, zunächst nur einzelne Bücher in neuer oder doch sehr berichtigter Übersetzung, mit oder one Auslegung zu liefern. Die Zal solcher Arbeiten war nicht gering, die vornehmsten Theologen aller Parteien lieferten welche, und wenn sie ziemlich one Ausnahme widerholt, ja zum teil oft wider aufgelegt wurden, so zeigte sich darin, daſs sie einem Bedürfnisse entgegen kamen. Wir verzeichnen hier kurz diejenigen Arbeiten, die etwa bis in die Mitte des 16. Jarhunderts erschienen, one gerade auf Vollständigkeit Anspruch zu machen und mit Übergehung der Übersetzungen einzelner biblischer Kapitel und Stücke.

Melanchthon (Proverb. 1524), Luther (Deuteron. 1525), J. Brentius (Hiob 1527), J. Draconites (Psalter. 1540, Dan. 1544, Joel 1565), J. Bugenhagen (Psalter. cum quibusdam aliis canticis 1544), Henr. Mollerus (Psalm. 1573), Zwingli (Jes., Jer., Psalm., Proverb., Ecclesiast., Cant. C.), Conr. Pellicanus (Proverb. 1520, Psalter. 1527), Oecolampadius (Hiob 1523, Prophetae majores 1525—1534, Hagg., Zach. et Mal. 1527, Hos., Joel, Am., Abd. et Jon. 1535),

Capito (Habak. 1526), Butzer (Sophon. 1528, Psalm. [pseudonym als Aretius Felinus] 1529), Theod. Bibliander (Nahum 1534), Wolfg. Musculus (Psalter. 1551, Genes. 1554, Esaias 1557), Calvinus (Psalter. 1557), Augustin. Marloratus (Genes. 1562, Psalmi et Cantica bibl. cum catholica expos. ecclesiastica 1562, Esaias 1564), Fel. Pratensis (Psalter. 1515), Augustin. Justiniani (Job 1516, Psalter. 1516), Rob. Shirwood (Ecclesiastes 1523), Agathius Guidacerius (Cant. C. 1531), Rod. Baynus (Proverb. 1555), Thom. Nelus (Hagg., Zach. et Mal. 1557), Franc. Forerius (Esaias 1563).

Bevor wir nun die neuen Übersetzungen im einzelnen behandeln, ist anzumerken, wie wir unsere Aufgabe beschränken zu müssen glaubten. Die Mehrzal der neuen Übersetzungen floß aus den Grundtexten, doch erschienen daneben auch Afterübersetzungen, wie aus dem Chaldäischen, Syrischen, Arabischen, und selbst die deutsche Übersetzung Luthers, vgl. Lisch, Andr. Mylius und der Herzog J. Albrecht von Mecklenburg-Schwerin, Schwerin 1853, 8°, S. 72 ff., wurde ins Lateinische übersetzt. Wir berücksichtigen nur die ersteren und übergehen die letzteren billig ganz. Sodann lassen wir ebenso die paraphrastischen Bearbeitungen, wie z. B. die vielbeliebten und verdienstlichen des Joh. van den Campen, † 1538, zu den Psalmen und des Erasmus zum Neuen Testament, unbeachtet, wie die metrischen Nachbildungen, denn beides sind bloß freie Reproduktionen des Sinnes mit sehr subjektiver Färbung. Natürlich war es ganz vorzugsweise der Psalter, den man in lateinischen Versen widerzugeben sich bemühte, ich erinnere unter andern an Eobanus Hessus, dessen Arbeit in 70 Jaren in etwa 40 Auflagen erschien, vgl. K. Krause, Eob. Hessus, Bd. 2, Gotha 1879, S. 204 ff., an J. Major, Th. Beza, Ge. Buchanan, Seb. Castellio, M. Ant. Flaminius, Bened. Arias Montanus, J. Bochius. Endlich wurden häufig nur einzelne Bücher und selbst Kapitel übersetzt. Von diesen Arbeiten können schon der Masse wegen nur einige wenige genannt und hervorgehoben werden, sie sind aber auch meist nur Mittelgut.

Wir beginnen mit den Übersetzungen der ganzen Bibel oder doch des Alten Testaments und lassen dann die besonderen des Neuen Testaments folgen, trennen sie aber nicht nach den Konfessionen der Übersetzer, sondern zälen sie angemessener nach der Zeitfolge ihrer Entstehung auf. Noch sei bemerkt, daſs unter den Ausgaben viele bloße Titelausgaben sind, etwa auch einzelne unverkaufte Stücke anderen Ausgaben beigefügt wurden. Auf diesen Punkt konnte hier nicht näher eingegangen werden, doch wurden gelegentlich bei den Ausgaben, die verglichen werden konnten, die Abdrücke von den Titelausgaben unterschieden.

Der gelehrte Dominikaner, Sanctes Pagninus aus Lucca, † 1541 in Lyon, tritt uns als der erste entgegen, der eine neue lateinische Übersetzung der ganzen heiligen Schrift aus den Grundtexten lieferte, wenn auch in gewissem Anschlusse an die Vulgata. Schon seit 1493 arbeitete er am Alten Testamente, und als er damit nach 25 Jaren zu Ende war, hatte er Mühe, seine Arbeit zum Drucke zu bringen, obwol er von seiten Papst Leos X. Unterstützung fand. Das ganze Werk erschien endlich nach 10 Jaren durch Privilegien gegen den Nachdruck geschützt und mit Dedikation an Papst Clemens VII. Lugd., Ant. du Ry, 1528 (am Ende 1527), 4°, und wider Colon., Melch. Novesian., 1541 fol. Indem sich Pagninus, wie nur immer möglich, der Wörtlichkeit befleißigte und daher auch die Eigennamen dem Grundtexte gemäß schrieb, z. B. Selomoh, Mirjam, Jeschuah, konnte das Latein nicht gut ausfallen, daneben muſste die Übersetzung an Dunkelheit leiden und sie verfehlte auch gar oft das Richtige, zumal im Neuen Testament, da Pagninus' Kenntnis des Griechischen sehr gering war. Ungeachtet dieser Mängel erwarb sie sich gerade wegen ihrer Wörtlichkeit großen Beifall und sie ward unter den neueren eine der gebrauchtesten. Zu unterscheiden sind indessen von den angefürten beiden ersten Ausgaben die späteren, die sehr bedeutende Veränderungen erfuren.

1) Eine neue, sehr durchgreifende Rekognition erschien schon Lugd., Hugo a Porta, 1542 fol., welche der Vorredner Mich. Villanovanus (Mich. Servetus) besorgte, und J. Calvin Defensio orth. fidei de s. trinitate. R. Steph. 1554, 4°, p. 59 sq. unterließ nicht, auch über dieses Werk des Servetus sich in seiner Weise

auszusprechen. Die Katholiken setzten die Ausgabe auf den Index. Wenn Servetus versichert, nach einem Exemplare gearbeitet zu haben, welches von der Hand des Pagninus sehr viele Bemerkungen und in der Übersetzung an unzäligen Stellen Aenderungen enthielt, so liegt ein Grund nicht vor, diese Angabe zu beanstanden; andererseits lag es freilich seinem propagandistischen Streben nahe, namentlich in den Anmerkungen am Rande, Eigenes beizufügen, was seine Überzeugung ausdrückte, vgl. Rosenmüller a. a. O. 4. S. 178 ff. Da die Ausgabe wegen dieser Zusätze gefärlich erschien, so haben sich die Exemplare derselben sehr rar gemacht.

2) Am gebrauchtesten wurde die Arbeit des Pagninus in der Rekognition des Rob. Stephanus. Dieser nahm indessen von Pagninus nur die Übersetzung des Alten Testaments auf, vom Neuen Testament gab er die Bezas (siehe unten), von den Apokryphen die von Claud. Baduellus nach dem komplutensischen Texte. Beim Alten Testament nahm er teils Nachbesserungen des Pagninus auf, teils änderte er nach Exzerpten aus Vorlesungen des Franc. Vatablus und nach Bemerkungen anderer. Auf diese Weise kam allerdings ein gemischtes, aber auch brauchbares Werk zu stande. So erschienen mit der Vulgata und manchen Beigaben in höchst splendider Ausstattung die jetzt seltenen Biblia utriusque T. Oliva R. Steph., 1557, 2 T. fol. (mit neuem Titel 1577). Nach diesen wurde die Übersetzung des Pagninus und Beza nachgedruckt Basil., Thom. Guarinus, 1564 fol.; Tig., Ch. Froschov. jun., 1564, 4° und 1579, 4° (Titelausgabe?) endlich Francof., Sam. Selfisch et Becht. Rab 1590, 8° und 1591, 8° (Titelausgabe?), Sam. Selfisch, 1600, 8°, Andr. Chambier, 1614, 4° und 1618, 4° (Titelausgabe?). Die ganze Übersetzung des Pagninus nebst anderem geben die Ausgaben Paris., Fr. Barois, 1721, 2 T., fol. und Paris., Jac. Zuillau, 1729, 1745, 2 T., fol.

3) Endlich ist der Rekognition des Arias Montanus, wenn man so sagen darf, in den Biblia hebraeo-latina, welche als Appendix der Antwerpener Polyglotte, 1572, erschienen, Erwänung zu tun. Da derselbe einer ganz wörtlichen Interlinearversion bedurfte, so wälte er die des Pagninus, weil indessen auch diese seinem Zwecke nicht ganz diente, so änderte er sie diesem gemäß, bezeichnete indessen die Änderungen als solche durch den Druck und ließ die Abweichungen des Pagninus am Rande abdrucken. Auch vom Neuen Testament lieferte er in der Antwerpener Polyglotte eine ganz wörtliche Interlinearversion, hier aber im Anschluss an die Vulgata. Besondere Ausgaben dieser neutestamentlichen Übersetzung s. bei Masch. l. l. I. p. 271 sq. II. 3. p. 620 sq. Noch mehr verwörtlichte die Übersetzung des Arias Mont. der Jesuit L. Debiel 1743, s. Masch l. l. I, p. 158. 276. — Weitere Drucke der Übersetzung des Pagninus hat Masch l. l. II. 3. p. 486 sq. 619 verzeichnet; auch die Übersetzung einzelner Bücher erschien in vielen Nachdrucken.

Es folgte ein sehr dürftiges Produkt. Der Kardinal Thomas de Vio Cajetanus, † 1534, liebte es, langatmige Kommentare über biblische Bücher in thomistischer Haltung zu schreiben, da er aber weder Hebräisch noch Griechisch verstand, bedurfte er zu größerer Gründlichkeit einer ganz wörtlichen Übersetzung. Er beauftragte mit einer solchen für das Alte Testament zwei Hebräischkundige, einen Juden nnd einen Christen, für das Neue Testament Griechischkundige und die neue Übersetzung ließ er neben der Vulgata abdrucken. Ganz wörtlich und ziemlich barbarisch hinkt sie mühselig den Grundtexten nach. Es erschienen so bearbeitet vom Alten Testament folgende Bücher: Psalmi Venet. 1530 fol., Par. 1532 fol. u. 1540 fol., Pentat. Rom. 1531 fol., Paris 1539, fol., Josua — Paralip. Esdr, Neh. et Esth. Rom. 1533 fol., Par. 1546 8°, Job Rom. 1535 fol., Esaiae tria priora capita Par. 1537 8°, Rom. 1542 fol., Proverb. Lugd. 1545 fol. und wider zugleich mit Ecclesiastes Lugd. 1552 fol. Gesammelt erschienen diese Werke in 5 T. Lugd. 1639 fol. Das Neue Testament, mit Ausschluss der Apokalypse, erschien in einer Gesamtausgabe Venet. 1530 u. 1531, 2 T. fol. Besondere Ausgaben erschienen von den Evangelien, der Apostelgeschichte und den Briefen. Notirt sei hier folgender Satz des Kardinals: non interpretis graeci et latini, sed ipsius tantum hebraei textus authoritas est, quam complecti cogimur, et complectimur fideles omnes.

Eine neue Übersetzung des Alten Testaments lieferte der bedeutende Hebraist Sebast. Münster in Basel. Er fügte sie und Anmerkungen, in denen er besonders neueren jüdischen Auslegern folgte, seiner Textesausgabe des Alten Testaments, Basil., ex offic. Bebel., imp. Mich. Isengrinii et H. Petri, 1534 und 1535, 2 T. fol., bei, die in zweiter, wesentlich vermehrter Auflage, Basil., ex offic. M. Isengr. et H. Petri, 1546, 2 T. fol., erschien. Sich streng an den Text haltend, übersetzte er genau und treu, one indessen auf reine Wörtlichkeit auszugehen; das Latein trägt hiernach durchaus das hebräische Colorit, es ist unrein und teilweise barbarisch; hier und da finden sich zur Erläuterung kleine Einschiebsel in Klammern. Noch sei bemerkt, daſs sich Münster auch in den Namen möglichst an das Hebräische anschloſs und so z. B. Heva, Habel, Jehezkel, Jiob, Choresch, Darjavesch schrieb. Obgleich diese Übersetzung im ganzen gelungen das leistete, was sie wollte, und jedenfalls neben dem hebräischen Texte sehr brauchbar war, fand sie doch nur eine geringe Verbreitung, sie wurde nur einmal in der bei Chr. Froschauer in Zürich, 1539, 8° erschienenen und von Konrad Pellicanus besorgten, s. dessen Chronikon herausgeg. von B. Riggenbach, Basel 1877, 8°, S. 139, lateinischen Bibel, mit Weglassung der Anmerkungen, nachgedruckt. Beigegeben ward die Übersetzung der Apokryphen aus der komplutensischen Polyglotte und die erasmische des Neuen Testaments. Ein Nachdruck des Pentateuch, Hohenlieds, von Ruth, der Klaglieder, des Predigers und der Esther erschien mit hebräischem Texte one Nennung des Übersetzers, Venet. 1551, 4°. Besonders erschienen Proverb. Basil. 1524, 8°; Ecclesiastes Basil. 1525, 8°; Cant. C. Bas. 1525, 8°; Psalm. Argent. 1545, 8°; Threni Bas. 1552, 8°; Isaias Bas. s. a. 4°.

Unter den neueren lateinischen Bibelübersetzungen gebürt der Züricher eine der ersten Stellen. Leo Jud, der treufleißige Mitarbeiter Zwinglis, besonders als sorgfältiger Übersetzer ins Deutsche und Lateinische hoch verdient, lieferte in derselben sein bedeutendstes Werk, vgl. C. Pestalozzi, Leo Judae, Elberfeld 1860, 8°, S. 77 ff., 165. Er begann es bald nach seiner Übersiedlung nach Zürich und nach jarelanger, sorgsamer Arbeit erschien 1541 die Übersetzung der Sprüche Salomonis als Vorläufer, aber die Vollendung zu erleben, blieb ihm versagt. Bei seinem Tode, den 19. Juni 1542, war selbst der hebräische Kanon noch nicht vollständig übersetzt, noch fehlte der Schluſs des Ezechiel von Kap. 40 an, das Buch Daniel, Hiob, die 48 letzten Psalmen, der Prediger und das Hohelied. Wie es Jud auf dem Sterbebette gewünscht, übersetzte Theodor Bibliander, unter Beihilfe Konrad Pellicans, s. dessen Chronikon, herausg.. v. B. Riggenbach, S. 139, diese Stücke, und da unterdessen Petr. Cholinus die Apokryphen übersetzt hatte und Rud. Gualtherus die erasmische Übersetzung des Neuen Testaments überarbeitete, so konnte das Werk in erster und vollständigster Ausgabe und prächtiger Ausstattung schon 1543 in Zürich bei Ch. Froschower in Folio erscheinen. Die Vorrede rürt von C. Pellican her, R. Gualther fügte am Ende argumenta in omnia — capita elegiaco carmine conscripta bei, in marg. stehen kurze, rechtfertigende und erläuternde Anmerkungen. Fast zu gleicher Zeit wurden in der gleichen Offizin zwei weitere Ausgaben gedruckt, eine in 4° und eine in 8°. Beide tragen die Jarzal 1544, die erstere vor den Apokryphen und dem Neuen Testamente. 1543; beide enhalten aber nicht alle Zugaben, wie die erste, namentlich fehlen in der in 8° viele Anmerkungen. Wenn man noch weitere Züricher Ausgaben anfürt, so beruht dies, so weit ich forschen konnte, auf Irrtum. Zwar eine Ausgabe von 1550, 4° existirt, aber es ist dies eine bloße Titelausgabe der Quartausgabe vom Jare 1544. Jud arbeitete sehr sorgfältig und bedächtig, er beriet sich vielfältig mit seinen Kollegen und bediente sich auch der Hilfe des getauften Juden Mich. Adam. Mehr auf den Sinn, als auf strenge Wörtlichkeit sehend und auch die lateinische Diktion berücksichtigend, übersetzte er freier, etwa auch paraphrasirend, in einer einfachen und nach der Sachlage guten Latinität. 1 Joh. 5, 7. 8 ist übergangen. Noch sind die auswärtigen Ausgaben zu erwänen. Die Biblia, Lutet. ex off. R. Stephani, 1545, 8° (neue Titelausgabe 1565, Nachdruck, Hanov., Wechel. 1605, 4°. Besondere Ausgabe der Psalmen Lutet., R. Stephan., 1546, 8°) enthalten neben der Vulgata eine als Nova bezeichnete

Übersetzung, die von den neueren als caeteris latinior gewält sei. Da über ihren Ursprung nichts bemerkt ist, aber die Vorrede im Verfolge der Anmerkungen des Vatablus gedenkt, nahm man sie anfangs irrtümlich für ein Werk des letzteren, es ist aber die Züricher. Auch in Spanien fand diese Übersetzung solchen Beifall, daſs sie auf Veranlassung der theologischen Fakultät in Salamanca mit geringen Veränderungen Salmanticae (nicht Lugduni, wie Jac. A. Thuanus, Historiarum sui temp. l. XXXVI. Francof. 1614. II. p. 324 sq. angibt) 1584. fol. abgedruckt wurde, aber hier wurde gegen sie inquisitorisch verfaren, s. F. H. Reusch Luis de Leon und die Spanische Inquisition, Bonn 1873, 8⁰, S. 58 ff. Die Angriffe des Jesuiten Jakob Gretser (Admonitio ad exteros de Bibliis Tigurinis, 1615, 4⁰) wies J. J. Huldricus zurück (Vindiciae pro Bibliorum translatione Tigurina adv. J. Grets. Tig. 1616, 4⁰).

Einen neuen Weg schlug Sebastian Castellio (Chateillon) ein, ein ebenso sorgfältiger als vielseitig gelehrter Mann, der sich vielfach mit Übersetzen beschäftigte, die heilige Schrift auch ins Französische übertrug und als eleganter lateinischer Übersetzer der erste seiner Zeit war. Auch er wollte das Schriftverständnis nach seinem Maße fördern und ging darauf aus, die Schrift den Gebildeten in einer verständlicheren und gefälligeren Form vorzulegen. Er begann die Arbeit 1542 zu Genf und nach etwa 9 Jaren vollendete er sie in Basel. Nachdem er als Vorläufer bereits 1546 die Bücher Mosis und 1547 den Psalter in 8⁰ hatte erscheinen lassen, ließ er im gleichen Verlage zu Basel bei J. Oporin. 1551 in Fol. die ganze Bibel folgen mit einer sehr charakteristischen Dedikation an König Eduard VI. von England. Im gleichem Verlage erschien dieses Werk bei seinen Lebzeiten noch zweimal, 1555 fol. und 1556 fol., und beide Male in wesentlich verbesserter und vermehrter Gestalt. Castellio übersetzte aus den Grundtexten, nur die chaldäischen Stücke des Alten Testaments bearbeitete er nach anderen Übersetzungen und das lateinische 4. Buch Esra übertrug er in sein Latein. Eine erwünschte Zugabe waren kurze Anmerkungen, die die Übersetzung in schwierigeren Stellen erläuterten. Wenn Castellio in der Vorrede bemerkt, daſs seine Übersetzung treu, lateinisch und deutlich sein solle, so versteht er, da es ihm wesentlich auf ein gutes Latein ankam, unter der Treue nicht die in den Worten, sondern die dem Gedanken und dem Sinne nach. Er vermeidet daher die Hebraismen und Gräcismen, periodisirt z. B. das Hebräische, wodurch dann freilich seine Übersetzung einen zum teil paraphrastischen Anstrich erhalten muſste. Bei außerordentlicher Belesenheit und großer Sorgfalt wuſste er die Schwierigkeiten, die sich nach seinem Prinzipe ergaben, im ganzen glücklich zu überwinden, er suchte emsig und fand gewönlich den adäquaten oder doch passenden lateinischen Ausdruck. So spiegelt sich auch die Verschiedenheit des Stiles in den einzelnen Büchern bei ihm sehr deutlich ab; ist die Sprache in den historischen einfach und plan, so wird sie in den prophetischen würdevoll und pathetisch, und in den poetischen nach Form und Verbindung dichterisch.

Ganz besondere Schwierigkeit machte der Wortvorrat. Die Kirche hatte eine völlig ausgebildete Terminologie; sollte sich Castellio rein derselben bedienen, oder sollte er, im Grunde seinem Prinzipe gemäß, und wie bereits im einzelnen von Humanisten geschehen war, sich bloß an den klassischen Wortvorrat halten, und ihn des heidnischen oder vulgären Inhaltes entkleidend, mit einem christlichen und tiefen umkleiden? Statt des letzteren schlüpfrigen und sehr gefärlichen Pfades wälte er einen gewissen Mittelweg; one stehende kirchliche Ausdrücke durchgehends zu beseitigen, vermied er sie doch da und dort und wälte dafür klassische, z. B. respublica (ecclesia), civitatis christianae principes (ecclesiae doctores), genius (angelus), furiosus (daemoniacus), fanum (templum), lavacrum (baptismus), confidentia (fides), tartarus, orcus (infernus), collegium (synagoga), nach Tertullian. sequester (mediator).

Obgleich Castellio sehr bescheiden mit seiner Arbeit hervortrat und sein Honorar von 70 Reichstalern sauer verdient hatte, so erfur sie doch zunächst sehr überwiegend ungünstige und harte Urteile, an welchen freilich das häſslichste odium theologicum nur zu sehr beteiligt war; wurde er ja doch von Genf aus signali-

sirt als instrument choisi de Satan, pour amuser tous esprits volages et indiscrets. Er verteidigte seine lateinische und französische Bibelübersetzung in der Defensio suarum translationum Bibliorum, et maxime N. T. Basil. 1562, 8⁰, auf welche Beza eine Responsio — Oliva Stephan. 1563, erscheinen ließ, vgl. H. Heppe, Th. Beza, Elberfeld 1861, 8⁰, S. 239. 374. Der Tadel betraf wesentlich drei Punkte, die wörtliche Auffassung des Hohenlieds, daß Castellios Latein zu rein, affektirt und ethnisirt sei, und daß bei ihm die Bibelsprache entkräftet erscheine. Rücksichtlich des zweiten Punktes gab er insoweit nach, daß er in den neuen Auflagen klassische Ausdrücke, wie die angefürten, mit den stehend kirchlichen wider vertauschte, was aber den dritten betrifft, so mag dem des Hebräischen und Griechischen Kundigen das Bibelwort in einer holperigen lateinischen Nachbildung immerhin verständlicher sein und kräftiger erscheinen, als in der freieren Umbildung Castellios, aber zu letzterer wird ein an die klassische Latinität gewönter Leser lieber greifen, zumal wenn er der biblischen Grundsprachen nicht, oder nicht gehörig mächtig ist. In der Tat entsprach Castellio, wie die außerordentliche Verbreitung seines Werkes beweist, einem gegebenen Bedürfnisse, er befriedigte das humanistische, und wie schon zu seiner Zeit sich lobende Stimmen erhoben, so wurde ihm die Folgezeit noch gerechter, vgl. die im Ganzen besonnen gehaltene dissert. Chr. Wolle's de eo quod pulchrum est in vers. — vor den Leipziger Ausgaben Walthers und J. Maehly, Seb. Castellio, Basel 1863, S. 23 ff. Abgesehen von den besonderen Ausgaben der Übersetzung des Neuen Testaments, vgl. Masch l. l. I, p. 318; II, 3, p. 573 sq., und einzelner Bücher des Alten Testaments, bemerken wir, daß die der ganzen Bibel zehnmal nachgedruckt wurde, nämlich Basil., Petr. Perna 1573 fol.; Francof., Thom. Fritsch 1697 fol.; Lond., Churchill 1699 fol. und 1726, 12⁰; Lips., Walther 1728, 12⁰, 1729, 8⁰, und emend. J. Ludolph. Bünemann 1734, 8⁰ und 1738, 8⁰; endlich Lips., Breitkopf 1750, 8⁰ und 1778, 8⁰. Allerdings werden darunter einige bloße Titelausgaben sein. Als Probe der Übersetzung geben wir Genes. 1, 1—5: Principio creavit Deus coelum et terram. Quum autem esset terra iners atque rudis, tenebrisque offusum profundum, et divinus spiritus sese super aquas libraret, jussit Deus ut existeret lux, et extitit lux: quam quum videret Deus esse bonam, lucem secrevit a tenebris, et lucem diem, et tenebras noctem appellavit. Ita extitit ex vespere et mane dies primus. Cant. C. 2, 14: Mea columbula, ostende mihi tuum vulticulum; fac ut audiam tuam voculam, nam et voculam habes venustulam et vulticulum habes lepidulum.

Großen Beifall fand die Übersetzung des Alten Testaments, welche Immanuel Tremellius (Tremellio) von Ferrara, ein geborener Jude, und dessen Schwiegerson, Franc. Junius (du Jon), als Professoren zu Heidelberg anfertigten. Der eigentliche Übersetzer war Tremellius, Junius ging ihm nur zur Hand, jedoch übersetzte dieser die Apokryphen. Vom Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz veranlaßt, begann Tremellius 1571 die Arbeit und das Werk erschien erstmals bei Andreas Wechel in Frankfurt a. M. 1575—1579 in 5 Partes fol., die dann sofort mit einem gemeinsamen Titel 1579 als Ganzes in 2 T. fol. ausgegeben wurden.

Tremellius übersetzte möglichst wörtlich und gab daher auch die Eigennamen in engem Anschluß an die hebräische Form, z. B. Mosche, Schemuel, Nechemja, nur wo der hebräische Ausdruck im Lateinischen zu hart und unverständlich schien, wurde er latinisirt, aber in margine wörtlich widergegeben. Beigefügt wurden ganz beachtenswerte Anmerkungen. Obgleich das Werk seine Mängel hatte, fand es doch weite Verbreitung, freilich wurde es in der Folge vielfach verändert. Zunächst war es der Engländer Henr. Middleton, der es in London in drei Oktavausgaben nachdruckte; der ersten vom Jare 1580 fügte er die lateinische Uebersetzung des Neuen Testaments bei, die Tremellius aus dem Syrischen gefertigt hatte; die zweite vom Jare 1581 erhielt als Zugabe des Neuen Testaments noch die Übersetzung Beza's; die dritte endlich vom Jare 1585 das Neue Testament nach den beiden eben genannten Übersetzungen. Da Tremellius unterdessen schon 1580 in Sedan gestorben war, glaubte Junius die Vaterschaft übernehmen zu

müssen, und er übte sie ganz nach freiem Ermessen. Er nahm die Londoner Ausgabe vom Jare 1585 zur Grundlage und gab so auch das Neue Testament in zweifacher Übersetzung. Wie er die Anmerkungen umarbeitete und erklecklich vermehrte, so veränderte er die Übersetzungen des Tremellius ganz bedeutend, aber seine Änderungen waren nicht gerade immer Besserungen. Seine Ausgaben sind: Test. vet. biblia — (das Neue Testament mit besonderem Titel) Secunda cura Fr. Junii, Genevae, J. Tornais., 1590, 4^0, sodann — Tertia cura Fr. J. Hanoviae (Genevae, J. Tornais.), 1596 fol., endlich — Quarta cura Fr. J. Genevae, sumpt. Matth. Berjon., 1617 fol. Diese letzte Ausgabe ist sehr fehlerhaft gedruckt, und da Junius bereits 1602 in Leyden gestorben war, so ist es sehr zweifelhaft, ob die Änderungen und Zusätze dieser Ausgaben von ihm herrüren. Da dieses Werk in sehr starken Gebrauch kam, wurde es häufig nachgedruckt, teils ganz, teils in einzelnen Teilen oder Stücken, teils mit, teils one Anmerkungen, vergleiche unter anderem Lorck, Bibelgeschichte, 2, S. 238 ff. Die beste und vollständigste Ausgabe (nach der tertia cura) mit dem index in s. B. locupletissimus von Paul Tossanus bereichert, erschien zu Hanau 1624 fol.

Wir geben einige Proben aus der ersten, ziemlich selten gewordenen Ausgabe und durch Vergleichung mit einer der späteren mag man erkennen, wie erheblich Junius änderte. Genes. 1, 1—10: In principio creavit Deus coelum et terram, terra autem erat res informis et inanis, tenebraeque erant in superficie abyssi: et Spiritus Dei incubabat superficiei aquarum. Tum dixit Deus, esto lux: et fuit lux. Viditque Deus lucem illam esse bonam: et distinctionem fecit Deus inter lucem et inter tenebras. Tum Deus lucem vocavit diem, tenebras vero vocavit noctem: et fuit vespera et fuit mane: dies primus. Deinde dixit Deus, esto expansum inter aquas; ut sit distinguens inter aquas et aquas. Facit ergo Deus expansum; quod distinguit inter aquas quae sunt sub expanso, et inter aquas quae sunt supra expansum: et fuit ita. Expansum autem Deus vocavit coelum: et fuit vespera et fuit mane: dies secundus. Deinde dixit Deus, congregentur aquae quae sunt infra coelum in locum unum ut conspiciatur arida: et fuit ita. Aridam autem vocavit Deus terram, congregationem vero aquarum vocavit maria: et vidit Deus id esse bonum. Psalm 1: Beatus est vir ille qui non ambulat in consilio improborum, et viae peccatorum non insistit, ac in consessu derisorum non sedet: Si tamen in lege Jehovae est oblectatio ejus, et de lege illius meditatur interdiu ac noctu. Erit enim ut arbor plantata ad rivos aquarum, quae fructum suum edit tempore suo, foliumque ejus non decidit: id est quidquid faciet prosperabitur. Non ita improbi futuri sunt, sed sicut gluma quam dispellit ventus. Idcirco non consistent improbi in illo judicio, aut peccatores in coetu justorum. Nam agnoscit Jehova viam justorum, et via improborum perit. — Übrigens vgl. Th. Crenii, Animadvv. philol. V, p. 53 sq.

Die Übersetzung des Alten Testaments (one Apokryphen) von J. Piscator ist nur die an vielen Stellen nachgebesserte des Tremellius und Junius. Da Piscator von den vorliegenden diese Übersetzung für die gelungenste hielt, so ließ er sie als Grundlage kapitelweise vor seinen Commentarii in V. T. abdrucken, aber warnehmend, daß sie an vielen Stellen der Nachhilfe bedürfe, fügte er ihr zur Seite rechts eine eigene Übersetzung bei. Wenn er diese als J. P. interpretatio bezeichnete, so war dies im Grunde nicht richtig, denn er gibt wörtlich genau die nebenstehende des Tremellius und Junius, nur daß er sie, allerdings fast in jedem Verse, etwas zu verbessern sucht, indem er sich teils genauer an den Grundtext anschließt, teils auch in sprachlicher Hinsicht nachbessert. Das Werk Piscators ward zweimal in Herborn gedruckt, zuerst stückweise 1601—1616 in 24 T. 8^0, die dann gesammelt mit neuem Titel in 3 T. ausgegeben wurden, sodann 1643 bis 1645 in 4 T. fol., die 1646 einen neuen Gesamttitel erhielten.

Um die gleiche Zeit arbeitete sicher recht wolmeinend der spanische Dominikaner Thomas Malvenda, † 1628, an einer neuen lateinischen Übersetzung. Sie erschien erst lange nach seinem Tode in seinen Commentarii in scr. s., una cum nova ex Hebraeo translat. variisque lectionibus, 5 T., Lugd. 1650 fol. Da der

fünfte Band den Jesaias, Jeremias und Baruch enthält und mit Ezech. K. 16 schließt, wird sie unvollständig geblieben sein.

Malvenda übersetzte in einem ganz barbarischen Latein so unverständlich wörtlich, dass er selbst kleine erläuternde Glossen in marg. zu machen sich veranlasst sah. Wir geben als Beleg drei Verse, die Glossen in Klammern beisetzend. Jes. VIII, 23 bis XI, 2: Quia non defatigatio cui (ad quod, secundum quod) pressura ei secundum (sicut) tempus primum alleviare — fecit in terram Zebulun et in terram Naphthali et posterius aggravare — fecit: via maris trans Jardenem Ghelil (Galilaea) gentium. Populus ambulantes in tenebrositate viderunt lucem magnam: habitantes in terra umbrae — mortis lux splenduit super eos. Multiplicavisti gentem: non grandefecisti laetitiam: laetati — fuerunt faciebus (dativus, ad facies) tuis secundum laetitiam in decurtatione (messe) secundum quod exultabunt in dispertire eos spolium.

Eine neue, den größeren Teil der biblischen Schriften umfassende Übersetzung liefert hierauf der bedeutende holländische Theolog und nur zu tief greifende Schriftforscher Joh. Coccejus, † 1669, in seinen Kommentarien, die sich in seinen Opera omnia ed. III., Amstel. 1701 fol., T. I—VI. vereinigt finden. Er übersetzt sehr wörtlich und ist im lateinischen Ausdrucke nicht eben wälerisch. Vom Alten Testament übertrug er vollständig Hiob, Psalmen, Sprichw., Hoheslied, die Propheten und Klaglieder, außerdem nur Gen. 1—19, Deuter. 29—34, Judic. 5 und 1 Sam. 2, 1—10; vom Neuen Testament übersetzte er das Evangelium Johannis, sämtliche Briefe und die Offenbarung Johannis. Gen. 1, 1—5: In initio creavit Deus coelum et terram. Et terra erat sine ornatu et fundatione, et tenebrae erant super facie abyssi, et Spiritus Dei incubabat aquis. Et dixit Deus, existat lux: et extitit lux. Et vidit Deus lucem quod bona esset, et distinxit Deus inter lucem et inter tenebras. Et nuncupavit Deus lucem diem, et tenebras vocavit noctem: et factus est vesper et factum est mane, dies unus.

Lange musste die lutherische Kirche warten, bis sie durch den ehrwürdigen Straßburger Theologen, Sebastian Schmid, einen sehr tüchtigen Exegeten, eine neue lateinische Bibelübersetzung erhielt. Diese erschien nach dem Tode, aber noch im Todesjare des Verfassers, Argentor. 1696 (andere Exemplare 1697), 4°, und sie war das Werk 40jähriger treuer Arbeit. Schmid wollte besonders den Gelehrten dienen; möglichst schloss er sich an den Grundtext an, nur die allgemeinen Konjunktionen gibt er gewönlich durch speziellere, daneben ist die Sprache, dem Latein gemäß, mehr periodisirt und hier und da sind zur Verständlichung kleinere Ergänzungen in Klammern beigefügt. Bei dieser Tendenz konnte sich freilich das Latein, troß aller Sorgfalt, nicht frei von Hebraismen und Gräcismen halten, vgl. z. B. moriendo morieris, vir ad fratrem suum, habitare fecit, Gen. 31, 31 forte rapies filias tuas a mecum. Die zweite Ausgabe erschien Argentor. 1708 (mit neuem Titel 1715), 4°, und Ch. Reineccius nahm die Übersetzung in die Leipziger Polyglotte 1750 fol. auf. Nur das Alte Testam. enthalten die Biblia hebr. cum vers. Seb. Schmid, Lips. 1740, 4°; einen Nachdruck der Übersetzung des Neuen Testaments mit beigefügtem griechischen Texte besorgte Ch. F. Wilisch, Chemnitii 1717 (neuer Titel 1730), 8°. Nachdrücke einzelner Bücher s. Masch l. l. II. 3, p. 496 sq. 507. 546. 556. Als Beispiel diene Genes. 3, 22: Dixit Jehova Deus (apud se): ecce, homo fuit sicut unus ex nobis (personis divinis) sciendo bonum et malum (et tamen peccavit); nunc ergo, ne emittat manum suam, et sumat etiam de arbore vitae, et comedat et vivat in aeternum (emittamus eum ex horto).

An Sebastian Schmid schließt sich der Zeit nach der vielseitige, aber auch sehr schreibselige Remonstrant Jean le Clerc an, ein geborener Genfer. Nachdem er eine Bearbeitung des Obadja, Amstel. 1693, 4°, als Vorläufer hatte erscheinen lassen, folgte schon im selben Jare Genesis — ex translat. J. Clerici cum ejusdem paraphrasi perp., commentario, Amstel. 1693 fol.; ed. II. 1710 fol., sodann die übrigen vier Bücher Mose, Amstel. 1696 fol.; ed. II. 1710 fol. Ein Nachdruck aller fünf Bücher Mose wurde als ed. nova cum praef. Ch. M. Pfaffii zu Tübingen

1733 fol. veranstaltet. Später erschienen one Paraphrase die historischen Bücher, Amstel. 1708 fol.; ed. nova Tub. 1733 fol.; endlich in 2 T., zum Teil one Paraphrase, die Propheten und die Hagiographen erst Amstel. 1731 fol. Le Clerc spricht sich sehr ausfürlich und überlegt über das Übersetzungsgeschäft aus, so ist z. B. sehr richtig, wenn er sagt: translatio, ubi archetypus sermo clarus est, clara, ubi obscurus obscura esse debet, und wenn er bemerkt, dass in unklaren Stellen die Übersetzung nicht eine besondere Deutung aufdringen dürfe. Er will einen gewissen Mittelweg gehen, was freilich tam difficile factu, quam dictu proclive sei. Er hat nun allerdings gar manche Hebraismen, die herkömmlich in Gebrauch waren, beibehalten, als omnis caro, incedere cum deo, gratiam invenire, aber auch nicht wenige getilgt; rücksichtlich der Satzfügung und Versabteilung bewegt er sich als Lateiner, ebenso in den Partikeln. Im Grunde steht er so dem Castellio nicht gar ferne, er übersetzt überwiegend frei und exegetisch, wenn auch etwaige erklärende Zusätze gesperrt gedruckt sind. Die Arbeit selbst ist übrigens bei dieser Haltung eine sehr tüchtige. Ein Beispiel: Gen. 8, 15. 16. Tum alloquutus est Noachum Deus, his verbis: egredere ex Arca, tu, unaque tecum uxor tua, filii tui, atque eorum conjuges. Omnem etiam bestiam, quae tecum est, ex omni carne, inter volucres, inter pecudes, atque inter omnia reptilia quae in terris repunt, una educito, reptentque in terra, et in ea crescant, ac multiplicentur.

Noch erschien: Novum Test. ex vers. vulg. cum paraphrasi et adnotatt. Henr. Hammondi. Ex anglica lingua in lat. transt. suisque animadvv. ill., castig., aux. J. Clericus, Amstel. 1698 fol., Titelausgabe 1700 fol.; ed. II. emend. Francof. (Lips.) 1714 fol. Hier übersetzte le Clerc zwar nur aus dem Englischen, aber sehr frei und selbständig, sodass sich aus der Paraphrase entnehmen lässt, wie etwa seine Übersetzung des Neuen Testaments lauten würde. In seiner Harmonia evangelica Amstel. 1699 fol. und Lugd. (Altdorfi) 1700 gab le Clerc auch eine eigene Übersetzung, welche J. Mich. Lange besonders Altorf 1700, 4° abdrucken ließ.

Es folgte der gelehrte und scharfsinnige Priester des Oratoriums, Charles François Houbigant, dessen Biblia hebraica cum notis crit. et vers. lat. ad notas crit. facta, 4 T. Lutet. Par. 1753 fol., auch die Apokryphen enthalten. Er gab den hebräischen Text unpunktirt, da er aber diesen für sehr verderbt hielt und ihn an zalreichen Stellen teils nach kritischen Zeugen, teils nach Konjektur verändert wissen wollte, so taugte freilich zu seinem Texte keine der bisherigen lateinischen Übersetzungen, und er gab daher eine neue. Er wollte weder zu frei (liberius), doch nicht auch ganz wörtlich (verbum de verbo) übersetzen, und in der Tat hält er sich in einer gewissen Mitte; seine Arbeit ist plan und lesbar, doch mehr frei gehalten, wie dies namentlich der Gebrauch der Partikeln und die Satzfügung zeigt, aber eben bei dieser Haltung hatte er nicht gerade Grund, in den Prolegomm. seine Politik besonders gegen Castellio zu richten.

Eine neue Übersetzung des Alten Testaments (ex rec. textus hebraei et vers. antiquarum latine vers. notisque philol. et crit. ill.) lieferte hierauf der Leipziger Theolog J. Aug. Dathe, die ihren Leserkreis fand. Sie erschien allmählich one gemeinsamen Titel in der Buchhandlung des Waisenhauses zu Halle in 8°; Prophetae minores 1773, 1779, 1790; Prophetae majores 1779, 1785, 1831; Pentateuchus 1781, 1791; Libri hist. V. T. 1784, 1832; Psalmi 1787, 1794 und Job. Prov. Eccl. Cant. C. 1789. Dathe, ein Theolog überlegt konservativer Haltung, lieferte hiermit allerdings ein bei der Lektüre des Alten Testaments brauchbares Hilfsmittel. Auch er wollte einen gewissen Mittelweg gehen; da er besonders auf Deutlichkeit ausging, kam es ihm nicht sowol auf die Worte, als auf den Sinn des Textes an, der treuestens widergegeben, aber ja nicht paraphrasirt werden sollte. Außerdem sollte derselbe möglichst im lateinischen Gewande erscheinen. Dabei wurden denn auch Tropen, die anstößig oder unverständlich erschienen, one weiteres aufgelöst, und so steht z. B. Am. 4, 1. für Kühe Basans vos divites et potentes Samariae. Hiernach ist die Übersetzung eine freie, sehr exegetische und etwa auch paraphrastische geworden, die sich aber ganz leicht

weglieſt. Als Beiſpiel diene Gen. 1, 1—5: Principio creavit Deus coelum et terram. Posthaec vero terra facta erat vasta et deserta et aquarum profundis tenebris offusa; tum vis divina his aquis supervenit. Et jussit Deus lucem oriri: Orta igitur lux est. Quae cum divino consilio conveniens esset, ei ut et tenebris Deus certos terminos fixit. Nimirum destinavit lucem diei, tenebras vero nocti. Ita ex vespere et mane exstitit dies primus.

Schließlich folgten auf Dathe H. A. Schott in Jena und Jul. F. Winzer in Leipzig: Libri s. antiqui Foederis ex serm. hebr. in lat. translat. Vol. I. Pentateuchus, Alton. et Lips. 1816, 8⁰. Sie ſchloſſen ſich den bei der deutſchen Überſetzung Auguſti — de Wettes befolgten Grundſätzen an. Sie gingen auf Treue in dem Sinne aus, daſs auch die hebräiſche Denk- und Sprechweiſe ihren möglichſt vollen Abdruck fände, wobei indeſſen das Latein ſich nicht ſklaviſch fügen, wie z. B. in den Partikeln, ſondern nur einen hebraiſirenden, keinen barbariſchen Charakter tragen ſollte. Kleine erklärende Zuſätze in Klammern ſollten hier und da dem Verſtändniſſe nachhelfen. Genes. 1, 1—5: Principio creavit Deus coelos atque terram. Fuit autem terra vacua et vasta; caligine tecta fuit superficies maris immensi; halitus Dei spiravit in superficie aquarum. Tum Deus ita loquutus est: exsistat lux; exstitit lux. Tum vidit Deus, lucem esse bonam, ac discrimen fecit lucis et caliginis. Atque lucem diem, caliginem vero noctem adpellavit. Tum et vespera fuit et mane; dies (praeteriit) primus. Man ſieht, das Latein muſste viel ungelenker als bei Dathe ausfallen, aber die Arbeit war neben dem Grundtexte brauchbarer. Wenn dennoch das Werk nicht fortgefürt wurde, ſo lag die Schuld nicht an den ſorgfältigen Überſetzern, ſondern in den Zeitverhältniſſen, denn da der Prozeſs, daſs ſich die Wiſſenſchaft von der lateiniſchen Sprache emanzipirte, in ſtarkem Fortſchritt begriffen war, verlor ſich für neue lateiniſche Überſetzungen ebenſo das Bedürfnis, als das Intereſſe.

Von den Überſetzungen einzelner Bücher des Alten Teſtaments heben wir nur die des Joſua von Andr. Maſius, Antw. 1574 fol., die des Jeſaia von J. Ch. Döderlein, Altorf. 1775, 8⁰, ed. II. 1780, 8⁰, und die des Hiob (Lugd. B. 1737, 2 T. 4⁰) und der Proverbien (Lugd. B. 1748, 4⁰) von Albert Schultens in den betreffenden wertvollen Bearbeitungen dieſer Bücher hervor. Maſius gibt eine Überſetzung des hebräiſchen und eine des griechiſchen Textes, er hält ſich ſehr an's Wort, wogegen ſich Döderlein und Schultens freier bewegen. Von der Überſetzung des Alten Teſtaments des Schweden J. Elai Terſerus erſchienen nur die erſten Bücher des Pentateuch, ſ. Henke, Ge. Calixtus und ſeine Zeit, II, 2, S. 253.

Wenden wir uns nun im Beſonderen zu den Überſetzungen des Neuen Teſtaments, ſo tritt uns gleich in der erſten die gelungenſte und einfluſsreichſte entgegen. Als Deſiderius Erasmus mit der Herausgabe des griechiſchen Textes umging, war die Beifügung einer lateiniſchen Überſetzung nach den damaligen Verhältniſſen von ſelbſt gegeben. Die Vulgata war nun freilich da, aber wie ſie vorlag, paſste ſie nicht zu dem gegebenen Texte, und ſollte ſie dienlich ſein, muſste ſie nach demſelben jedenfalls erheblich verändert und verbeſſert werden. Da entſchloſs ſich Erasmus kün, eine neue Überſetzung zu geben; wie alles bei ihm, ging es ſchnell, in fünf Monaten war ſie fertig. Erasmus war als fertiger und eleganter Überſetzer längſt erprobt und dieſe Arbeit gelang ihm ganz beſonders. Daſs er hier wörtlicher und genauer als ſonſt überſetzte, verlangte die Pietät gegen die hl. Schrift, aber auch ſo wuſste er gegebene Schwierigkeiten gewandt und leicht zu überwinden. Die Überſetzung iſt klar und durchſichtig, auch der lateiniſche Ausdruck iſt ziemlich rein, nur freilich ſollte weder, noch konnte der eigentümliche Sprachcharakter des Originals verwiſcht werden. Ganz abgeſehen indeſſen von dem Werte dieſer Überſetzung an ſich, ſo würde Erasmus ſchon deshalb eine Ehrenſäule verdienen, weil er durch ſie der Wiſſenſchaft das Recht von der katholiſchen Kirche erkämpfte, neue lateiniſche Überſetzungen der Bibel neben der Vulgata anzufertigen. Freilich hatte man ſchon vor ihm an ſolche neue Überſetzungen gedacht und auch Hand angelegt (ſiehe oben), aber es waren nur etwa gelehrte, von der Hierarchie unbeachtete Spiele und gedruckt lag noch nichts vor. Nun aber

kam das Haupt der Humanisten wirklich mit einer neuen Übersetzung zu einer Zeit, wo die Geister gewaltig aufgeregt, bereits gegeneinander standen, die Humanisten die Scholastiker schon geworfen hatten. Das konnte die eine Seite nicht so hinnehmen, Erasmus fülte das so stark, wie einst Hieronymus, er hatte allen Grund, sein Unternehmen beredt zu rechtfertigen und es unter die Ägide des Papstes Leo X. zu stellen. Aber selbst diese schützte ihn nicht vor den heftigen Angriffen und schweren Verunglimpfungen eines Ed. Lee, Jak. Lopez Stunica, Petr. Sutor, aber der Sieg blieb ihm, s. seine Streitschriften im IX. Bande seiner Opera ed. J. Clericus. Unter allen neueren lateinischen Übersetzungen des Neuen Testaments hat sich keine eines solchen Beifalls zu erfreuen gehabt, wie die erasmische, nachgedruckt wurde sie über 200 mal, s. Masch l. l. I, p. 292 sq.; II. 3. p. 594 sq. Wir verzeichnen hier nur die fünf bei Lebzeiten und unter den Augen des Erasmus erschienenen Hauptausgaben; sie erschienen sämtlich in Basel bei J. Froben in Folio und enthalten auch den griechischen Text. Die erste vom Jare 1516 hat noch manche Mängel (so steht aus Versehen auf dem Titel Vulgarii, aus *Βουλγαρίας* entstanden, für Theophylacti) und ist namentlich sehr inkorrekt gedruckt, dagegen zeigen die drei folgenden, 1519, 1522, 1527, wie eifrig Erasmus sein Werk zu verbessern suchte, nur die letzte vom Jare 1535 ist von der vorhergehenden ganz unerheblich verschieden. Die dritte Ausgabe gibt zuerst die St. 1 Joh. 5, 7 aus einem ganz jungen Kodex, „ne cui sit ansa calumniandi“. — Die erasmische Übersetzung wurde in der Folge einigemale verbessert und überarbeitet, so von R. Gualtherus 1543 (siehe oben), Flacius Illyr., Bas. 1570 fol., und eine solche starke Überarbeitung, aber nicht eine eigene Übersetzung lieferte auch der Engländer Gualter. Delönus, Lond. 1540, 4°, vergl. Lorck a. a. O. 1, S. 171 ff.

Auf Erasmus folgte Theodor Beza als Übersetzer des Neuen Testaments. Er arbeitete im Gegensatze des Castellio, erstrebte also wörtliche Treue und schloss sich nicht nur an die geläufige Terminologie der Vulgata an, sondern suchte auch von der Vulgata so wenig als möglich abzuweichen. Dennoch entstand eine neue Arbeit, die zwar sprachlich sehr hebraisirt, sonst aber ziemlich einfach und klar gehalten ist. An manchen Stellen zeigt sich Beza von der Dogmatik abhängig, so namentlich Röm. 5, 12 *ἐφ' ᾧ* in quo, 1 Tim. 2, 4 *πάντας* quosvis, Joh. 1, 12 *ἐξουσίαν* dignitatem, später jus, Luk. 7, 47 nam für quoniam der Vulgata. Wie ihm dies und anderes übel gedeutet wurde, so besonders auch, dass er in den folgenden Ausgaben immer wider und sehr bedeutend abänderte, vgl. besonders die allzu scharfe Kritik des J. Boisius in dem seltenen Buche Veteris interpr. cum Beza aliisque recentioribus collatio in IV evv. et Ap. Actis, Lond. 1655, 8°. Von den Ausgaben kommen zunächst fünf als Originalausgaben in Betracht, die unter seiner Aufsicht erschienen. Die erste erschien one griechischen Text, aber mit der Vulgata in der lateinischen Bibel (Genevae) Oliva Rob. Stephani 1556 (ad calcem 1557), fol. (siehe oben). Die vier folgenden geben neue Rekognitionen und Bearbeitungen und enthalten außer der Vulgata auch den griechischen Text und sehr beachtenswerte Anmerkungen. Sie erschienen sämtlich zu Genf in Folio, die drei ersten 1565, 1582, 1588 (1589) bei H. Stephanus, die letzte 1598 sumpt. haered. Eustath. Vignon. Obgleich Bezas Übersetzung Lob und Tadel zuließ und auch sehr auseinandergehende Beurteilungen erfur, wurde sie doch nach der erasmischen die gebrauchtetste. Sie wurde über hundertmal je nach der einen oder andern Ausgabe und Rekognition nachgedruckt, s. Masch l. l. I, p. 313 sq.; II, 3, p. 578 sq. Die vollständigste und beste Ausgabe (ex collatione exemplarium omnium quam accuratissime emend. et aliquantulum aucta) erschien Cantabrig. 1642 fol. — Nach Beza wird der Wittenberger Erasmus Schmid, † 1637, als Übersetzer des Neuen Testaments genannt, allein die in dessen Opus sacrum posthumum, Norimb. 1658 fol. gegebene Übersetzung hat die Bezas so wesentlich zur Grundlage genommen, dass sie nur als eine sehr verbesserte Beza'sche gelten kann.

Wir kommen sofort zu Ch. Guil. Thalemann (Versio latina evangeliorum Matth., Luc. et Johannis itemque Actuum Ap. ed. a C. Ch. Tittmanno, Berol.

1781, 8°), Godofr. Sigism. Jaspis (Versio lat. epistolarum N. T. et libri visorum Joannis. Perpetua adnot. ill. 2 T., Lips. 1793—1797, 8°; ed. II. 1821) und Henr. Godofr. Reichard (Sacri N. T. libri omnes veteri latinitate donati, 2 Part., Lips. 1799, 8°). Alle drei verfolgten den gleichen Zweck, ihr Standpunkt war der Castellios, nur freier, und Reichard rechtfertigte die Art seiner Arbeit ausfürlich in seinem Tractatus grammatico-theol. de adornanda N. T. versione vere lat., Lips. 1796, 8°. Sie wollten nicht wörtlich übersetzen, aber auch keine Paraphrase geben, sondern den ursprünglichen Sinn des Originals getreu in gute Latinität umsetzen. Das Resultat konnte nur eine gänzliche Umschmelzung des Originals sein, die der Lateiner zwar leicht weglicst, aber die Exegese und Paraphrase schlägt doch überall durch, bei aller Freiheit müssen noch Ergänzungen mit gesperrter Schrift nachhelfen und der Ausdruck ist doch oft genug nicht adäquat. Man fült sich in eine Atmosphäre versetzt, die eine andere Luft und andere Gedanken hat. Als Beispiel folge Lukas 11, 2—4 nach Thalemann und Reichard.

Thalemann. Et ille: cum orabitis, in hunc modum facite: Pater noster, universi Domine, sancte colatur tua majestas; ad omnes perveniat tua salus: jussa tua fideliter observentur in coelo pariter ac in terra; necessitates nostras et hodie nobis porrigas: et condona nobis peccata nostra, quemadmodum et nos condonabimus qui nos laeserunt: neque sinas nos inferri periculosis tentationibus; sed eripe nos opportune e malo.

Reichard. Ille igitur: Quum precari Deum volueritis, inquit, hac potissimum formula utemini: „Parens noster, qui in caelo resides, fac, quaeso, ut non minus in terris, quam ibi, divina tua majestas agnoscatur, imperium tuum propagetur, voluntati tuae satisfiat. Necessitates hujus vitae in singulos dies nobis suppedita. Quae in te delinquimus, ita nobis ignosce, uti nos ipsi aliis, quae in nos delinquunt, ignoverimus. Nec sine nos malorum irritamentis succumbere sed e malo quocunque nos libera".

Jaspis sucht sich näher an die Texteswort anzuschließen. Gal. 1, 1—5. Paulus, Jesu legatus, nec plurium hominum nec certi cujusdam hominis auctoritate constitutus, sed per Jesum Christum et Deum Patrem, qui eum e morte in vitam revocavit, omnesque mecum versantes muneris socii coetibus Galatiae omne felicitatis genus a Deo Patre et Domino nostro Jesu Christo adprecantur, qui semet ipsum pro nobis morti obtulit, ut nos ab hujus aetatis impietate liberaret, quae benigna erat Dei ejusdemque Patris voluntas; cui propterea laus in aeternum debetur; utique debetur!

Noch erschienen drei neue Übersetzungen, die dem griechischen Texte mit einer Auswal von Varianten beigegeben wurden und vornehmlich der studiosa juventus, natürlich der docta, forthelfen sollten. Möglichste Wörtlichkeit, sodass die Diktion hebraisire, ergab sich hiermit von selbst als Prinzip, so jedoch, dass das Latein auch nicht geradezu barbarisch sei. Die sehr handliche Ausgabe H. A. Schott's ward mit Recht vielfach gebraucht; sie erschien zuerst Lips. 1805, 8°, dann 1811 und wider 1825, die vierte Auflage 1839 besorgte und überarbeitete zum teil L. F. O. Baumgarten — Crusius. Die Übersetzung ist mit großer Sorgfalt gearbeitet und in den folgenden Ausgaben fleißig nachgebessert, sie will zwar möglichst wörtlich sein, hält sich aber doch in einer gewissen Mitte, zur Verständlichung ist teils das Wörtliche in margine gegeben, teils sind Zusätze oder freiere Übersetzungen in Klammern zugefügt.

Schließlich traten F. A. Ad. Näbe (Lips. 1831, 8°) und Ad. Göschen (Lips. 1832) als Herausgeber und Übersetzer des Neuen Testaments in der Weise Schott's auf; ihre Übersetzungen, die sich sehr an's Wort halten, sind schwache Arbeiten, namentlich zeigt Göschen im Sprachlichen manche Blößen.

Von den Übersetzern einzelner Teile des Neuen Testaments wurden Thalemann und Jaspis schon besprochen, wir glauben einzig nur noch den strebsamen Faber Stapulensis hervorheben zu sollen, der eine Übersetzung der paulinischen Briefe lieferte, die zuerst (Paris. 1513 fol.) erschien und dann öfter gedruckt wurde. Bei der Rücksicht, die er auf die Vulgata nahm, kann sie als eine revidirte Vul-

gata angesehen werden, s. Graf, Essai sur la vie et les écrits de J. Lefèvre d'Etaples, Strasb. 1842, p. 27 sq.

Die Zeit der lateinischen Bibelübersetzungen ist vorüber, neue würden ein Anachronismus sein. Blicken wir auf die langen Jarhunderte zurück, so ist erhebend, zu sehen, wie eifrig man bemüht war, auch durch diese Sprache die evangelische Heilslehre in die weitesten Kreise zu verbreiten. Die Übersetzungen fielen zwar sehr verschieden aus, aber auch nicht gelungene trugen ihre Früchte, und rein wissenschaftlich betrachtet, wurde nach den verschiedenen Übersetzungsprinzipien im ganzen das geleistet, was sich leisten ließ, sodaſs das Geleistete auch in der Zukunft etwaigen Bedürfnissen im wesentlichen ein Genüge leisten kann. Aufgabe der Gegenwart und Zukunft ist, das schwere Geschäft des Bibelübersetzens in lebenden Sprachen eifrigst zu treiben, denn wenn man auch das schon Geleistete gehörig würdigt, Vollkommeneres kann und muſs erstrebt werden, und jede Zeit hat ein Recht auf das heilige Bibelwort in ihrem Gewande.

O. F. Fritzsche.

Lateransynoden. So heißen im allgemeinen die Kirchenversammlungen, die in der lateranischen Basilika zu Rom gehalten wurden, im besonderen aber die fünf bedeutendsten derselben, welche der römischen Kirche für ökumenisch gelten (1123, 1139, 1179, 1215, 1512). — Der Name des Versammlungsortes weist auf das alte Rom zurück, in welchem die domus Lateranorum zu den prächtigsten Palästen gehörte (Juvenal. Sat. 10, 17). Nero konfiszirte dieselbe, da sich ein Mitglied jener Familie, Plautius Lateranus (Tac. annal. 15, 49. 53), an einer Verschwörung gegen ihn beteiligt hatte, und seitdem wurde der Palast häufig von Kaisern bewont. Wärend der Regierung Konstantins besaß eine zeitlang Fausta, dessen Gemalin, den Häuserkomplex. Aber „der Kaiser gab, wie man glaubt, denjenigen Teil des Lateran, welcher vorzugsweise Domus Faustae hieß, dem römischen Bischof zur Wonung, und die Nachfolger des Silvester residirten darin fast tausend Jare lang bis zu ihrer Auswanderung nach Avignon, dies alte Patriarchium im Laufe der Zeit vielfach umgestaltend und durch Kapellen, Triklinien und Basiliken erweiternd. Mitten in diesen lateranischen Palästen haben wir uns nun die Basilika zu denken, welche Konstantin dort erbauen ließ, warscheinlich ein nicht allzugroßes Gebäude von schwerfälligem Ernst und aus drei oder fünf Schiffen bestehend. Denn von dem ursprünglichen Bau haben wir keine Anschauung mehr, und nur von dem Neubau unter Sergius III. im Anfange des 10. Jarh.'s ist eine einigermaßen deutliche Schilderung auf uns gekommen" (Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom, Stuttgart 1859, I, 87 f.). Die jetzige Laterankirche stammt aus der Mitte des 17. Jarh.'s, ist aber auf den Mauern des von Sergius herrührenden Gebäudes errichtet. „Die Basilika war Christus unter dem Titel des Salvator geweiht, und erst nach dem 6. Jarhundert fürte sie den Namen S. Johannis des Täufers, welchem in Gemeinschaft mit dem Evangelisten Johannes ein Benediktinerkloster neben der Kirche gebaut wurde. Man nannte sie aber auch die Konstantinische Basilika von ihrem Gründer, und auch die goldene, Basilica aurea, von dem überschwenglich reichen Schmuck, der sie verzierte". . . . . Sie „behauptete als Mutterkirche der Christenheit, Omnium Urbis et Orbis Ecclesiarum Mater et Caput, ihren Rang vor den übrigen Kirchen, ja sie erhob den Anspruch, daſs die Heiligkeit des Tempels von Jerusalem auf sie übergegangen sei, weil die Bundeslade der Juden unter ihrem Altar verwart werde" (Gregorovius a. a. O.), Sie galt und gilt als päpstliche Kathedrale, und jeder neugewälte Papst nimmt daher in feierlicher Weise von ihr Besitz. — Schauplatz einer Synode war sie mindestens schon einmal im Jare 487 oder 488, und später nicht selten (im Palaste der Kaiserin Fausta im Lateran war schon im Jare 313 eine Kirchenversammlung gehalten worden). Die erste Lateransynode im engeren Sinne (Mansi, Sacr. concil. collectio, XXI, 49 sq.) war aber die neunte allgemeine, welche 1123 unter Calixt II. stattfand. Dieselbe bestätigte das Wormser Konkordat (s. S. 151), erneuerte die von Urban II. den Kreuzfarern bewilligten Indulgenzen, erklärte die von dem Gegenpapst (Burdin) erteilten Weihen für ungültig, widerholte das Verbot der Simonie, der Priester-

ehe und des Konkubinats und erließ außerdem eine Anzal von anderen Kanones zur Widerherstellung der Disziplin, die zum teil auf Stärkung der Bischofsgewalt gegenüber untergeordneten Klerikern, Mönchen und Fürsten hinauslaufen. Zum teil dieselben Gegenstände betrafen auch die 30 Kanones der unter Innocenz II. (1139) versammelten zweiten allgemeinen Lateransynode (Mansi XXI, 525 sq.). Im Übrigen beseitigte diese die Überreste des durch Anaclet II. bewirkten Schismas, schleuderte den Bannfluch gegen König Roger von Sicilien, schloſs die Petrobrusianer von der Kirchengemeinschaft aus und legte dem Arnold von Brescia Stillschweigen auf. Die dritte (1179 unter Alex. III.) stellte unter anderem fest, daſs in Zukunft nur derjenige als rechtmäßig gewälter Papst anerkannt werden solle, welcher zwei Teile (Dritteile) der Wäler für sich habe. Wer, von einer geringeren Anzal erwält, die Wal annehme, verfalle samt denen, die ihn anerkännten, der Exkommunikation und Ausschließung vom geistlichen Stande. Dieselbe Synode verdammte die Katharer, Albigenser, Brabanzonen und änliche Häretiker und untersuchte den Nihilismus Peters des Lombarden (Mansi XXII, 213 sq.). Das glänzendste Laterankonzil war das von Innocenz III. veranstaltete vierte (1215). Demselben wonten 412 Bischöfe, 800 Äbte und Prioren, zwei orientalische Patriarchen, außerdem zalreiche Stellvertreter abwesender Prälaten und Kapitel, endlich Gesandte vieler Fürsten an. Von den 70 Dekreten, die es erließ, enthält das erste ein den Katharern und Waldensern entgegengestelltes Glaubensbekenntnis, in dessen drittem Teil sich zum ersten Mal der Terminus transsubstantiatio findet. Das 2. entscheidet den trinitarischen Streit zwischen Petrus Lombardus und Joachim von Flora zu Ungunsten des letzteren und erklärt die Lehre des Amalrich von Bena für sinnlos. Das 3. ist gegen die Albigenser gerichtet und ordnet die bischöfliche Inquisition an. Das 5. regelt die Rangordnung der orientalischen Patriarchalstüle. Das 13. verbietet die Stiftung neuer Mönchsorden. Das 21. verordnet, daſs jeder Gläubige alljärlich mindestens einmal seinem sacerdos proprius zu beichten habe. Das 50. beschränkt das Ehehindernis der Blutsverwandtschaft auf die vier ersten Grade. Viele andere betreffen die Kirchen-, Klerikal- und Klosterdisziplin. Ferner approbirte die Synode das Dekret des Papstes über einen neuen Kreuzzug, sprach das dem Grafen von Toulouse im Albigenserkriege abgenommene Gebiet dem Grafen Simon von Montfort zu und schlichtete verschiedene andere Streitigkeiten (Mansi XXII, 953—1086). Am Vorabend der Reformation beschließt das (nur den Gallikanern nicht für ökumenisch geltende) fünfte allgemeine Laterankonzil die Reihe der ökumenischen (1512—1517). Es vernichtete im Gehorsam gegen Julius II. die Beschlüsse des conciliabulum Pisanum. Leo X., welcher es fortsetzte, wuſste an die Stelle der pragmatischen Sanktion von Bourges ein Konkordat zu setzen, durch welches die gallikanischen Freiheiten geschmälert wurden (Labbei et Cossart, coll. concil. t. XIV). — Außer dem Versammlungsort läſst sich weder in kirchenrechtlicher noch in einer anderen Beziehung ein gemeinsames spezifisches Merkmal der Lateransynoden erkennen; nicht alle römischen Synoden versammelten sich im Lateran, und nicht alle Lateransynoden ragen hervor. Doch verdient es Beachtung, daſs die Hälfte der ökumenischen Synoden des Mittelalters Lateransynoden waren.

Vgl. A. Valentini, Basilica Lateranense descritta ed illustrata, Roma 1839; Ph. Gerbet, Skizze des christl. Roms, Wien 1846; Hefele, Conciliengeschichte, Bd. V; Jo. Franc. Buddeus, De conciliis Lateranensibus rei christianae noxiis, Jenae 1725; W. Maurenbrecher, Gesch. der kathol. Reformation, I, 89—118, Nördlingen 1880. **F. Nitzsch.**

Latimer, Hugh, geboren um's Jar 1480 zu Thirkessen in Leicestershire, und in dem Christ's College in Cambridge gebildet, trat zuerst als heftiger Gegner der Reformation auf. Die „neue Lehre“, die Stafford vortrug, empörte ihn so, daſs er demselben nicht nur in's Gesicht widersprach, sondern auch seine Schüler mit Wort und Gewalt zu entziehen suchte. Er gewann das Baccalaureat der Theologie durch eine scharfe Disputation gegen Melanchthons Lehre. Bilney, der zugegen war, sah wol, daſs Latimer es ehrlich meinte, suchte ihn auf und bat ihn,

seine Beichte anzuhören. Diese machte einen solchen Eindruck auf Latimer, dass er sich dem Evangelium zuwandte, viel mit Bilney auf dem „Ketzerhügel" zusammenkam und mit ihm Kranke und Gefangene besuchte. Mit gleichem Eifer wie früher für das Papsttum trat er jetzt gegen dasselbe auf. Großes Aufsehen erregten seine „Kartenpredigten", die er an Weihnachten 1529 hielt. Von der bösen Gewonheit, die Festzeit mit Kartenspielen zu verbringen, nahm er nach dem Geschmacke der Zeit Anlass, christliche Karten auszugeben, wobei Herz Trumpf sein sollte. Schon in diesen Predigten stellte er die Lehre von der gänzlichen Verdorbenheit des Menschen und der Erlösung durch den Tod Christi auf, bekämpfte die Gottlosigkeit der Indulgenzen und die Unsicherheit der Tradition und zeigte die Notwendigkeit der Bibelübersetzung. Dr. Buckinghams „Christtagswürfel" war eine schwache Entgegnung. Latimer brachte ihn durch seine witzige und derbe Erwiderung auf immer zum Schweigen. Seine Gegner wandten sich nun an den Bischof von Ely, Dr. West, der ihm das Predigen in der Diözese verbot. Allein der Augustiner Prior Barnes, dessen Kloster exempt war, öffnete ihm seine Kirche. Eine große Menge kam nun dorthin, um ihn zu hören, darunter auch der Bischof von Ely. Die Papisten appellirten an Wolsey, der deshalb einen Gerichtshof in York hielt, aber mit Latimer, welcher nicht bloß sich selbst wol verteidigte, sondern auch seinen Richtern ihre Gewärsmänner citiren half, so zufrieden war, dass er ihm die Erlaubnis gab, überall in England zu predigen. Bald darauf bekam er die Pfarrei Westkingston in Wiltshire und hielt vor dem Könige 1530 die Fastenpredigten, wodurch er sich dessen große Gunst erwarb. Im Dezember dieses Jares schrieb er an denselben einen Brief, worin er dringend um Aufhebung des Bibelverbots bat. Inzwischen hatten seine reformatorischen Predigten in seiner Pfarrei große Aufregung hervorgerufen. Er wurde nach London citirt, mit Bann bedroht und entging der Strafe nur durch des Königs Dazwischenkunft, der an dem unerschrockenen Mann und begabten Redner seine Freude hatte. Auf Cranmers Empfehlung wurde er Kaplan der Anna Bolen und 1535 Bischof von Worcester, wo er die Sache der Reformation eifrig förderte. Aber nach vier Jaren legte er sein Amt nieder, weil er die sechs „Blutartikel" nicht unterzeichnen wollte. Er lebte nun in stiller Zurückgezogenheit, bis ein Unfall ihn nötigte, Hilfe bei einem Londoner Arzt zu suchen. Gardiners Spione fanden ihn aus. Er wurde wegen Widerstandes gegen die sechs Artikel in den Tower gefürt, wo er bis zu Edwards Thronbesteigung blieb.

Die Einladung, auf sein Bistum zurückzukehren, lehnte er ab und schlug seinen Wonsitz in dem erzbischöflichen Palaste auf. Hier eröffnete sich ihm ein großes Feld der Tätigkeit. Er war Cranmers Berater und half ihm bei Abfassung des Homilienbuchs. Den Armen war er ein Vater, den Bedrängten ein Beschützer und für alle ungerecht Gerichtete ein warmer Fürsprecher. In einer Zeit, wo das Recht auf das Willkürlichste gehandhabt wurde, kann es nicht hoch genug angeschlagen werden, dass es wenigstens einen Ort gab, wo die Klagen gehört werden mussten, und einen Mann, der es wagte, one Ansehen der Person Gewalttätigkeit und Habgier zu züchtigen und die Sache der Unterdrückten zu füren. Latimers Kanzel war der hohe Richtstul, vor den die Rechtsverletzungen und geheimen Bedrückungen gezogen wurden so gut wie die Sünden und Unsitten der Zeit. Mit der Geißel des Spottes und dem Schwert des Geistes züchtigte er die ungerechten Richter und die „predigfaulen" Prälaten. Tyrannei und Aufrur verdammte er gleichermaßen. Mit überraschender Gewandtheit wusste er den evangelischen Text auf die öffentlichen Zustände wie auf das Privatleben anzuwenden. Die Verkehrtheit des Papsttums konnte niemand so an den Pranger stellen, wie er. Die evangelische Warheit wusste er auch dem Ungebildetsten nahe zu bringen. Seine Predigten unterhielten, indem sie belehrten. Er konnte 2—3 Stunden fortpredigen, one die Hörer zu ermüden. Der Inhalt seiner Predigten war durchaus evangelisch. Er schöpfte unmittelbar aus der hl. Schrift und band sich an kein System. Die evangelischen Grundlehren standen ihm schon frühe fest. Nur in der Abendmalslehre wurde er erst später (1548) durch Cranmer auf den calvinistischen Standpunkt gefürt; dagegen verwarf er die Prädestinationslehre und behauptete

die Allgemeinheit der Erlösung. Er predigte sehr viel in Edwards Zeit, gewönlich jeden Sonntag zweimal, teils vor dem Könige, teils an andern Orten. Und gewiss hat Keiner der Reformation so den Eingang in die Herzen verschafft, als der volksbeliebte Latimer. Nur zu früh wurde seiner segensreichen Tätigkeit durch Marias Thronbesteigung ein Ziel gesetzt. Er war eben auf einer Predigtreise bei Coventry, als er vor den Geheimrat geladen wurde. Er konnte fliehen, aber er wollte nicht. Als er auf seiner Rückreise über Smithfield kam, sagte er: „Dieser Platz hat lange nach mir geseufzt". Am 13. September 1553 wurde er in den Tower abgefürt, wo er mit Cranmer, Ridley und Bradford in ein Zimmer kam. Im April 1554 wurde er mit den beiden ersten nach Oxford gebracht. Nachdem sie die Unterschrift von drei streng katholischen Artikeln über das Abendmal verweigert, wurden sie einzeln verhört, Latimer am 18. April. Der würdige Greis erschien im Gefangenenkleid mit einer weißen unter dem Kinn gebundenen Mütze, das neue Testament unter dem Arme, auf seinen Stab gelehnt. Zur Verteidigung aufgefordert, sagte er: „Ich kann nicht disputiren. Ich will meinen Glauben bekennen und dann mögt ihr tun ganz wie ihr wollt". Er zog ein Blatt heraus, das man ihn aber nicht lesen ließ. Als der Prolocutor mit Fragen auf ihn einstürmte, erklärte er, dass er nur aus der hl. Schrift antworten wolle. Nach fast anderthalbjäriger weiterer Haft wurden Latimer und Ridley am 1. Oktober 1555 wider vorgeladen und zum Tode verurteilt. Der 16. Oktober war der Tag der Hinrichtung. Beide wurden mit derselben Kette an den Scheiterhaufen gebunden. Als ein angezündeter Reisigbündel an Ridleys Füße gelegt wurde, tröstete ihn Latimer mit den Worten: „Seid gutes Muts, Meister Ridley, und zeigt Euch als Mann! Wir wollen heute mit Gottes Hilfe in England ein Licht anzünden, das nimmermehr verlöschen wird". Latimer gab in wenig Augenblicken den Geist auf, wärend Ridley unsägliche Martern zu leiden hatte. „Die Flammen, die sie umhüllten, waren ihr Ehrenkleid, und der Holzstoß der Triumphwagen, auf dem sie gen Himmel furen."

Warheitssinn, Rechtlichkeit, Überzeugungstreue und Unerschrockenheit sind die hervorstechenden Züge in Latimers Charakter. Menschenfurcht kannte er nicht. Ehrgeiz und Eigensucht waren ihm völlig fremd. Bei der entschiedensten Anhänglichkeit an die evangelischen Grundlehren gab er, wie Cranmer, in nichtwesentlichen Dingen nach, um nicht die Sache der Reformation selbst auf's Spiel zu setzen. Er war nicht gelehrt, nicht einmal Griechisch verstand er. Aber seine Bibel hatte er im Kopf und Herzen. Unter den volkstümlichen Predigern in England nimmt er eine der ersten Stellen ein. Nur darf man seine Derbheiten und Witze, das oft Gesuchte und Gezwungene in seiner Predigtweise nicht nach dem Maßstab der Gegenwart beurteilen.

Latimers Predigten mit Lebensabriss ed. Bernher 1570 und Watkins 1824. Parker Society 1844. Eine Auswal herausgeg. von der Rel. Tract. Soc. Vgl. Foxe, Martyrologium; Strype, Memorials III. **C. Schoell.**

Latitudinarier hießen die Männer der wissenschaftlich-freisinnigen und kirchlich-duldsamen Richtung, die in der Mitte des 17. Jarhunderts in England aufkam. Ihre Entstehung hängt mit den kirchlichen Gärungen des carolinischen Zeitalters und mit dem Umschwung der Philosophie zusammen. Schon die doktrinellen Puritaner nahmen eine vermittelnde Stellung zwischen den zwei Extremen der Laudischen Schule und der fanatischen Puritaner ein. Abbot, Carlton, Hall u. a. waren die Hauptvertreter dieser Richtung. Das Äußerliche war ihnen gleichgültig, Frömmigkeit stand ihnen höher als Formenwesen. Bei aller Anhänglichkeit an die Episkopalkirche ließen sie Andersdenkende gewären. In der Lehre hielten sie an dem milderen Calvinismus der 39 Artikel fest. Aber als die Gemäßigten gingen sie in dem Parteisturm unter. Gleich duldsam, aber in der Lehre abweichend waren Männer, die wie Hales, obwol Gegner des Laudischen Hochkirchentums, in der Lehre arminianisch waren, wie die Laudianer, oder, wie Chillingworth, das Christentum auf wenige wesentliche und hauptsächlich praktische Grundlehren zurückfüren wollten. Die sittliche Auffassung des Christentums machte sich

überhaupt in dem heißen Kampf und raschen Wechsel der religiösen Ansichten und Systeme immer mehr geltend. Andererseits konnte sich die Theologie gegen den Einfluſs der Philosophie nicht abschließen. Die Neugestaltung der letzteren durch Baco und Cartesius nötigte auch die Theologie, ihre Grundlage auf's neue zu prüfen und sich mit der Geistes- und Naturphilosophie wie mit der Geschichte auseinanderzusetzen. So kam in Cambridge die platonisirende Philosophie und Theologie auf, deren Gründer Cudworth (s. den Art. Bd. III, S. 392) und More waren. Männer dieser Richtung und die Gemäßigten überhaupt wurden von den usurpirenden Gewalten der Reihe nach als Gesinnungslose verdächtigt, und weil sie sich in den engherzigen Geist der Zeit nicht finden konnten, „Latitude-men“ genannt. Zur Zeit der Republik warf man ihnen Arminianismus und Prälatismus vor. Als aber mit der Restauration das Hochkirchentum wider zur Herrschaft kam und eine Masse Gesinnungsloser in die Kirche hineinströmte, die durch übergroßen Eifer gut zu machen suchten, was sie an der Episkopalkirche zuvor gesündigt, wurden die Gemäßigten als Illoyale und Unkirchliche verdächtigt. Wer sich dem Hochkirchentum nicht beugte noch auch mit den, bald (1662) ausgestoßenen, strengen Puritanern gegen dasselbe kämpfte, wurde als Latitudinarier gebrandmarkt. „Dieser Name“, sagt ein Zeitgenosse, „ist der Strohmann, den man, um etwas zu bekämpfen zu haben, in Ermangelung eines wirklichen Feindes aufstellt — ein bequemer Name, um jeden, dem man übel will, zu verunglimpfen“. Und da man diesen Namen auf viele übertrug, die in gar keiner Beziehung zu jener wissenschaftlich-freien und duldsamen Richtung standen oder in religiöser Hinsicht indifferent waren, so galt Latitudinarier bald für gleichbedeutend mit Socinianer, Deist und Atheist. Was nun die eigentlichen Latitudinarier betrifft, so hielten sie an der Liturgie, dem Ritus und der Verfassung der englischen Episkopalkirche fest. Eine allgemeine Liturgie ist nach ihrer Ansicht notwendig gegenüber den zu subjektiven, oft fanatischen Gebeten der Puritaner, die beste Liturgie aber ist die englische, die sich durch feierlichen Ernst und primitive Einfalt auszeichnet. Die Gottesdienstordnung hält die rechte Mitte zwischen Rom und den Konventikeln. Die Ceremonieen sind für die Erbauung förderlich. Die bischöfliche Verfassung ist die beste und echt apostolische, gleich weit entfernt von der Zwingherrschaft des schottischen Presbyterianismus und der Anarchie des Independentismus. Auch in der Lehre wollen sie an den Bekenntnisschriften der englischen Kirche festhalten, da diese mit der hl. Schrift im Einklang stehen. Die Schriftauslegung der ältesten Kirche, dieses „goldenen Zeitalters“, ist der Kompaſs, nach dem sich die Vernunft richtet. Denn letztere ist die Erkenntnisquelle für die geoffenbarte und natürliche Religion, die beide in schönster Harmonie sind. Die Grundlehren der waren Religion sind: Willensfreiheit, Allgemeinheit der Erlösung durch den Tod Christi, Vollgenüge der göttlichen Gnade. Und diese finden Eingang in das Herz der Menschen, bei den einen durch den Schriftbeweis, bei andern durch das übereinstimmende Zeugnis der primitiven Kirche, bei andern durch ihre Vernünftigkeit. Überall in der Theologie zeigt es sich, daſs das Älteste das Vernünftigste ist. Nichts ist war in der Theologie, das falsch ist in der Philosophie, und umgekehrt. Was aber Gott zusammengefügt, soll der Mensch nicht scheiden. Die Naturwissenschaften haben einen ungeheuren Fortschritt gemacht und die Philosophie und Theologie können nicht zurückbleiben. Ware Wissenschaft läſst sich nicht dämmen, so wenig als das Sonnenlicht und die Meereswogen. Sie ist das beste Mittel gegen Atheismus und Aberglauben. Indem nun die Latitudinarier auf der Höhe der Wissenschaft und zugleich auf dem breiten Boden der Duldung stehen, sind sie in der Tat „Wagen Israels und seine Reiter“. Durch ihr untadeliges Leben lehren sie die Kirche achten, durch ihre Gelehrsamkeit und Tätigkeit verteidigen sie dieselbe, durch ihre Mäßigung können sie die Dissenter gewinnen, durch Accomodation das größtenteils presbyterianisch gesinnte Volk in die Kirche zurückbringen, die sonst eine Gesellschaft von Hirten one Herde werden würde. Wollte man die Latitudinarier ausstoßen, so würde nur ein Häuflein bleiben, das den Papisten oder Presbyterianern zum Raube werden müſste. — So schildert ein Zeitgenosse den Charakter und die Stellung der Latitudinarier in der Schrift:

„A brief account of the New Sect of Latitudinarians 1662. Es ist merkwürdig, wie diese Schule außer den philosophischen Anschauungen der Zeit noch viele Laudische Ideeen in sich aufgenommen hat. Auf einer so breiten Grundlage war Raum für die verschiedensten Ansichten. Wärend bei Cudworth, Whichcot, Worthington und Wilkins die philosophische Auffassung vorherrschte, schlossen sich Burnet, Tillotson, Whiston und Spencer mehr an die Kirchenlehre an. Bury (the naked Gospel 1690) erklärte alle christlichen Lehren außer den zwei von der Buße und dem Glauben für unwesentlich, und deshalb von Jurieu (la Religion du Latitudinaire) angegriffen, versuchte er vergeblich in seinem Latitudinarius orthodoxus 1697 seine Rechtgläubigkeit zu beweisen. Die Versuche der Latitudinarier (1689 bis 1699), die Presbyterianer und Episkopalen zu vereinigen, schlugen fehl. Der Latitudinarismus wurde später immer mehr zum Indifferentismus, und trat nur vereinzelt in theologischen Werken hervor. Erst in der Mitte des gegenwärtigen Jarhunderts ist hauptsächlich durch den Einfluss der deutschen Theologie eine änliche freiere Richtung wider aufgekommen — die Broad Church Party — als deren Begründer und Vertreter S. Coleridge und Thomas Arnold, Hare, Whateley, Maurice, Kingsley, Stanley, Conybeare und Colenso zu nennen sind. (S. Conybeare's „Church parties“, deutsch in Gelzers Prot. Mon.-Bl., April 1854, vgl. auch Schaff, Zust. und Partheien der engl. Staats-Kirche in der Dsch. Zeitschr. 1856, Nr. 17 ff.) **C. Schoell.**

Latomus — ein im 16. und 17. Jarhundert mehrfach vorkommender Gelehrtenname (= Steinmetz, Maurer, Meurer, Maçon), eine Reihe von Trägern desselben s. bei Jöcher s. v. Latomus, in der Nouv. Biogr. Générale s. v. Masson. Von theologischem Interesse sind darunter besonders zwei:

1) Jakob Latomus (Jaques Masson), geb. c. 1475 zu Cambron im Hennegau, † den 29. Mai 1544 zu Löwen. Er hatte in Paris studirt und war daselbst Magister geworden. 1500 kam er, zunächst als Leiter einer Anstalt für arme Studirende, nach Löwen, wurde hier 1514 Dr. theol., Lehrer der Theologie an der Universität und Domherr zu St. Peter, somit Kollege des nachmaligen Papstes Hadrian. Klein von Statur, war er auch kein großer Geist, wird aber doch von katholischen Zeitgenossen gepriesen als vir multae eruditionis, pietatis, modestiae, trium linguarum peritissimus (was jedenfalls nicht richtig, vgl. Du Pin S. 587), insbesondere aber als eifriger Streiter wider die Häresie (haereticae pravitatis inquisitor). Als treuer Anhänger der alten scholastischen Lehrweise und speziell der thomistischen Theologie fülte er sich berufen, erst gegen die humanistische Richtung, insbesondere ihren damaligen Hauptvertreter in den Niederlanden und Deutschland, D. Erasmus, später gegen die Lehren der deutschen und schweizerischen Reformatoren (gegen Luther, Oekolampad, Melanchthon, Tyndal &c.) mit einer Reihe von Streitschriften aufzutreten, die ihm freilich wenig Ehre, aber mehrfach derbe Abfertigungen eintrugen. Nach dem Urteil von Ellies Du Pin (S. 587) war er zwar einer der geschicktesten unter den damaligen Löwener Theologen (— den asini Lovanienses, wie Luther sie nennt —), besaß viel Bonsens und Belesenheit, schrieb das Latein gewandt aber sans beaucoup de politesse, verstand weder Griechisch noch Hebräisch und war sehr befangen in scholastischen Anschauungen. So zeigt er sich auch in seinen auf uns gekommenen Schriften, von denen sein Brudersson, ein jüngerer Jakob Latomus, gleichfalls Domherr zu Löwen († 1596), nach des Oheims Tod, Löwen 1550 fol., eine, jedoch nicht vollständige Gesamtausgabe veranstaltet hat. — Von den hier abgedruckten 15 Schriften ist wol die älteste 1) die gegen Erasmus Ratio et compendium verae theologiae gerichteten zwei Dialoge De trium linguarum et studii theol. ratione vom J. 1519, eine Verteidigung der scholastischen Theologie und Lehrmethode gegen die Vorwürfe und Forderungen der Humanisten: „Die Kenntniß der Sprachen, insbesondere der griechischen und hebräischen, ist nicht nothwendig zum richtigen Schriftverständniß, das Sprachstudium nicht das erste Erforderniß eines Theologen, vielmehr muß demselben das Studium der scholastischen Theologie vorangehen, da man one dieses nicht im Stande ist, den Inhalt der Schrift richtig zu

verstehen und da Poesie und Rhetorik dem christlichen Theologen leicht gefährlich werden können". Erasmus beantwortet diese Schrift durch eine Apologia 1519; darauf replizirt Latomus in einer zweiten Schrift 2) Apologia pro dialogis, die besonders von den Übersetzungen der hl. Schrift und den Versuchen zu deren Verbesserung handelt. 3) Gleichfalls gegen Erasmus richtet sich eine spätere, unvollendet gebliebene Schrift von L. vom Jare 1533: adversus librum Erasmi de sarcienda ecclesiae concordia.— Bekannter noch als durch seine Polemik gegen den Humanismus ist L. geworden durch seine Streitschriften gegen die Reformation, und zwar zunächst durch seine Beteiligung an der Löwener Censur der Schriften Luthers (Condemnatio doctrinalis librorum M. Lutheri etc. s. Opp. Luth., Erl. Ausg. IV, 172 ff.), dann durch seine Verteidigung dieser Censur in der eigenen Schrift: 4) Articulorum doctrinae Lutheri per theologos Lovan. damnatorum ratio v. J. 1520/21. Luther erhielt diese Ratio Latomiana 1521 kurz vor der Reise nach Worms, beantwortete sie aber erst im Juni 1521 auf der Wartburg durch seine rasch und one allen gelehrten Apparat hingeschriebene Schrift Rationis Latomianae pro incendiariis Lov. scholae sophistis redditae Lutherana Confutatio, mit Dedikation an J. Jonas vom 20. Juni, s. Erl. Ausg. V, 395 ff.; Briefe II, 16 ff. Über die Bedeutung dieser Schrift für Luthers eigene Lehrentwickelung, besonders seine Lehre von Sünde und Gnade, s. Köstlin, Luthers Theol., II, 55. 366; Leben Luthers I, 480 ff. 5) Latomus, von Luther als sophista Lovaniensis und Jesbibennobus (nach 2 Sam. 21, 16) derb abgefertigt, replizirt noch einmal in einer Responsio ad libellum a Luthero emissum 1521. Aber auch mit den schweizerischen Theologen bekam L. zu tun durch seine im Mai 1525 verfaßte Schrift 6) de confessione secreta, über Notwendigkeit, Nützlichkeit und Alter der Ohrenbeichte, die von Oekolampad beantwortet wird durch ein Helleboron pro J. Latomo von dems. Jare, worauf L. replizirt in seiner 7) responsio ad helleborum Oecolampadii 1526.— Darauf folgt 8) eine Verteidigung des päpstl. Primats adv. M. Lutherum 1526, neu abgedruckt in Roccaberti Bibl. Pontif., Rom 1689, Bd. XIII, sowie 9) eine Schrift gegen den engl. Bibelübersetzer und Reformator Wilhelm Tyndal, der damals in Antwerpen lebte: Confutationum adv. G. Tindalum libri III, besonders über die Verdienstlichkeit guter Werke, über den päpstlichen Primat u. a.; endlich noch eine Reihe von Streitschriften gegen die Reformation über einzelne kontroverse Lehren, z. B. 10) de variis quaestionum generibus, quibus certat ecclesia intus et foris; 11) de ecclesia et humanae legis obligatione, Antwerpen 1525, Darstellung des katholischen Kirchenbegriffs in seinen extremsten Konsequenzen; 12) libellus de fide et operibus, votis et instit. monasticis, Antwerpen 1530, Bestreitung der lutherischen Lehre von der Glaubensgerechtigkeit und Verteidigung des Mönchtums, das hier nicht bloß auf den h. Antonius, sondern auf den Areopagiten Dionysius und auf Philos Therapeuten zurückgefürt wird; 13) de quibusdam articulis in ecclesia controversis, über die Fürbitte für die Toten, Heiligenanrufung, Bilder- und Reliquienverehrung; 14) de matrimonio, Vertheidigung des Sakramentscharakters und der Unauflöslichkeit der Ehe; 15) disputatio quodlibetica tribus quaestionibus absoluta, über das Verhältnis des aktiven und kontemplativen Lebens u. a. Außer den in der Gesamtausgabe enthaltenen Schriften werden ihm noch zugeschrieben: ein Sendschreiben in libellum de ecclesia Ph. Melanchthoni inscriptum und über den Regensburger Reichstag, Antwerpen 1544.

S. Du Pin, Nouv. bibl. t. XIV, S. 169 ff.; Hist. de l'égl. XXV, 576 sqq.; Val. Andreae, Bibl. belg. 416; Miraei elogia 27; Sweertii Athenae belg. 365; Foppens bibl. belg. 520; Jöcher II, 2290; Lämmer, Vortrid. kath. Theol., 25 ff.; Werner, ap. und polem. Litt., IV, 272 ff.; Linsenmann, Bajus S. 18 ff. und die bekannte Litt. zur Ref.-Gesch.

2) **Bartholomäus Latomus** ist geboren 1485 zu Arlon in Luxemburg, war Lehrer der lateinischen Sprache zu Trier, Prof. der Rhetorik zu Köln, Freiburg, 1534 Prof. in Paris, von wo aus er 1539 eine Reise nach Italien macht, zuletzt seit 1541 kurtrierischer Rat in Coblenz, wo er c. 1566, mehr als achtzig Jare alt, starb. Er war vorzugsweise Philolog, befreundet mit Budäus, Sleidan,

Sturm, Erasmus u. a. Gelehrten, schrieb viele phil. Schriften bes. über Cicero, lateinische Reden und Gedichte, aber auch einige theologisch-polemische Abhandlungen, insbes. 1) resp. ad epist. M. Buceri, aus Anlaſs der Kölner Reformation 1543, über Austheilung des Abendmals unter beiderlei Gestalt, Heiligenanrufung, Priesterehe und Autorität der Kirche, Köln 1544; 2) adv. Bucerum de controversiis quibusd. altera defensio; 3) resp. ad convicia et calumnias Petri Datheni, über Abendmal und Meßopfer, Frankfurt 1558; 4) de docta simplicitate primae ecclesiae et de usu calicis adversus petulantem insultationem Jacobi Andreae (gegen Andreä, damals Pfarrer und Sup. in Göppingen) vom Jare 1559; endlich 5) Briefe an Joh. Sturm über Kirchenspaltung und Kircheneinigung, de discidio periculoque Germaniae, gedr. zu Straßburg 1567. Auch hatte er auf Wunsch des Kaisers Karl V. am Regensburger Gespräch 1546 teilgenommen und war von ihm 1548 zum kaiserlichen Rat ernannt worden.

S. Du Pin, Bibl. eccl. XXVI, S. 145 ff.; Andreä, Miräus, Sweert, Jöcher a. a. O.; Bianco, Univers. Köln, 1838, Bd. I, S. 747; Krafft, Bullinger 134 ff.; Varrentrapp, Hermann von Wied S. 200; Baum, Butzer S. 538 ff.; Schmidt, Sturm 6. 49. 54; vgl. Opp. Calvini ed. Baum etc. t. XI, 684; XII, 255; XVIII, 46. **Wagenmann.**

Laubhüttenfest [im Kanon des A. Test.'s חַג הַסֻּכּוֹת, einmal (2 Mos. 23, 16) חַג הָאָסִף = Fest der Einsammlung, einmal (3 Mos. 23, 39) schlechthin חַג־יְהוָֹה und einmal (2 Chron. 7, 8. 9) sogar nur הֶחָג, wiewol beides in einem Zusammenhang der Zeitbestimmung, daſs es hier noch nicht als Ausdruck *κατεξοχὴν* zu fassen ist, wie man es schon fassen wollte und wie es als höchstes Freudenfest des Jares von den späteren Juden, auch im Talmud, *κατεξοχην* als הֶחָג bezeichnet wird (so Mass. Schekal 3, 1)*); im Neuen Testament (Joh. 7, 2) und bei Josephus *σκηνοπηγία*, in der Vulgata scenopegia, bei den LXX *ἑορτὴ σκηνῶν*, bei Philo (opp. II, 297) *σκηναί*, bei Plutarch (Symp. 4, 6. 2) *ἡ σκηνή*, ist das letzte der drei Jaresfeste, welche nach dem mosaischen Gesetz unter Anwesenheit aller männlichen Israeliten an der Stätte des Heiligtums sollten gefeiert werden. Die Anordnung desselben findet sich 2 Mos. 23, 14 ff.; 3 Mos. 23, 34 ff.; 5 Mos. 16, 13 ff.; die genaue Vorschrift seiner Opfer 4 Mos. 29, 12—39; die übrigen für die Kenntnis des Festes bedeutenden Stellen des Alten Test.'s sind 1 Kön. 8, 2 ff.; 2 Chron. 7, 8—10; Ezech. 45, 25; Sach. 14, 16 ff.; Nehem. 8, 14 ff.; 2 Makk. 10, 6. 7, auch Jes. 12, 3. — Aus diesen alttestam. Stellen erhält man von dem ursprünglich mit göttlicher Einfalt und Pietät angeordneten Feste ein vollkommen klares Bild, ein Bild, welches zwar rabbinische Schriftgelehrsamkeit und Werkheiligkeit verzerren mochte, die Verschrobenheit einzelner moderner Gelehrten aber nimmermehr durch ihre Hypothesen über die Abfassung der biblischen Bücher und durch Vermischung mit den Erntefesten heidnischer Völker**) zu verwischen im Stande ist.

---

*) Woher Winer in s. bibl. R.W.B. (Art. Laubhüttenfest) die Behauptung genommen, dieses Fest heiße bei den Rabbinen auch יוֹם הַמְּרוּבָּה = dies multiplicationis, wissen wir nicht; in der von ihm citirten Stelle Mass. Menach. 13,5 kommt dieser Name nicht vor und ein gelehrter Rabbi versicherte den Verfasser dieses Artikels, daſs das Laubhüttenfest nirgends so genannt werde.

**) Einem Plutarch ist dies zu verzeihen; dieser handelt (Symb. 4, 6. 2) vom Laubhüttenfest der Israeliten in folgenden Worten: „*Τῆς μεγίστης καὶ τελειοτάτης ἑορτῆς παρὰ Ἰουδαίοις ὁ καιρός ἐστι καὶ ὁ τρόπος Διονύσῳ προσήκων· τὴν γὰρ λεγομένην νηστείαν ἀκμάζοντι τρυγητῷ τραπέζας τε προτίθενται παντοδαπῆς ὀπώρας, ὑπὸ σκηναῖς τε καθιᾶσιν, ἐκ κλημάτων μάλιστα καὶ κιττοῦ διαπεπλεγμέναις καὶ τὴν προτέραν τῆς ἑορτῆς σκηνὴν ὀνομάζουσιν. Ὀλίγαις δὲ ὕστερον ἡμέραις ἄλλην ἑορτὴν οὐκ ἂν δι' αἰνιγμάτων ἀλλ' ἄντικρυς Βάκχου καλουμένου τελοῦσιν. Ἔστι δὲ καὶ κρατηροφορία τις ἑορτὴ καὶ θυρσοφορία παρ' αὐτοῖς, ἐν ᾗ θύρσους ἔχοντες εἰς τὸ ἱερὸν εἰςίασιν·*

Das Fest sollte dienen vor allem zur Erinnerung daran, „dass Gott die Kinder Israel habe wonen lassen in Hütten, da er sie aus Ägyptenland fürte“; ihre „Nachkommen“ sollten darum jedes Jar „in Laubhütten wonen sieben Tage lang“, und dazu „nehmen am ersten Tage Früchte von schönen Bäumen“ (פְּרִי עֵץ הָדָר), ferner „Palmenzweige, Zweige von dichtem Gebüsch, und Bachweiden“ (diese drei wol als die Vertreter der Wüste in ihrer verschiedenen Vegetation: die Palme in der Ebene, da sie sich lagerten, die Weide an den Gebirgsrinnen, daraus Gott sein Volk tränkte, und das, absichtlich unbestimmt ausgedrückte, dichte Gebüsche auf den waldigen Höhen, darüber sie zuletzt zogen; die Früchte von schönen Bäumen aber als die Vertreter des guten Landes, darin sie nach der Wüste wonen durften *)) „und sollten fröhlich sein vor dem Herrn“. Zu dieser Bedeutung aus der heiligen Geschichte aber kam eine zweite aus dem Segen der Natur, wie bei dem Fest der Pfingsten. War dieses Fest zugleich das der ersten Fruchternte, so war das Laubhüttenfest zugleich „das Fest der Einsammlung im Ausgang des Jares“, wenn man „hat eingesammelt von der Tenne und von der Kelter“. Der Israelite sollte darum als den Gegensatz zu dem Grün der Wüste nicht etwa Grün des gelobten Landes, sondern „Früchte“ desselben nehmen, Früchte von „schönen Bäumen“; er sollte dem Freudenfeste sich hingeben im Blick darauf, „dass der Herr ihn segne in allem seinem Einkommen“; er sollte „nicht leer vor dem Herrn erscheinen, ein Jeglicher nach der Gabe seiner Hand, nach dem Segen, den der Herr sein Gott ihm gegeben hat“; er sollte opfern „Brandopfer, Speisopfer, Trankopfer und andere Opfer“; die Feier des Laubhüttenfestes ward festgesetzt auf die Mitte des siebenten Monats, den Herbst („τρεπομένου τὸ λοιπὸν τοῦ καιροῦ πρὸς τὴν χειμέριον ὥραν“ sagt Josephus Antt. 3, 10. 4, daher auch 1 Kön. 8, 2 dieser siebente Monat יֶרַח הָאֵתָנִים, d. h. der Monat der fließenden Bäche genannt und schon Sach. 14, 17 in einem angedrohten Fluch die Beziehung auf den widerkehrenden Regen hervorgehoben wird), die Zeit, da der Israelite nach Beendigung der großen Feldarbeiten Muße und Mittel hatte, sich einem allgemeinen siebentägigen Freudenfeste hinzugeben, und da unmittelbar vor dem Eintritte der Regenzeit auch die Temperatur so angenehm war, dass man, weder von Hitze noch Kälte belästigt, die Zeit gerne im Freien hinbringen mochte. Das Fest sollte wären vom 15.—21. Tischri **), am ersten Tage sollte sein eine „heilige Versammlung“ (מִקְרָא־קֹדֶשׁ) und „keine Dienstarbeit“, und am achten Tage widerum, „am ersten Tage Sabbath und am achten Tage auch Sabbath“. Da nun der 15. und 21. Tischri nicht immer auf einen Samstag fallen und so mit einem ordentlichen Sabbath zusammentreffen können, so ist unter dem Sabbath des ersten und achten Tages ein außerordentlicher Sabbath zu verstehen, was denn im Hebräischen ausgedrückt ist durch die Bezeichnung שַׁבָּתוֹן statt שַׁבָּת; wie noch in einigen änlichen Fällen, z. B. beim 1. Tischri (3 Mos. 23, 24) und beim 10. Tischri, dem großen Versönungstage, welcher sogar שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן heißt (3 Mos. 16, 31). Jener achte Tag sollte jedoch eigentlich nicht mehr zum Fest gehören; darum war das Wonen in Hütten, die Freudenfeier, das außerordentliche Opfer nur für sieben Tage vorgeschrieben. Der erste Tag sollte

---

εἰςελθόντες δὲ ὅ τι δρῶσιν οὐκ ἴσμεν· εἰκὸς δὲ βακχείαν εἶναι τὰ ποιούμενα· καὶ γὰρ σάλπιγξι μικραῖς, ὥσπερ Ἀργεῖοι τοῖς Διονυσίοις, ἀνακαλούμενοι τὸν θεὸν χρῶνται. Καὶ κιθαρίζοντες ἕτεροι προςίασιν, οὓς αὐτοὶ Λευίτας προσονομάζουσιν, εἴτε παρὰ τὸν Λύσιον, εἴτε μᾶλλον παρὰ τὸν Εὔιον τῆς ἐπικλήσεως γενομένης.“

*) Die Deutung von Saalschütz in seinem trefflichen Werk (Das mosaische Recht, Berlin 1853) auf die verschiedene Vegetation des Jares überhaupt entbehrt des geschichtlichen Hintergrundes.

**) Nach der Tradition soll am 15. Tischri auch zuerst die schützende Wolkensäule den in der Wüste Ziehenden erschienen sein; ebenso an diesem Tage Moses vom Sinai gekommen, dem Volke seine Aussönung mit Gott verkündet und die Errichtung der Stiftshütte befohlen haben. Ersteres ist jedenfalls unrichtig, das Zweite nicht nachweisbar.

dem Gottesdienst geweiht sein und der achte Tag des Gottesdienstes wider hinüberleiten in das gewönliche Leben; an den sechs zwischenliegenden Tagen aber, obwol sie auch durch außerordentliche Opfer zu Feiertagen geheiligt waren, sollten die Israeliten sich der Fröhlichkeit hingeben; freilich auch dies „vor dem Herrn Eurem Gott“: darum sollte die Fröhlichkeit geheiligt sein nicht nur durch jene Gottesdienste, sondern auch durch Gastfreundlichkeit gegen „den Leviten oder den Fremdling, der in ihren Toren“ zugegen war, durch Barmherzigkeit gegen „Knecht und Magd, Waisen und Witwe in ihren Toren“, indem sie alle an den Freudenmalzeiten teil nehmen durften, endlich durch „freiwillige Gaben“ und Bezalung von „Gelübden“, woran Keiner „leer vor dem Herrn erscheinen“ durfte. Merkwürdig war die Anordnung der allgemeinen Festopfer: Am ersten Tag ein Brandopfer von 13 jungen Farren, 2 Widdern und 14 einjärigen Lämmern; wärend nun die Zal der Widder und der Lämmer jeden Tag sich gleich blieb, nahm die der Farren täglich um 1 ab, so daſs am siebenten Tag nur noch 7 Farren geopfert wurden. Dem entsprach auch das Speisopfer und das Trankopfer: von letzterem heißt es nur „sein Trankopfer“, das Speisopfer aber wird angegeben auf je drei Zehnten Semmelmehl mit Öl gemenget zu jedem Farren, je zwei Zehnten zu jedem Widder, je ein Zehnten zu jedem Lamm. Völlig gleich blieb sich das tägliche Sündopfer von je einem Ziegenbock. Hiernach erhalten wir eine Gesamtsumme von 70 Farren, 14 Widdern, 98 Lämmern, 7 Ziegenböcken und 336 Zehnten Semmelmehl mit Öl (sämtliche Zalen mit der hl. Siebenzal zu dividiren). Bemerkenswert ist endlich noch die wie für das Passah und die Pfingsten, so auch für das Laubhüttenfest gegebene Vorschrift in 5 Mos. 16, 15: „Sieben Tage sollst du dem Herrn, deinem Gott, das Fest halten *an der Stätte, die der Herr erwälen wird*“; sie ist nur dem 5. Buch Mose eigen.

Die erste Spur der traditionellen Ausbildung oder Verbildung der Feier des Laubhüttenfestes zeigt sich unmittelbar nach der babylonischen Gefangenschaft im Buch Nehemia und im Propheten Sacharja, wärend die Not, aus welcher die Makkabäer ihr Volk erretteten, diesen Beigeschmack wider eine kleine Zeit zurückdrängte: Sacharja eifert für die Feier des Laubhüttenfestes (14, 16 ff.) in einer Weise, daſs er mit Verkennung seiner nationalen Bedeutung diese Feier allen Heiden aufzuzwängen und alle, welche nicht dazu nach Jerusalem hinaufziehen, mit Mangel an Regen bestraft wissen will; das Buch Nehemia aber schildert nicht nur (8, 14 ff.) die erste Feier des Laubhüttenfestes nach der Rückkehr bereits ziemlich pompös, sondern behauptet auch: „die Kinder Israel hatten seit der Zeit Josua's, des Sones Nun, bis auf diesen Tag nicht also getan“. In der Weise der großen Synagoge nun freilich war das Fest zuvor nicht gefeiert worden (vgl. auch die einfache Anordnung in Ezech. 45, 25), aber auch nicht von Mose und Josua, wie die jüdische Tradition bei allen ihren „Auffätzen“ sich so gerne beredet; daſs aber in jener Zwischenzeit die Feier des Laubhüttenfestes wenigstens nicht ganz unterlassen worden sei, davon zeugen zunächst aus der Zeit Salomos die Stellen 1 Kön. 8, 2 und 2 Chron. 7, 8—10.

Das Neue Testament enthält für die Feier des Laubhüttenfestes zur Zeit Jesu nur einige Spuren in Anspielungen aus seinem Munde, worüber das Nähere weiter unten folgt. Wir sind für die Zeit bis zum Untergang des zweiten Tempels ganz auf den Talmud angewiesen, welcher in einem besondern Traktat (מַסֶּכֶת סֻכּוֹת), dem 6. des Seder Moed (סדר מועד = Ordnung des Festes), vom Laubhüttenfest handelt, und teilen darüber nur Folgendes mit:

1) Beschränkten die Rabbinen schon zur Zeit des zweiten Tempels die פְּרִי עֵץ הָדָר auf eine Art Citronenapfel, die עֵץ עָבֹת auf Myrthen; sie verordneten, daſs man dieselben nicht nur zu den Hütten verwenden, sondern auch in den Händen tragen sollte, wenn man zum Gottesdienst zöge, und zwar alle sieben Tage: den Apfel in der Linken, die drei Zweige in der Rechten; sie schreiben vor, wie die drei Zweige gewält, gehauen, der Myrthenzweig zur Rechten des Palmzweigs, der Weidenzweig zur Linken desselben mit drei Ringen von dünnen

Palmblättern befestigt und so zu Einem Zweig, dem sogenannten לוּלָב vereinigt werden sollen; dies und das Schütteln dieses Lulabh nach den verschiedenen Himmelsgegenden bei steter Richtung des Schüttelnden gegen Morgen, das endliche Zerschlagen des einzelnen Weidenzweiges ꝛc. wird unter den Juden so wichtig angesehen, dass, wer hierin Alles gewissenhaft beobachtet, dasselbe Verdienst haben soll, als hätte er ein Brandopfer dargebracht. Da diese Zweige und Früchte bei uns sehr teuer zu erkaufen sind, so stehen entweder Mehrere zusammen oder überlassen die Reichen auch den Armen die ihrigen, dass Einer um den Andern schütteln kann.

2) Die Hütten wurden im Morgenlande errichtet teils auf Straßen und öffentlichen Plätzen (so insbesondere von den auswärtigen Festbesuchern, bei deren Menge das Lager ihrer Hütten sich noch bis auf einen Sabbatherweg im Umkreise vor den Mauern Jerusalems erstreckte), teils auf den platten Dächern oder in den Höfen der Häuser und Gärten, für die Priester und Leviten in den Vorhöfen des Tempels. Zur Vergegenwärtigung dieser morgenländischen Verhältnisse liebten daher auch die abendländischen Juden es, einen Teil ihrer schiefen Ziegeldächer auszuheben und darüber hinaus sich ein Laubdach zu errichten; die Schwierigkeiten der Sache und die Bedenken der Sicherheitspolizei beseitigten es endlich, und da unter dem Ziegeldach Laubhütten keinen Sinn und kirchliche Geltung gehabt hätten, werden sie heutzutage unmittelbar vor den Häusern errichtet, auf den Straßen, von reicheren Juden auf Altanen. Sie bestehen daher auch nicht mehr aus Zweigen, sondern aus oben offenen, unten mit hölzernem Boden versehenen Bretterbuden, welche mit Zweigen gedeckt sind. In diesen Hütten soll der Israelite, wenn es nicht gar zu stark regnet, Alles tun, was sonst im Zimmer geschieht, die sieben Tage lang, bei Tag und bei Nacht, essen, trinken, lesen, beten, auch schlafen; die Hütten werden darum mit der möglichsten Bequemlichkeit und Annehmlichkeit ausgestattet und mit biblischen Bildern und Denksprüchen geziert; unsere modernen Juden indessen beschränken das Wonen darin auf immer Wenigeres, auf Mittag- und Nachtessen; viele bauen auch gar keine mehr und nehmen an diesen Malzeiten darin nur als Gäste von Verwandten Anteil, was der Talmud zuläßt, sofern er für mehrere Familien gemeinschaftliche Hütten gestattet. Weiber, Knechte, Kinder, Kranke und deren Wärter, ein Bräutigam mit seinen Hochzeitgästen, alle Wächter in Stadt und Feld sind von der Verpflichtung zum Wonen in den Hütten frei; doch müssen Knaben von 5—6 Jaren von ihren Müttern, wenn diese hineingehen, mitgenommen werden. Ehe der Jude erstmals die Hütte betritt, spricht er einige Gebete; darauf setzt man sich zu Tische, der Hausherr nimmt den Becher mit Wein, macht darüber das gewonte Kiddusch, spricht darauf das Mozi und segnet damit die auf dem Tisch liegenden zwei (bei andern Gelegenheiten nur Eines) weißen Brode ein, von deren einem er einen Bissen abschneidet, worauf die andern Gerichte aufgetragen werden. Nach der Malzeit und dem Danksagungsgebet bleibt der fromme Jude in der Hütte, mit Gebet und guter Lektüre beschäftigt. Am letzten Tage verläßt er die Hütte nicht one ein hiefür vorgeschriebenes Gebet *).

3) Die Vorbereitung zum Feste besteht außer dem genannten Binden des Lulabh und dem Zurichten der Hütte, welches unter mancherlei Gebetsformeln geschieht, in Waschen, Baden, Kämmen, Nägelabschneiden ꝛc., darauf im Beten der Minchah und im Anlegen der Feierkleider. Zur Tempelzeit gehörte zur Vorbereitung noch

---

*) Dieses Gebet lautet: Laß es Dir gefallen, Jehova, mein Gott und Gott meiner Väter, dass so, wie ich diesmal das Gebot gehalten und in der Hütte gesessen habe, ich künftiges Jar möge gewürdigt werden, in der Hütte des Leviathan zu sitzen!" Letzteren Ausdruck hat Schröder in seinem Handbuch abenteuerlicher Weise auf das Beerben der Feinde Israels bezogen, wärend er aus einer irrigen Exegese von Ps. 104, 26 hervorgegangen ist, indem die Rabbinen das dortige בּוֹ auf den Leviathan statt auf das Meer bezogen und so in den Wallfischen das hl. Spielzeug Gottes und in der Hütte, da Gott mit dem Leviathan spielte, das Ideal einer glückseligen Laubhütte erblickten.

nach Sonnenuntergang die Reinigung des Brandopferaltars und nach Mitternacht das Öffnen aller Tore des Tempels, da das Volk noch vor dem Hahnschrei im Festgewande zum Tempel kam, um sein Dankopfer darzubringen. Statt dessen wird nun Abends in der Synagoge das Mairib gehalten mit Einschaltung von poetischen Stücken, die auf das Fest sich beziehen. Nach diesem Gottesdienst beginnt die erste Laubhüttenmalzeit.

4) Außer den Freuden in den Hütten bestand zur Zeit des Tempels die Festfeier vorzüglich in Zweierlei: in der Darbringung der Opfer bei Tag und in der großen Illumination bei Nacht. Um die Menge der Opfernden zu bedienen, waren 424 Priester in Tätigkeit; truppweise ward das Volk mit seinen Opfern in den Vorhof gelassen und mit seinem Fleisch zu den Malzeiten wider entlassen. Einmal täglich zog die ganze Gemeinde um den Brandopferaltar herum unter Schüteln der Palmzweige; am siebenten Tage geschah dies siebenmal zum Andenken an den siebenmaligen Umzug um die Mauern Jerichos. Die heutigen Juden halten diesen Umzug ebenfalls noch, nämlich um das Katheder, auf welchem eine Gesetzesrolle aufrecht gestellt wird; auch halten sie dabei den Lulabh in den Händen und schütteln ihn, so oft die Worte הוֹשִׁיעָה־נָּא in den dabei gesprochenen Gebeten vorkommen; der Umzug geschieht gleichfalls an den sechs ersten Tagen einmal täglich, am siebenten siebenmal. Wärend der Opfer ward einst und im Andenken daran wird noch das große Hallel (Ps. 113—118) gesungen und bei Vers 25 in Ps. 118 von jedermann der Palmzweig dreimal rechts, links, aufwärts und abwärts geschüttelt. Nach vollbrachten Opfern ward unter Musikbegleitung der priesterliche Segen gesprochen. Zum Trankopfer, welches Morgens und Abends unter Räuchern und Trommetenschall dargebracht ward, nahm man außer dem Wein auch Wasser aus der Quelle Siloa: zu den sonst hier fungirenden 9 Priestern ward noch ein zehnter bestellt, um das Wasser in goldener, 18 Eierschalen messender Kanne daselbst zu schöpfen; hatte er es unter Trommetenschall durch das vor der Mittagsseite des innern Tempelvorhofs befindliche Wassertor gebracht, so nahm es ihm ein anderer Priester ab mit den Worten aus Jes. 12, 3: „Ihr werdet mit Freuden Wasser schöpfen aus dem Heilsbrunnen!“ und der Chor der Priester sammt dem Volke stimmte unter lautem Gesang in diese Worte ein; der Priester trug es sofort zum Altar, ging links herum, goss einen Teil desselben in den Trankopferwein, den Wein dann wider in das übrige Wasser, schüttete es in dieser Mischung nun in eine silberne Kanne und goß es endlich unter Musik in eine Röhre des Altars, durch welche es nach dem Kidron abfloss. Woher dieser Gebrauch stammte, ist ungewiss; dass er aus der Stelle Jes. 12, 3 entstanden, wie Winer vermutet, ist doch kaum warscheinlich, eher ist diese Stelle ein Beweis, dass er schon zur Zeit des Jesaja könnte bestanden haben; dass er Beziehung gehabt auf das ersehnte Eintreten der Regenzeit und ein fruchtbares kommendes Jar, wie die Rabbinen sagen, ist möglich und doch nicht warscheinlich; am warscheinlichsten sollte auch er zur Erinnerung an die Wüste dienen als Darstellung, wie Gott seinem Volk Brunnen aufschloss *); da der Gebrauch aber nicht mosaisch war, ward er von den Sadducäern verworfen und ein Priester ihrer Sekte ward, weil er das Wasser statt auf den Altar, zur Erde goss, vom Volke beinahe auf der Stelle getötet; infolge dessen ward jedem Priester beim Ausgießen zugerufen, seine Hände emporzuheben, damit alles Volk Zeuge vom Ausgießen sein könnte. Uns bleibt dieser Gebrauch denkwürdig, weil er one Zweifel die Veranlassung war zu jener Rede Jesu in Joh. 7. Die andere Rede Jesu bei seinem letzten Laubhüttenfeste, welche Johannes im 8. Kapitel als vom folgenden Morgen aufbewart hat, ward one Zweifel veranlasst durch die nächtliche Feier des Laubhüttenfestes, die sogenannte „Nachtlust“ (auch Freude des Schöpfhauses“ שִׂמְחַת בֵּית הַשּׁוֹאֵבָה genannt). Am Ende des ersten Feiertags nämlich machte man im Vorhof der Weiber große Zu-

*) Dem entsprechen auch die Worte Jesu: Wen da dürstet, der ꝛc. Joh. 7 am meisten.

rüstungen: In der Mitte desselben waren goldene Leuchter aufgehangen oder, wie andere berichten, große Kandelaber mit je vier goldenen Armen aufgestellt; vier Knaben aus priesterlichem Geschlecht stiegen an Leitern hinauf, füllten sie mit Öl und zündeten ihre Dochte, welche aus alten Priesterkleidern geschnitten waren, an, dass es über Jerusalem beinahe Tageshelle ward. Dabei tanzten auch die Vornehmsten einen Fackeltanz und ergötzten sich und andere durch allerlei Künste; sollen doch manche es bis zur Fertigkeit, dabei mit 8 Fackeln das Ballspiel zu treiben, gebracht, der große Rabbi Hillel auf beiden Daumen zu balanciren vermocht haben; Psalmengesang und Musik der Leviten von den Stufen aus, welche aus dem Vorhofe der Männer zu dem der Weiber fürten, begleitete diese Spiele.

5) Das mosaische Gesetz fügte zu den sieben Laubhütten-Festtagen einen achten, welcher wie der erste ein Tag heiliger Versammlung sein sollte, gab ihm aber, weil er nicht mehr ein Laubhüttentag sein sollte, auch einen besonderen Namen: יוֹם עֲצֶרֶת, was die Rabbinen mit „Tag der Zurückhaltung", unsere Gelehrten mit „Tag der Festversammlung" übersetzen; auch das Festopfer war darum nicht mehr das der sieben Tage: das Brandopfer bestand nur aus 1 Farren, 1 Widder und 7 einjärigen Lämmern, das Sündopfer aus 1 Ziegenbock; die Ordnungen der Priester wurden wider durch das Los bestimmt; die Palmzweige fehlten beim Absingen des großen Hallel; es fand kein Umzug mehr statt, und man wonte nicht mehr in Hütten; ob das Trankopfer aus Siloa noch stattfand, ist ungewiss, denn Succ. 4, 1 (in der Gemara) scheint dagegen zu sprechen, die Autorität des R. Juda in Succ. 4, 9 dafür. Das Laubhüttenfest hatte mit dem siebenten Tage den Gipfel seiner Feier erreicht und der achte sollte nur dazu dienen, dass die Festmenge sich wider innerlich sammelte, bevor sie in ihre Hütten heimkehrte. Wenn daher einige christliche Exegeten unter der ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς in Joh. 7, 37 den achten Tag verstehen wollten, so ist dies ganz irrig; die Rabbinen zeichnen den siebenten Tag, entsprechend der obengenannten Versiebenfachung der Feier auch durch zwei Namen aus, welche davon zeugen: sie nennen ihn entweder den יוֹם עֲרָבָה, d. h. den Weidentag, weil man an diesem Tag die beim Fest gebrauchten Weiden zerschlägt, oder auch geradezu den יוֹם הוֹשִׁיעָה־נָּא רַבָּה, d. h. den großen Hosiannatag, und bringen die Nacht vom sechsten auf den siebenten unter großen Zubereitungen mit Baden, Beten und Lesen der heil. Schrift zu. Übrigens spricht schon der neutestamentl. Text deutlich genug dafür, 1) indem er sagt: „τῆς ἑορτῆς", wogegen der achte nicht zum Fest selbst gehörte, und 2) indem er erzält, der Herr sei am Morgen nach diesem herrlichsten Tage vom Ölberg zum Tempel zurückgekehrt zur Fortsetzung seiner Ansprache an das Volk, was am Morgen des neunten Tages, an welchem die Festgäste abreisten, nicht mehr wol möglich gewesen wäre. Die Feier eines neunten Tages nämlich, welche heutzutage unter den Juden sich findet, bestand zur Zeit des zweiten Tempels noch nicht. Unsere Juden begehen an diesem neunten Tage das Fest der Gesetzesfreude (שִׂמְחַת תּוֹרָה). Dasselbe ist geweiht der Beendigung der järlichen Gesetzesvorlesung, und man erwält deshalb zwei Männer aus der Gemeinde, von welchen der erste חֲתַן תּוֹרָה, d. h. Bräutigam des Gesetzes heißt und durch eine lange Anrede des Vorsängers eingeladen wird, den Schluss des Pentateuchs von 5 Mos. 33, 27 an bis 34, 12 vorzulesen, der andere חֲתַן בְּרֵאשִׁית heißt und eingeladen wird, die Verlesung von 1 Mos. 1, 1—2, 3 anzuhören. Beide Männer werden aus den Reichsten gewält, da sie für diese Ehre verpflichtet sind, den Armen Almosen zu geben und ihre Freunde wol zu bewirten. Außer diesem Gebrauch wird das Fest ausgezeichnet durch Tanzen um die Gesetzesrolle in der Synagoge, durch Erfreuen der Kinder und der Armen, indem jenen in der Synagoge Mandeln, Rosinen, Äpfel, Zuckerwerk ꝛc., den Armen aber Geld zugeworfen wird, endlich durch den Gesang von Lobliedern auf Mose. Mit einer Schmauserei in den Häusern und den gewönlichen Gebeten im Abendgottesdienst in der Synagoge wird endlich die neuntägige Festfeier beschlossen. **Pressel.**

Laud, William, Erzbischof von Canterbury, war der Hauptvertreter des kirchlichen und politischen Absolutismus, der mit der Thronbesteigung der Stuarts zur Herrschaft kam. Ihnen genügte es nicht, die Monarchie als die geschichtlich berechtigte Regierungsform, den Episkopat als die zweckmäßigste Verfassung der Kirche, wie bisher, gelten zu lassen. Sie hoben Königtum und Episkopalkirche auf die absolute unantastbare Höhe der göttlichen Berechtigung. „Die Könige, so äußerte sich Jakob I., „sind Gottes Stellvertreter, sitzen auf Gottes Thron und werden von Gott selbst mit dem Namen Götter geehrt. Des Königs Wille ist Gesetz.“ Ebenso war ihm die englische Episkopalkirche die ware und orthodoxe, die warhaft alte katholische und apostolische, in der heil. Schrift und dem ausdrücklichen Wort Gottes begründete Kirche und jede Abweichung davon in Lehre oder Verfassung Häresie und Schisma. In ihr als der rechten Mitte, dem Centrum der Vollkommenheit sollten sich alle Christen die Hand bieten, die katholische Kirche, die er als Mutter aller Kirchen, obwol mit Irrtümern behaftet, anerkannte, sowie die Presbyterianer und Puritaner, die nur in der Verfassung von der waren Kirche abwichen. Damit sind die Grundlinien des Hochkirchentums gegeben, welches im Bunde mit dem unumschränkten Königtum aufzurichten die Stuarts sich zum Ziele setzten. Sie hofften, durchfüren zu können, was nicht einmal Elisabeth innerhalb der engeren Grenzen von England gelungen war — eine strenge Konformität in den drei Königreichen, deren eines entschieden presbyterianisch, das andere katholisch war, und das bedeutendste schon Miene machte, das Joch der Konformität abzuschütteln. Es war das verkehrteste, zum Einigungspunkt ein Extrem zu wälen, das dem Katholizismus sich näherte, one ihn zu gewinnen, und die große Menge der gemäßigten Episkopalen so gut wie die strengen Puritaner abstieß. Dazu kamen theologische Streitigkeiten, welche immer mehr an Bedeutung gewannen. In der Lehre wenigstens war früher im wesentlichen keine Spaltung gewesen. Nun aber brachen gleichzeitig und zum teil angeregt durch die calvinistischen Streitigkeiten in den Niederlanden, änliche auch in England aus. Der Ultracalvinismus, wie er in den berüchtigten Lambethartikeln (s. d. A. S. 376) sich zur Glaubensnorm machen wollte, trieb viele auf die arminianische Seite. Es waren meist dieselben, die sich der hochkirchlichen Richtung anschlossen. Ihnen gegenüber traten die „doktrinellen Puritaner“, die der Episkopalkirche zugetan über Verfassung und Kultus freisinnig dachten, aber den Calvinismus aufrecht halten wollten. Neben ihnen kamen allmählich die demokratischen Puritaner auf, die das Hochkirchentum und die Episkopalkirche selbst stürzten.

Der Gründer und das Haupt der hochkirchlichen Richtung war William Laud. Er wurde den 7. Okt. 1573 zu Reading in Berkshire geboren, wo sein Vater ein wolhabender Tuchmacher war. Nachdem er die nötige Vorbildung in der Freischule seines Geburtsortes erhalten, trat er 1589 in das St. Johns College in Oxford ein, in welchem er, 1593 zum Fellow gewält, eine Reihe von Jaren blieb. Schon hier trat er als entschiedener Gegner des Puritanismus und Calvinismus auf. In einer Vorlesung, die er 1601 als theologischer Lektor hielt, stellte er die römische Kirche als die Trägerin der waren sichtbaren Kirche bis zur Reformation dar, wodurch er sich die Rüge des damaligen Vizekanzlers und nachherigen Erzbischofs Abbot zuzog. Nicht minder anstößig waren seine Thesen bei seiner Bewerbung um das Baccalaureat der Theologie, 1604. Er behauptete nämlich den Puritanern gegenüber die Notwendigkeit der Taufe, durch welche die Gnade der Widergeburt mitgeteilt werde, sowie die Notwendigkeit des Episkopates, one das es keine ware Kirche gebe. Es ist nicht unwichtig, daſs schon damals seine theologische Richtung sogar in Oxford Anstoß gab und ihn in den Augen Vieler zum Häretiker machte. Doch gewann er auch Freunde, durch die er bald zwei Pfarreien erhielt. Sein besonderer Gönner aber wurde Dr. Neile, Bischof von Rochester, der ihn, nachdem er 1608 zum Dr. Theol. promovirt war, zu seinem Kaplan machte, nacheinander auf drei Pfarreien ernannte und bei dem König einfürte. Laud war nach seiner theologischen Richtung ganz der Mann für die Durchfürung der königlichen Pläne. Aber dies eben war der Grund, warum die damals noch einfluſsreichsten Männer, Erzbischof Abbot und Lordkanzler Ellsmere,

ihn ferne zu halten suchten. Zwar gelang es ihnen nicht, seine Wal zum Präsidenten des St. Johns College in Oxford (Mai 1611) und zum königlichen Kaplan zu verhindern, aber sie arbeiteten doch seinem Einfluss bei Hof mehrere Jare kräftig entgegen, so dass Laud schon sich zurückziehen wollte und sich nur durch die Freundschaft des Bischofs Neile halten ließ, der ihm die Präbende Bugden und das Archidiakonat Huntingdon gab. Nun aber trat eine für Laud günstige Wendung ein. Jene Männer verloren allmählich ihren Einfluss. Laud, 1616 zum Dekan von Gloucester gewält, durfte den König auf seiner schottischen Reise begleiten, deren Zweck die Vereinigung der schottischen Kirche mit der englischen war. Obwol sich Laud nicht unmittelbar bei den bekannten Perther Artikeln noch bei der Abfassung des „Buches der Lustbarkeiten (sports)“ beteiligte, so zweifelte doch niemand, dass er dabei die Hand im Spiele gehabt. Nach seiner Rückkehr gab ihm der König die Pfarrei Ibstock und eine Präbende in Westminster. Im Juni 1621 wurde ihm das Bistum St. Davids nebst zwei Pfarreien übertragen. Nunmehr zum Bischof erhoben, hatte er die langersehnte Gelegenheit, seine rituellen Reformen durchzufüren. Dazu setzte er Visitationsartikel (1622) auf, durch welche all der Kirchenschmuck, der durch frühere Verordnungen nicht ausdrücklich verboten war, wider eingefürt wurde. Man sah jetzt wider Bilder, Kandelaber, reiches Altarbehänge, gemalte Fenster in der Kirche, und, was am meisten Anstoß erregte, der Abendmalstisch wurde ganz in der Art der früheren Altäre aufgestellt und durch ein Gitter von dem Schiff der Kirche getrennt, auch die Verbeugung gegen den Altar hin angeordnet. Um dieselbe Zeit wurde eine königliche Verordnung, die man der Eingebung Lauds zuschrieb, bekannt gemacht, wodurch das Predigen über Prädestination und Erwälung strenge verboten wurde. Das Volk sah darin nur den Versuch, es allmählich in den Schoos der katholischen Kirche zurückzufüren. Auch erhoben die Katholiken, von dem König den Puritanern sichtlich vorgezogen, das Haupt küner als je. Manche vom Adel schienen sich auf diese Seite zu neigen, besonders der Günstling des Königs, der Marquis von Buckingham. Um ihn im Protestantismus zu befestigen, wurde Laud (Mai 1622) aufgefordert, in seiner Gegenwart ein Religionsgespräch mit dem Jesuiten Fisher zu halten. In diesem hat er seinen Standpunkt klar bezeichnet. Nichts, meint er, habe so zur Verwirrung beigetragen, als der Mangel an Uniformität in der englischen Kirche. Allerdings sei die innere Gottesverehrung die Hauptsache, aber die äußere Einheit sei ein gewichtiges Zeugnis der Welt gegenüber. Ceremonieen haben überdies einen Einfluss auf das Innere. Nur müsse dabei die rechte Mitte eingehalten werden, Rom und die Sektirer gehen zu weit. Die „katholische Kirche Christi“ ist weder Rom noch ein Konventikel, sondern die primitive Kirche der vier ersten Jarhunderte, welcher die englische Kirche näher steht als irgend eine andere. Sie ist in allen Stücken maßgebend, in der Lehre wie im Kultus. Die Schrift, wie die primitive Kirche und ein gesetzlich-freies Generalkonzil sie auslegen, ist der einzige Richter in Glaubenssachen. So sucht denn Laud die ganze Lehre der anglikanischen Kirche auf die primitive zurückzufüren, und nach dieser wo nötig umzugestalten. Dabei ging er über die Elisabethsche Fassung der Artikel, die ihm zu calvinistisch waren, auf den Edwardschen Entwurf zurück, weil dieser der alten Lehre viel näher stand. An die Stelle des Decretum absolutum setzte er die Lehre von der allgemeinen Gnade und erklärte die guten Werke für ein wesentliches Moment in der Rechtfertigung. Die Sakramente hatten ihm eine viel tiefere Bedeutung als den Puritanern. Die Taufe ist es, welche die Gnade der Widergeburt allen mitteilt, die sie empfangen. Dieselbe kann aber durch nachmaliges Sündigen wider verloren werden. Das Abendmal ist nicht bloßes sacramentum, sondern sacrificium und es ist darin der natürliche Leib Christi wirklich gegenwärtig. Und wie in der Lehre, so auch in der Verfassung ist die anglikanische Kirche die echte Tochter der alten. Sie hat die apostolische Succession, die von Gott verordnete bischöfliche Verfassung. Sie ist der Substanz nach dieselbe Kirche wie die römische, aber mit dem Unterschiede, dass die letztere ein verderbter Zweig, die englische dagegen der echte Zweig der waren katholischen Kirche ist.

Laud gewann den wankenden Buckingham wider für die englische Kirche und wurde sein Vertrauter und unentbehrlicher Gehilfe. Buckingham zog ihn überall vor und setzte seinen Eintritt in die Hohe Kommission troß heftiger Einsprache seiner Gegner durch.

Als Karl I. den Thron bestieg (März 1625), zeigte es sich alsbald, daſs Laud der bevorzugte Prälat sei. Er hatte nicht bloß einen Lebensabriſs des verstorbenen Königs aufzusetzen, sondern auch für Karl ein Liste der hervorragenden Geistlichen zu fertigen, und dabei die Orthodoxen und Puritaner anzumerken. Bei der Krönung hatte er an der Stelle des in Ungnade gefallenen puritanischen Bischofs Williams von Lincoln als Dekan von Westminster zu fungiren. Bald darauf wurde er zum Bischof von Bath und Wells, Dekan der Hofgeistlichkeit und Mitglied des Geheimen Rats gemacht. Die hochkirchlich-toryſtische Partei trat jetzt immer entschiedener auf. Obwol klein an Zal hatte sie doch den König und den hohen Adel auf ihrer Seite und konnte es so wagen, den beiden Erzbischöfen und der Mehrheit der Prälaten samt dem größten Teil der Geistlichkeit und des Volkes den Fehdehandschuh hinzuwerfen. Die Häupter der Gegenpartei erlagen im Kampfe. Der Erzbischof von York starb und der Primas von England wurde auf die Seite geschoben. Er hatte das Unglück gehabt, einen Jagdbedienten zu erschießen. Das gab einen erwünschten Anlaſs, ihn zu suspendiren. Einer Kommission von fünf Bischöfen wurde die Besorgung der erzbischöflichen Geschäfte übertragen, Laud war die Seele dieser Kommission. Kurz darauf (Juli 1628) wurde er auf das erledigte Bistum von London befördert. Inzwischen erhob sich von seiten des Volkes und Parlaments ein Sturm gegen die absolutistischen Tendenzen der Regierung. Das dritte Parlament, das Karl berief, begann mit einem Angriff auf Buckingham und Laud. Dem letzteren warf man besonders vor, daſs er Manwarings Predigt über die Stellung des Königs über dem Gesetz nicht gerügt, und Buckinghams Willkürherrschaft verteidigt habe. „Hüte dich, Laud“, hieß es in einem Drohbriefe, „Dein Leben ist in Gefar, denn Du bist die Quelle aller Ruchlosigkeit. Bereue Deine gräulichen Sünden, ehe Du aus der Welt geschafft wirst, und sei versichert, daß weder Gott noch die Welt einen so bösen Ratgeber am Leben lassen will“. Buckingham fiel, ein Opfer der Volkswut, aber Laud wurde nach dessen Tod dem Könige nur um so unentbehrlicher. Vereint mit dem früheren Oppositionsmanne Wentworth, nunmehr Graf Strafford, trieb er den kirchlichen und politischen Absolutismus auf die Spitze. Im Mai 1633 begleitete er Karl auf der Krönungsreise nach Schottland, wo der von Jakob begonnene Versuch einer Vereinigung der schottischen Kirche mit der englischen wider aufgenommen wurde. Laud wollte einfach die englische Kirchen- und Gottesdienstordnung einfüren. Allein die schottischen Bischöfe waren dagegen, daher ihnen der König gestattete, eine eigene Liturgie und Verfassung, aber im engsten Anschluſs an die englische, zu entwerfen. Schon faſste hier die Hierarchie festen Fuß, indem nicht bloß neun Prälaten im geheimen Rate saßen und zum teil Statsämter verwalteten, sondern auch jetzt das wichtigste Amt, das eines Lordkanzlers, dem schottischen Primas übertragen wurde.

Kaum von dieser Reise zurückgekehrt, erreichte Laud das Ziel seiner Wünsche. Er wurde am 4. August 1633 zum Erzbischof von Canterbury gemacht. Am gleichen Morgen wurde ihm ein Kardinalshut angetragen, den er aber mit der Bemerkung zurückwies, „es sei etwas in ihm, das sich dagegen sträube, so lange Rom nicht anders werde, als es sei“. Die erste Anordnung des neuen Erzbischofs waren die Injunktiones vom 18. Okt. dieses Jares, durch die das „Buch der Lustbarkeiten“ eingefürt, und dessen Bekanntmachung den Geistlichen auferlegt, die Herstellung des alten kirchlichen Pompes und die Ausrottung alles Puritanismus den Bischöfen zur Pflicht gemacht wurde, die deshalb strenge Visitationen halten muſsten. Lauds Macht und Einfluſs war unbeschränkt. Er vereinigte in seiner Person die wichtigsten Ämter in Stat und Kirche, und solche, die er nicht selbst bekleiden konnte, übertrug er seinen Günstlingen. Nicht nur stand er an der Spitze der englischen Kirche und Hofgeistlichkeit, er übte als Kanzler von Oxford (s. 1630) und Dublin und kraft des von ihm beanspruchten Visita-

tionsrechtes über Cambridge seinen Einfluſs auch auf die Universitäten aus. In die wichtigen Kommissionen für Gewerbe und Kroneinkünfte, für den Statsschatz und für das Auswärtige wurde er nebst wenigen anderen gewält. Er war eines der einfluſsreichsten Mitglieder des Geheimen Rates, der Sternkammer und der Hohen Kommission, welche die ganze Statsgewalt in sich vereinigten und fast ganz aus denselben Personen, nur unter andern Namen, bestanden. Der Geheime Rat hatte die gesetzgebende Gewalt an sich gerissen. In zwölf Jaren wurde kein einziges Reichsgesetz durch das Parlament gemacht, wärend drittalbhundert Verordnungen von dem Geheimen Rat ausgingen, die als Gesetze galten. Über deren Durchfürung zu wachen, war die Aufgabe des weltlichen und des geistlichen Gerichtshofs, der Sternkammer und der Hohen Kommission. Die Willkür dieser beiden Gerichtshöfe unter Jakob I. war nichts gegen ihre jetzige Tyrannei. Wer dem einen entging, verfiel sicher dem andern. Wer sich den neuen Maßregeln in Kirche und Stat nicht fügen wollte, wer ein freies Wort wagte, über den wurden schwere Geldbußen und entehrende Strafen verhängt. Prynn, der mit seinem Histriomastix die laudianische Hierarchie geißelte, Bastwick, Burton und Osbaldeston, höchst achtbare Männer, die ebenfalls zu den gefärlichen Neuerungen nicht schweigen konnten, wurden um ungeheuere Summen gestraft und an den Pranger gestellt. Und um sie für immer zu brandmarken, wurden ihnen die Oren abgeschnitten. Ja selbst Bischof Hall, der bekannte Verteidiger des göttlichen Rechts des Episkopats, muſste dreimal vor dem König kniefällig Abbitte tun. Dagegen wurde alles getan, um eine Priesterherrschaft, wie sie nur in katholischen Zeiten dagewesen, wider herzustellen. Männer wie Manwaring und Montague wurden auf Bistümer befördert, und Juxon, Bischof von London, zum Oberschatzmeister gemacht, der erste Prälat seit Heinrich VIII., der diese Stelle bekleidete. „Gott verleihe ihm“, schreibt Laud in sein Tagebuch, „das Amt so zu füren, daß es zur Ehre der Kirche und zum Vorteil und zur Zufriedenheit des Königs und States ausfalle. Und nun, wenn die Kirche sich nicht mit Gottes Hilfe oben hält — ich kann nicht mehr tun.“ Warlich nicht. Laud hatte sein Möglichstes getan, die Kirche über den Stat zu erheben und neben ihr oder vielmehr in ihrem Dienste das unumschränkte Königtum gelten zu lassen. Das Parlament war verstummt, und das einzige noch übrige Organ der öffentlichen Meinung, die Presse, wurde durch ein strenges Censurgesetz (1637), mit dessen Handhabung die Prälaten beauftragt waren, gefesselt. So war es leicht, die Konformität durchzufüren. Die Dissidenten wurden aufgespürt und gestraft, und die Masse wurde durch Furcht zum Gehorsam getrieben. Die Bischöfe konnten in ihren Visitationsberichten (1639) rühmen, daſs sich nicht ein einziger Dissenter in ihren Sprengeln befinde. Aber unter der äußerlichen Konformität loderte das geheime Feuer der Unzufriedenheit und Erbitterung. Es brach zuerst in Schottland aus. Hatten schon die Kanones (1635) eine große Gärung hervorgerufen, da sie die Anerkennung der königlichen Suprematie und die Einfürung eines an den Katholizismus streifenden Ceremoniells verlangten, so brach die langverhaltene Erbitterung mit Macht los, als die von Laud revidirte Liturgie eingefürt werden sollte, welche eine fast römische Konsekrationsformel aufstellte, die Weihe des Taufwassers und die Fürbitte für die Toten anordnete. Wie ein Mann erhob sich das Volk und schloſs im Februar 1639 einen heiligen Bund zum Schutz der presbyterianischen Kirche. Die drohende Stellung der Schotten nötigte den König zu Kriegsrüstungen. Um die Mittel herzuschaffen, besteuerte Laud die Geistlichkeit und riet mit andern dem König, ein Parlament zu berufen. Es war dies ein verhängnisvoller Schritt. Denn, wie nicht anders zu erwarten stand, verweigerten die Vertreter des Volks jede Unterstützung. Das Parlament wurde nach wenigen Wochen aufgelöst (Mai 1640). Ein Volkshaufen stürmte den Lambeth Palast und öffnete die Gefängnisse. Die Aufregung in England und die kriegerische Stimmung in Schottland hätten den König und seine Ratgeber warnen sollen. Aber in unsäglicher Verblendung fügten sie eben jetzt den Schluſsstein in das Gebäude der Hierarchie, wärend seine Grundmauern schon wankten. Die Konvokation wurde gegen allen sonstigen Brauch nicht gleichzeitig mit dem Parlament aufgelöst. Selbst Laud hatte seine Bedenken,

aber der König, eigensinnig wie immer, ließ sich durch ein rechtliches Gutachten beruhigen, und befahl das Forttagen der Konvokation, welche die unheilvollen 17 Kanones am 29. Mai zum Abschluſs brachte. Durch sie wurde die unumschränkte Macht der Krone als in Gottes Gebot und dem Naturrecht begründet, und die hochkirchliche Auffassung der Episkopalkirche als einzig warer Form der Kirche gesetzlich festgestellt und gegen alle Angriffe geschützt, das letztere durch den sogenannten Etcetera-Eid. Die Entrüstung des Volkes kannte keine Grenzen mehr. Ein Haufe stürmte in die Paulskirche, wo die Hohe Kommission tagte, und zertrümmerte alles mit dem Rufe: „Nieder mit den Bischöfen, nieder mit der Hohen Kommission". Zallose Schmähschriften und Spottbilder auf Laud verbreiteten sich in der ganzen Stadt. So kam der 3. November 1640 heran. Die Anklage des Grafen Strafford war das Vorspiel zu Lauds Sturz. In beiden Häusern wurde dieser als Urheber des schottischen Krieges angeklagt. Am 26. Febr. 1641 brachte Sir Henry Vane eine in 14 Artikel gefaſste Hochverratsklage gegen ihn in das Haus der Lords. Am 1. März wurde er, von Volkshaufen gehönt und miſshandelt, in den Tower gefürt. Drei Jare blieb er daselbst, ehe er verhört wurde. Ihm folgten bald die damals in London anwesenden Prälaten, weil sie gegen ein Parlament, in welchem sie nicht one Lebensgefar stimmen könnten, protestirten. Die Londoner petitionirten um Ausrottung der Episkopalkirche „mit Stumpf und Stiel". Die Westminster Assembly legte den Grund zu einer neuen Kirche und die Engländer schlossen mit den Schotten die Ligue und Covenant (Sept. 1643). Laud war inzwischen wegen seiner Beteiligung an der letzten Konvokation und verschiedener anderer Amtshandlungen um hohe Summen gestraft und suspendirt worden. Alle seine Papiere wurden ihm weggenommen und damit die Mittel zu seiner Verteidigung entzogen. Seine Feinde, besonders Prynn, taten alles, um ihn zum Tode zu bringen. Zu der Hochverratsklage wurden im Haus der Lords 10 weitere Artikel gefügt, welche „andere große Verbrechen und Vergehungen" enthielten, und in London wurde eine Petition an das Haus der Gemeinen in Umlauf gebracht, daſs die Verbrecher hingerichtet werden möchten. Endlich am 12. März 1644 begann das Verhör im Hause der Lords, im November bei den Gemeinen. Letztere, one Lauds Rechtsanwalt zu hören, fanden ihn des Hochverrats schuldig. Die Lords hatten aber noch genug Rechtsgefül, um in einer gemeinschaftlichen Sitzung mit dem andern Haus (24. Dez.) zu erklären, „daſs sie alle Klagepunkte sorgfältig erwogen, aber keinen hinreichenden Grund zur Verurteilung gefunden hätten". Dasselbe war das einstimmige Urteil der Rechtsgelehrten. Aber die Gemeinen trafen, wie in Straffords Fall, die Auskunft, daſs alle Klagepunkte zusammen das Verbrechen des Hochverrats ausmachten. Das Haus der Lords, am 2. Jan. 1645 schwach besetzt, ließ sich überzeugen und das Urteil wurde gefällt, daſs Laud als Hochverräter gehängt, geschleift und gevierteilt werden solle. Auf seine Appellation wurde er zum Tode durchs Schwert begnadigt. Laud vernahm sein Urteil mit Fassung und brachte die Zeit bis zur Vollstreckung desselben im Gebet zu. Der 10. Jan. 1645 war der Tag seiner Hinrichtung. Auf dem Schaffot hielt er noch eine Predigt über Heb. 12, 2, und erklärte feierlich: „Ich habe immer als Bekenner der protestantischen Religion, wie sie in England gesetzlich festgestellt ist, gelebt und als solcher komme ich nun zu sterben . . . Ich erkläre hier vor Gott und seinen heiligen Engeln und angesichts des Todes, daſs ich nie das Gesetz oder die Religion habe umstoßen wollen". Endlich betete er: „O ewiger Gott, erbarmungsreicher Vater, blicke erbarmungsvoll auf mich herab. In der Fülle des Reichtums deines Erbarmens blicke herab auf mich, aber nicht ehe du meine Sünden ans Kreuz Christi genagelt, nicht ehe du mich gebadet im Blute Christi, nicht ehe ich mich geborgen in den Wunden Christi, damit die Strafe für meine Sünden an mir vorübergehe". Dann betete er um Geduld, vergab seinen Feinden und beteuerte zum Schluſs, sein Eifer um die Kirche sei — außer vielen Schwachheitssünden — die einzige Sünde, die ihn auf das Schaffot gebracht. Sein Haupt fiel auf einen Streich. Seine Leiche wurde in Barking begraben und im Jare 1663 nach St. Johns College in Oxford gebracht.

Laud hat wie alle Gründer und Verfechter extremer Richtungen die verschiedenste Beurteilung erfaren. Wärend ihn die einen als Englands größten Reformator und Märtyrer der waren Kirche zum Himmel erheben, verdammen ihn die andern als herrschsüchtigen Pfaffen und Urheber eines schrecklichen Bürgerkriegs zur Hölle. Um ihm gerecht zu werden, müssen wir ihn zunächst nach dem, was er war und was er wollte, ins Auge fassen. Er gehört nach seinem Charakter, seinen Bestrebungen und seinem Schicksal in eine Reihe mit Dunstan, Becket und Wolsey. Von Anfang an zeigte er eine mönchische Richtung. Schon sein einfacher Aufzug, der gegen die damalige Kleiderpracht der Prälaten auffallend abstach, das kurzgeschnittene Har, der ernste Blick ließen den Asketiker erkennen. Er war sittlich streng, lebte einfach und hielt die Gebetstunden, Fasten und Heiligentage strenge ein. Für das ehelose Leben hatte er eine große Vorliebe. Gute Werke galten ihm viel. Auf seinen vielen Pfarreien pflegte er einen Teil seiner Einkünfte für die Verpflegung von je 12 Armen auszusetzen. Er war sich bewusst, nur die Ehre der Kirche und das Wol seines Königs zu wollen, aber die Kirche stand ihm höher als die Krone. Er wagte es den König aufzufordern, dass er jeden Sonntag dem Gottesdienste von Anfang bis zu Ende anwone und die unter Jakob übliche Verkürzung der Liturgie verbiete. Überhaupt trat er bei verschiedenen Anlässen für die Kirche gegen seine Gönner auf. Aber in seinem Eifer für die Kirche und in mönchischer Strenge schien auch seine Frömmigkeit aufzugehen. Er hatte nur ein kanonisches Gewissen. Dass er als junger Mann eine wegen Ehebruchs geschiedene Frau noch zu Lebzeiten ihres Mannes mit einem andern getraut, bereute er sein Leben lang durch einen järlichen Fasttag, wärend er kalten Blutes Andersdenkende verfolgte und eine unerhörte Gewissenstyrannei ausübte. Duldung war ihm fremd, er hatte kein Mitgefül für andere. In seinem Tagebuch, das ein treuer Spiegel seines Charakters ist, findet sich auch nicht ein Wort des Mitleids mit dem schrecklichen Ende seines Freundes und Gönners Buckingham, sondern nur die Bemerkung, dass der König sehr gnädig an ihn geschrieben habe. Eigensucht und Ehrgeiz sind unverkennbare Züge in Lauds Charakter. Er war ungemein reizbar heftig und eifersüchtig auf seine Ehre. Weltkenntnis hatte er keine. An Kurzsichtigkeit und Eigensinn stand er nur seinem Gebieter nach. Träume und Vorzeichen hatten für ihn eine hohe Bedeutung. Bei alledem aber zeigte er eine Willensstärke, Tatkraft und Unerschrockenheit im Streben nach seinem Ziel, die ihm den Erfolg sichern mussten. Ist Laud in den genannten Stücken einem Dunstan und Becket an die Seite zu stellen, so hatte er mit Wolsey, wie den Genuss der königlichen Gunst, so auch den Sinn für Kunst und Wissenschaft gemein. One selbst gelehrt zu sein, spielte er wie dieser den Mäcenas. Er hat sich um seine Vaterstadt durch Gründung einer trefflichen Schule, besonders aber um das St. Johns College in Oxford bleibende Verdienste erworben. Ihm dankt es eine höchst schätzenswerte Sammlung von Handschriften, sowie Erweiterung und Verschönerung. Er baute das Konvokationshaus, gründete einen Lehrstul für das Arabische und berief dahin den berühmten Pococke. Auch die Kathedrale von London restaurirte er mit ungeuren Summen, die aber großenteils in der Sternkammer erhoben wurden, so dass es sprichwörtlich wurde, die Paulskirche sei mit den Sünden des Volkes restaurirt worden.

Lauds theologischer und kirchlicher Standpunkt ist schon oben bezeichnet worden. Er war von Haus aus ein Feind des Puritanismus in Lehre und Kultus. Die Überspannung des Calvinismus trieb ihn auf die entgegengesetzte Seite und nicht ihn allein. Auch Puritaner wie Goodwin verwarfen das Decretum absolutum, und seine Lehre von der allgemeinen Gnade ist im wesentlichen nicht verschieden von der Grundlage, auf der nachher Wesley eine Reformation der englischen Kirche versuchte. Die Unterschätzung der Sakramente und des kirchlichen Organismus bei den Puritanern fürte Laud zur Überschätzung derselben. Die Puritaner brachen den Faden der Geschichte ab, Laud behauptete dem gegenüber die Kontinuität der Kirche. Die Puritaner schienen ihm zu einseitig alles Gewicht auf den Glauben zu legen, er drang auf die Werke und stellte eine pelagianisirende Rechtfertigungslehre auf. Und endlich war es der düstre formlose

Charakter des puritanischen Gottesdienstes, was ihn dazu fürte, auf Kirchenschmuck und äußere Formen zu viel zu halten. Es erregte gewaltige Unzufriedenheit, daſs der Altarplatz als besonders heiliger Ort umgittert wurde, aber auch Laud hatte recht, wenn ihm das Sitzen der Zuhörer auf dem Kommunionstisch anstößig war. Wärend aber Laud mit den Puritanern keinen Berürungspunkt hatte, fand er andererseits im Katholizismus zwar das Wesen der waren Kirche, aber auch zu viele Auswüchse, als daſs er sich ihm hätte one Weiteres anschließen wollen. Nichts lag ihm ferner als ein Übertritt. Es war die primitive Kirche der ersten Jarhunderte, in welcher er die ware und vollkommene Ausprägung der Idee der Kirche in Lehre, Kultus und Verfassung erkannte. Nach diesem Vorbild die anglikanische Kirche herzustellen, sah er als die Aufgabe seines Lebens an. Sie schien ihm die rechte Mitte zu sein, auf welcher alle Kirchen sich vereinigen könnten. Und dieser Gedanke mochte ihn wol leiten, als er die englische Liturgie ins Griechische übersetzen ließ. Man muſs zugeben, daſs Lauds Plan, die primitive Kirche als die ware allumfassende zu restituiren, ein an sich großer Gedanke war. Aber auch nichts weiter. Er miſskannte seine Zeit völlig, er sah nicht, daſs die Strömung in einer ganz andern Richtung ging. Nur mit unerbittlicher Strenge und Verletzung der heiligsten Rechte konnte er seinen Plan durchfüren. Er hatte es sich selbst zuzuschreiben, daſs das erbitterte Volk statt Recht Rache suchte. Sein Schicksal ist ein tragisches. Er fiel im Kampf für eine Idee, welcher der Geist der Zeit völlig zuwider war.

Mit der Restauration kam die laudische Richtung wider zur Herrschaft, fiel aber bald mit dem Sturze der Stuarts und lebte nur in der kleinen verfolgten Partei der Nonjurors in alter Weise fort. Dagegen erhielt sie sich als geist- und lebloses Hochkirchentum innerhalb der englischen Kirche, bis sie neubelebt als Anglokatholizismus in dem Puseyismus wider hervortrat.

Lauds Schriften (worunter Conference between Laud and Fisher; History of the troubles and Diary written by himself, Officium quotidianum die bedeutenderen sind) früher einzeln und neuerdings gesammelt herausgeben: The Works of W. Laud 1847—1854. Sein Leben von Heylyn „Cyprianus Anglicus".

C. Schoell.

Laura, s. Klöster, Bd. VIII, S. 59.

Laurentius Valla (Lorenzo della Valle), italienischer Humanist, Philolog und Philosoph, Exeget und Kritiker des 15. Jarhunderts, ist geboren zu Rom 1406 oder 1407 (nicht 1415, wie früher angegeben wurde). Seine Familie stammte aus Piacenza; sein Vater, Luca della Valle, war Dr. juris utr. und Konsistorialadvokat beim päpstlichen Stule. Nach des Vaters frühem Tod übernahm ein Oheim seine Erziehung. Er lernte Latein und Griechisch bei den ausgezeichnetsten Lehrern (Leonardo Bruni aus Arezzo, Aurispa), wurde 1431 zum Priester geweiht und bewarb sich bei Papst Martin V. († 1431) vergeblich um die Stelle eines apostolischen Sekretärs. Darauf zog er sich auf einige Zeit nach Piacenza zurück und publizirte hier seine erste Schrift Dialogi III de voluptate, durch die er schnell bekannt wurde. Noch in demselben Jar erhielt er eine Lehrstelle der Eloquenz an der Universität Pavia, schrieb hier seine beiden banbrechenden Schriften quaestiones dialecticae und de elegantia latini sermonis, die offene Kriegserklärung des Humanismus gegen die boethianische Schullogik wie gegen die Barbarei des bisherigen Lateins. Dieser mutige Angriff gegen die geheiligte Tradition brachte nicht bloß Philosophen und Theologen in Aufrur, sondern auch mit den Juristen bekam er Streit, weil er sie wegen ihres schlechten Lateins verhönte. Er verließ daher Pavia und fürte mehrere Jare lang ein Wanderleben in Mailand, Genua, Florenz, trat 1435 oder 1436 in den Dienst des bekannten Humanistenfreundes Alfons V., Königs von Arragonien, begleitete diesen auf seinen Kriegszügen, wurde 1437 von ihm zum Sekretär ernannt, mit dem Dichterdiplom beehrt und mit litterarischen Arbeiten beauftragt. Im Dienst wie unter dem Schutz des Königs, der damals zu den Anhängern des Basler Konzils und zu den Gegnern Eugens IV. gehörte, verfaſste V. um diese Zeit (c. 1440) das-

jenige Werk, an das sich in der Folgezeit am meisten sein Ruhm und Fluch geheftet hat, die Declamatio de falso credita et ementita Constantini donatione. Als dann Alfons 1442 nach mehrjärigen Kämpfen das Königreich beider Sizilien gewann, zog V. mit ihm in Neapel ein, wurde von ihm mit Gunstbezeugungen überhäuft und wider seine Gegner in Schutz genommen. Noch vor der Publikation jener Schrift nämlich hatten sich dunkle Gerüchte über häretische Ansichten Vallas verbreitet; er hatte es gewagt, die Unechtheit des Briefwechsels Christi mit Abgarus, wie der sog. epistola Lentuli zu behaupten, die Identität des Dionysius von Athen mit dem Verfasser der areopagitischen Schriften zu bezweifeln, ja sogar die apostolische Abfassung des sog. Symbolum apostolicum zu leugnen. Ein Franziskaner Fra Antonio Bitonte sah hierin einen Angriff auf das Fundament des Glaubens und donnerte in Predigten gegen ihn. Auch griffen die Gegner Vallas Schrift De voluptate an: er habe die Lehre Epikurs verteidigt, die Tugenden für bloße Dienerinnen der Lust erklärt, er lehre nur drei Elemente, nur drei innere Sinne, nur acht Syllogismen, leugne die Verdienstlichkeit der Virginität und des mönchischen Lebens rc. Man regte das Volk gegen ihn auf, veranstaltete Disputationen gegen ihn, belangte ihn vor dem erzbischöflichen Vikariat und verlangte von ihm einen förmlichen Widerruf. Valla bestreitet die Kompetenz des Gerichtes: seine Feinde seien zugleich seine Ankläger, Zeugen und Richter; statt eines Widerrufs gab er nur die halbironische Erklärung ab, er glaube wie die Mutter Kirche; als man ihn wegen eines dialektischen Satzes angriff, erklärte er: „die Mutter Kirche wisse zwar nichts hievon, aber dennoch glaube er auch in diesen Dingen ganz wie die Kirche". Ja er scheute sich nicht, öffentlich über die Inquisitoren zu spotten, und wandte sich mit einer Klage an den König. Dieser gab den Inquisitoren seinen Unwillen zu erkennen, nannte sie falsche Ankläger und ungerechte Richter. Der Prozeſs wurde eingestellt, den Mönchen Ruhe geboten (s. die Berichte Vallas in seiner Apol. ad Eugenium Opp. p. 795; Antidoton c. Poggium Opp. p. 356). Vallas Buch gegen die konstantinische Schenkung wurde nun erst recht bekannt, seit sich König Alfons offen als dessen Protektor erklärt hatte. Zum Ärger seiner Feinde beschäftigte sich Valla jetzt auch mit dem Neuen Testament, tadelte die Übersetzungsfehler der Vulgata, fürte ein Register über die Irrtümer des h. Hieronymus, beschuldigte den h. Augustin ketzerischer Ansichten über die Prädestination (s. Poggio Epp. im Spicil. Rom. IX, 642). Unterdessen hatte König Alfons mit Papst Eugen IV. seinen Frieden gemacht, hatte von ihm die Belehnung mit dem Königreich beider Sizilien erhalten und der Papst war den 28. Sept. 1443 wider in Rom eingezogen. Valla wünschte in Familienangelegenheiten nach Rom zu kommen, wandte sich daher brieflich nach Rom an einen päpstlichen Kämmerer Ludwig 1444, schrieb auch an den Papst selbst, entschuldigte seine Schrift, jedoch one dieselbe zurückzunehmen, und bat um einen Salvus conductus. Er reiste darauf selbst nach Rom, aber die Gegner waren noch zu mächtig, man regt den Pöbel gegen ihn auf, nur durch rasche Flucht vermag er sein Leben zu retten. Er soll damals in einer Verkleidung über Ostia nach Barcellona geflohen sein; von da kehrte er nach Neapel zurück und richtete von hier aus eine Apologie an den Papst, da auch seine Freunde ihm rieten, die Pfaffen nicht ferner zu reizen, namque sacerdotum furor est insanus et ingens. So wurde Neapel zum zweiten Mal sein Aufenthalt 1445 ff. Der König nahm sich auch jetzt wider seiner an, ließ sich selbst von ihm im Lateinischen unterrichten und beauftragte ihn mit Übersetzung griechischer Autoren. Auch eröffnete er jetzt in Neapel eine Schule der lateinischen und griechischen Eloquenz, versammelte um sich zalreiche Schüler und entfaltete eine reiche litterarische Tätigkeit. Aber auch hier fehlte es dem reizbaren und streitsüchtigen Gelehrten nicht an Gegnern; so bekam er Streit mit dem Genuesen B. Facius, mit seinem frühern Freund Antonio Beccadelli, genannt Panormita, und anderen. Dies entleidete ihm zuletzt den Aufenthalt in Neapel. Und als nach Eugens IV. Tod (Febr. 1447) der gelehrte Humanist Thomas von Sarzana als Nikolaus V. (1447—1455) den päpstlichen Stul bestieg, so eröffnete sich für V. die Möglichkeit, nach Rom zurückzukehren. Als er dem Humanistenpapst den ersten Teil einer

lateinischen Iliasübersetzung als Ehrengeschenk darbrachte, fand er bei ihm freundliche und ehrenvolle Aufnahme, 1447 und 1448 eine Anstellung als scriptor apostolicus. Neue Erfolge, aber auch neue Kämpfe warteten seiner in Rom. Zuerst bekam er Streit mit Georg von Trapezunt, mit dem er seit 1450 als Lehrer der Rhetorik konkurrirte, doch blieb für diesmal der Kampf in den Grenzen des litterarischen Anstands. Um so leidenschaftlicher aber wurde sein Streit mit dem gewandtesten, aber auch bissigsten und boshaftesten unter den italienischen Humanisten, Franz Poggio Bracciolini, der sich von Valla durch angeblich von ihm herrürende Randglossen in seiner litterarischen Ehre gekränkt glaubte. Poggios Invectivae in Vallam und Vallas Antidoti in Poggium libri IV. gehören bekanntlich zu dem Gröbsten, was je von litterarischer Polemik vorgekommen, da insbesondere Poggio seinen Gegner nicht bloß als Gelehrten und Stilisten angreift, sondern auch sein Privatleben und seinen sittlichen Charakter mit den maßlosesten Vorwürfen überhäuft, ihn als Betrüger, Dieb, Fälscher, Säufer, Jungfrauenverfürer, Päderasten, insbesondere auch als gefärlichen Ketzer denunzirt. Und das Wunderbarste dabei ist, daſs nicht bloß zwei „Humanisten" es waren, die sich also traktirten, sondern daſs auch diese litterarische Balgerei unter den Augen des Papstes vorging, dem sogar Valla seine Gegenschrift dedizirte und der sich nicht bewogen fand dawider einzuschreiten. Ein Versönungsversuch des Humanisten Philelphus blieb erfolglos; beide Gegner nahmen ihren Haſs mit ins Grab, ja der überlebende Poggio schämte sich nicht, seinen toten Feind noch durch bissige Grabschriften zu hönen. In der Gunst des Papstes aber — Nikolaus V. sowol als seines Nachfolgers Calixt III. (1455 ff.), der ihm von Neapel her persönlich befreundet war — hatte sich Valla in seinen letzten Lebensjaren immer mehr befestigt, besonders durch Übersetzung griechischer Autoren, z. B. des Thucydides. Zu dem Amt eines Secretarius apostolicus verlieh ihm Calixt auch noch eine Domherrnstelle zu St. Giovanni in Laterano (Sept. 1455): hier, in der Pfarrkirche des Papstes, fand er denn auch seine Grabstätte, nachdem er im 51. Lebensjar den 1. August 1457 gestorben war (nicht 1465, wie früher angenommen wurde s. Zumpt a. a. O. S. 402 ff.). — Valla besaß einen lebhaften und beweglichen Geist, einen schlagfertigen Witz und gesunden Menschenverstand, gewandte Darstellungsgabe, ausgebreitete Kenntnisse, eine unermüdliche Arbeitskraft. Durch seine erfolgreiche Lehrtätigkeit, wie durch seine litterarische Fruchtbarkeit hat er zu dem italienischen Rinascimento, zu dem „Widererwachen der Wissenschaften", zur Neubelebung des philologischen, philosophischen, mittelbar auch des theologischen Studiums, zur Aufdeckung zalreicher Irrtümer und Vorurteile, zur Begründung einer besseren Latinität und vor allem der historischen Kritik nicht wenig beigetragen. Den religiösen und kirchlichen Fragen steht er ebenso fremd gegenüber wie die Mehrzal der italienischen Humanisten; aber doch ist sein Interesse weder ein bloß ästhetisches noch ein bloß antiquarisches wie bei den andern, sondern ein kritisches: das Ziel, das er mitten in einer tief im Autoritätsglauben steckenden Zeit verfolgt, war, die Wissenschaft loszureißen von den Fesseln hemmender Schultraditionen, von dem Druck infallibler Autorität. Er ist einer der ersten Vertreter des Rechts freier Forschung auf allen Gebieten, einer der Väter der biblischen und historischen Kritik, ein Vorläufer und Banbrecher moderner Geistesfreiheit, — und insofern immerhin, wie Bellarmin ihn nennt, ein praecursor Lutheri. Sein sittlicher Wandel war nichts weniger als makellos, aber doch weit nicht so schlimm als Poggio ihn macht; sein Charakter litt an denselben Schwächen, wie die meisten seiner humanistischen Freunde und Gegner: er war eitel, streitsüchtig, neidisch und bissig gegen seinesgleichen, schmeichlerisch und unterwürfig gegen die Großen, ein vielseitiges Talent, aber kein großer Charakter.

Seine Schriften sind sehr zalreich, und wenngleich erst mehrere Jare nach seinem Tod das erste Buch in Rom gedruckt wurde, so ist er doch einer der ersten Italiener, denen die neue deutsche Erfindung zugut kam: mehrere seiner Schriften haben noch im Lauf des 15. Jarhunderts eine Reihe von Auflagen erlebt. So vor allem sein philologisches Hauptwerk De elegantia latinae linguae libri VI, die 1471 in Paris, Venedig, Rom, und in den folgenden Jaren widerholt gedruckt

wurden; man zält 12 Ausgaben aus dem 15. Jarhundert; über die epochemachende Bedeutung des Werks s. Zumpt S. 413; Voigt S. 430. Wir übergehen die übrigen rein philologischen und historischen Schriften. Von theologischer und kirchenhistorischer Bedeutung aber ist vor allem die Declamatio de falso credita et ementita Constantini donatione, geschrieben 1440, sechs Jare nach der Flucht des Papstes Eugen IV. aus Rom (Juni 1433), kurz nach dem Tode des Kardinals Vitelleschi († 1. April 1440), den die Schrift als blutdürstiges Ungeheuer bezeichnet, qui gladium Petri in Christianorum sanguine lassavit, quo gladio et ipse periit. (Hiedurch entscheiden sich die verschiedenen Angaben über die Abfassungszeit.) Die Schrift ist freilich mehr eine declamatio, wie der Verf. selbst sie nennt, eine stark oratorisch gehaltene politische Tendenzschrift, als eine historisch-kritische Untersuchung; die gelehrte Forschung ist nicht Zweck, sondern Kampfmittel; mehr als die falsche Schenkungsurkunde interessirt ihn das moderne Papsttum mit seinen weltlichen Machtansprüchen, denen er den förmlichen Krieg ankündigt. Indem er die Unechtheit der Urkunde, wie die Ungeschichtlichkeit, ja Undenkbarkeit der Schenkung selbst mit unerbittlicher Kritik erweist, fordert er zugleich seine Zeit- und Volksgenossen auf zum offenen Angriff auf den weltlichen Besitz des Papstes, damit der römische Bischof durch Verzicht auf denselben widerum werden könne, was er sein soll: Nachfolger Christi und Vater der Kirche, vicarius Christi non Caesaris, pater sanctus, pater omnium, pater ecclesiae. — Gedruckt wurde die Schrift zuerst s. l. e. a. Größere Verbreitung aber erhielt sie erst im 16. Jarhundert durch die von Ulrich von Hutten im Jare 1517 veranstaltete, mit einer (ironischen) Vorrede an Papst Leo X. versehene Ausgabe (die Vorrede datirt aus Steckelberg bei Fulda vom 1. Dez. 1517, vgl. Strauß, Hutten, 2. Aufl., S. 215 ff.; Hutteni Opp. ed. Böcking I, 18) Über den Inhalt vgl. Gelzers Monatsbl. 1866, S. 408 ff. Über den Eindruck, den diese Schrift auf Luther gemacht hat, als sie ihm im Februar 1520 durch einen Freund zukam, s. Plitt, Einleitung in die Aug. I, 181; Köstlin, Luther I, 324 ff., vgl. auch Luthers Urteil über Valla vom März 1520 in der resp. ad Lovan. theol., Erl. Ausg. IV, 189 (— cui nec Italia nec universa ecclesia multis seculis similem habuit etc.).

Ebenso bedeutend aber wie diese Schrift Vallas für die historische Kritik, wurde für die Geschichte der Exegese seine Collatio Novi Testamenti, eine Vergleichung der Vulgata mit dem Originaltext des Neuen Testaments und Versuch zur Berichtigung der lateinischen Übersetzung aus dem Grundtext, 1444 verfaßt, aber erst 50 Jare später von Erasmus herausgegeben u. d. T. Annotationes in latinam N. T. interpr. ex collatione gr. exemplarium, Paris 1505, später von Revius, Amsterdam 1630 und in den Critici sacri — „die erste Frucht der neuerwachten philologischen Studien für die Exegese".

Für die Geschichte der Ethik, der philosophischen zunächst, mittelbar aber auch für die theologische, ist von Bedeutung Vallas erste Schrift De voluptate dialogi III, geschrieben 1431, dann in erweiterter Umarbeitung u. d. T. De vero bono 1433, eine Gegenüberstellung der stoischen, epikureischen und christlichen Moral nach dem Vorbild von Ciceros de finibus: vom irdischen Standpunkt betrachtet hätte Epikur recht; in Warheit aber seien beide Ansichten, die stoische Tugend- wie die epikureische Genußlehre, gleich mangelhaft, weil sie beide das Leben nach dem Tode vergessen; die allein richtige Ansicht sei die christliche, das Ziel des irdischen Lebens der Gewinn der ewigen Seligkeit. — Einen Anhang oder Fortsetzung hiezu bildet das 1438—1442 geschriebene Gespräch de libero arbitrio, über das Verhältnis der menschlichen Willensfreiheit zur göttlichen Allwissenheit, gerichtet gegen das fünfte Buch von Boëthius de consol. phil., gedruckt 1482, widerholt herausg. von J. Vadian, Basel 1518; diese Schrift ist es, auf welche Luther in seinem Streit mit Erasmus sich beruft und auf welche seine Äußerung in den Tischreden sich bezieht: „Valla ist der beste Wal, de libero arbitrio bene disputat"; dieselbe Schrift ist es aber auch, die Melanchthon in den späteren Ausgaben der loci bestreitet als eine Stoica opinio (s. RE. Bd. XX, S. 455).

Von weiteren Schriften Vallas, die ein theologisches Interesse bieten, wären noch zu erwänen ein Sermo de mysterio eucharistiae, eine Lobrede auf Thomas

von Aquin, ein dialogus de professione religiosorum (herausg. von Vahlen, Wien 1869). Eine, jedoch nicht vollständige Gesamtausgabe seiner Werke erschien Basel 1540/43 Fol., Venedig 1592 Fol. Eine Sammlung seiner Briefe hat Vahlen versprochen.

Eine vollständige Lebensbeschreibung gibt es nicht; das Beste geben Tiraboschi, Storia della lett. ital. VI, 3, 1543 sq. u. Drakenborch zu Bd. VII. seiner Liviusausgabe, bes. aber C. G. Zumpt, Leben und Verdienste des L. V. in A. Schmidts Zeitschr. f. Gesch. W., Bd. IV, S. 397 ff. und Vahlen, L. V., Berlin 1870. Ältere Monographieen von Christof Poggiali, Piacenza 1790; J. Wildschut, Leyden 1830; Clausen, Kopenhagen 1861. Außerdem vergl. die neuere Litteratur über Humanismus von Voigt, Burkhardt, Geiger, Symonds; Ginguené, Hist. lit. d'Italie t. III, 348 sq.; Nouvelle biogr. gen. t. 45, p. 877; Paulus, Das h. Gericht und L. V. in Beitr. zur Ref. u. KG., Bremen 1837. — Über seine philos. Ansichten siehe H. Ritter, Gesch. d. chr. Philos. V, S. 243 ff.; Ueberweg III, 11; Erdmann, Grundriß 239, 1; vgl. auch Janitschek, Gesellschaft der Renaissance in Italien, S. 10 ff.

Wagenmann.

Lavater, Joh. Kaspar, wurde geboren am 15. Nov. 1741 als das 12. Kind des Arztes und Regierungsmitgliedes Heinrich L. und der Regula, geb. Escher. Seine Mutter scheint ihres Sones Art, der ein träumerisches, zerstreutes, ungeschicktes Kind war, nicht recht verstanden zu haben. Auch von seinen Altersgenossen wurde er seiner Unanstelligkeit wegen oft verlacht. Darum zog er sich menschenscheu in sich selbst zurück. Warscheinlich infolge dieser Vereinsamung regte sich schon in früher Jugend bei dem doch so gemütstiefen Kinde das Bedürfnis eines unmittelbaren Herzens- und Gebetsumganges mit Gott. Mit dem Entschlusse: Wills Gott, willst du ein braver Mann werden! trat er in den Kreis begabter, strebsamer Jünglinge, die sich um Bodmer und Breitinger scharten. Zwar ließ es die Beweglichkeit seines Geistes zu keinen streng gelehrten Studien kommen. Auch bewarte er sich stets die Selbständigkeit seines Empfindens und Denkens gegenüber seinen Lehrern; allein unter deren begeisterndem Einfluss erwachte doch erst der Genius L.'s, und wenn auch bald seine Wege von denen seiner Lehrer sich trennten, so bewarte er ihnen doch dankbare Liebe. Gewiss ist, dass L.'s religiöse Überzeugungen nicht im theologischen Kolleg, sondern in der Schule des heil. Geistes gebildet wurden, wesentlich durch das Mittel ernster Selbstprüfung, eifrigen Bibelstudiums, innigen Gebetsverkehrs mit Gott und trauten Gedankenaustausches mit frommen Freunden. Im Frühling 1762 wurde er nach Vollendung seiner theologischen Studien zum Geistlichen geweiht. Was er sich damals gelobte, unablässig nach der höchsten Vollkommenheit zu streben, Gott allezeit zu ehren, kein Knecht der Menschen, noch sein eigenes Ziel zu sein, hat er hernach redlich erfüllt.

Bald sollte L.'s Name in aller Munde sein. Das mächtige Gefül für Recht und Gerechtigkeit trieb den 21järigen Jüngling zu einem höchst gewagten Schritt. Tief empört durch die Bedrückungen, welche sich der Landvogt Felix Grebel gegen seine Untergebenen erlaubte, forderte ihn L. durch einen mit den Initialen seines Namens J. K. L. unterzeichneten Brief voll heiligen Manneszorns auf, innerhalb 2 Monaten sein Unrecht wider gut zu machen: Gehe, eile, erstatte oder erwarte dein Gericht! Der Bedrohte schwieg. Da ließ L. gemeinsam mit seinem Freunde H. Füßli eine Klageschrift drucken: Der ungerechte Landvogt oder Klage eines Patrioten, und ließ sie, mit entsprechenden Mottos versehen, Nachts versiegelt vor die Türen der verschiedenen Regierungsmitglieder legen. Die Sache erregte begreiflicherweise ungeheures Aufsehen. Die Regierung nahm die Untersuchung an die Hand. L. und Füßli nannten sich als die Kläger. Der Landvogt aber flüchtete sich und wurde zur Entschädigung und zu schwerer Strafe verurteilt, übrigens auch den jugendlichen Anklägern ihr ungesetzliches Vorgehen verwiesen.

Bald nachher verreiste L. mit seinen zwei Freunden, H. Füßli und Felix Heß, nach Deutschland. Ihr Ziel war das Haus J. J. Spaldings, der damals noch in dem schwedisch-pommerschen Städtchen Barth lebte. Anfangs Mai 1763 langten sie bei Spalding an, der als einer der würdigsten Vertreter der frommen Auf-

klärung bald einen günstigen Einfluſs auf die phantasiereichen jungen Zürcher ausübte. L. schrieb dort 2 Briefe an K. Fr. Bahrdt zur Verteidigung der Rechtgläubigkeit von Crügots Buch: Der Christ in der Einsamkeit. Daneben beschäftigte er sich mit poetischen Versuchen und unter Füßlis Leitung mit Porträtzeichnen. Nach einem Aufenthalt von 8 Monaten kehrte er wider nach Zürich zurück.

Obwol nach seiner Heimkehr noch einige Jare one öffentliche Anstellung, verehelichte er sich doch im Juni 1766 mit Anna Schinz. Noch 8 Jare lang muſste L. in der Familie seiner Eltern leben; die junge Schwiegertochter wurde bald aller Liebling. L.'s Ehe war eine reich gesegnete. Zwar starben von den 8 Kindern 5 schon in der Kindheit; aber ein Son, Heinrich, und 2 Töchter erblühten zur Freude der Eltern. Der Geist der Liebe und Heiterkeit wonte in L.s Haus. Je mehr man seine liebenswürdige Persönlichkeit kennen lernte, um so mehr gewann er die Menschen. Bei seiner großen Herzlichkeit faſste der geringste Mann Zutrauen zu ihm, wie er auch mit den Vornehmsten umzugehen wuſste. In seinem stets offenen und gastlichen Haus gingen Fürsten und Bettler ein und aus, ja er machte geradezu Zürich zu einem Anziehungspunkte für viele Fremde.

So sammelte sich um L. ein großer Freundeskreis. Ein wunderbar zartes Band vereinigte ihn mit den beiden Brüdern Heinrich und Felix Heß, die ihm beide durch einen frühen Tod entrissen wurden. Nachher war es besonders Konrad Pfenninger und der nachmalige Antistes J. J. Heß (vgl. diesen Artikel Bd. VI, S. 65), mit denen er in treuester Freundschaft verbunden war. Mit den edelsten Männern der Eidgenossenschaft kam er in der helvetischen Gesellschaft, deren eifriges Mitglied L. war, in engere Berürung. Andere, wie der Maler H. Füßli in London und der Arzt J. G. Zimmermann in Hannover, blieben ihm auch aus der Ferne in herzlicher Freundschaft zugetan. Viel besprochen ist L.'s Freundschaft mit Göthe und Herder. Von den übrigen Freunden L.'s verdienen noch genannt zu werden Hamann, Jacobi, Fr. Stolberg, Oberlin und Hasenkamp (der Briefwechsel zwischen ihm und L. ist veröffentlicht durch Ehmann).

Da L. hauptsächlich durch seine Schriften bekannt wurde und durch sie Liebe und Haſs erntete, so wollen wir ihn zunächst als Schriftsteller charakterisiren. Nicht als ob L.'s Größe in seinen Schriften läge! Er hat viel zu viel und zu oberflächlich geschrieben. Seinem pathetischen Stil fehlt die klassische Ruhe. Seine abspringende Art, welche ihn oft ins Weite und Breite fürt, läſst die logische Gedankenentwicklung vermissen. Der Gedankenkreis ist bei der unübersehbaren Menge seiner Schriften ein verhältnismäßig enger, und spätere Schriften widerholen oft nur, was er vorher schon besser gesagt hatte. Daher bekommen seine Schriften den Charakter des Fragmentarischen und Abrupten. Es ist entschieden zu beklagen, daſs der Schriftsteller L. nicht mehr Zucht gegen sich selbst geübt und die geschwätzige „Schlafrockmanier“ (wie er selbst sie nennt) bekämpft hat. Aber aus dem tauben Gestein leuchten dann auch wider die herrlichsten Silberblicke und die reichsten Goldadern hervor. L.'s Genius schwingt sich empor und entzückt immer wider durch seine geistreichen Gedanken und lichtvollen Anschauungen.

L. debütirte als Dichter und dichtete sein ganzes Leben durch bis auf sein Todbett. Nur Weniges seiner poetischen Erzeugnisse kann hier genannt werden. (Vgl. Mörikofer, Die schweizerische Litteratur im 18. Jarhundert.) Von seinen vielen Liedern, die er besonders zum Preis der göttlichen Liebe sang, erschien die bekannteste Sammlung unter dem Titel: „200 christliche Lieder“. Einzelne Perlen haben sich bleibendes Bürgerrecht in den christlichen Gesangbüchern errungen. Seine Schweizerlieder dichtete er für seine Freunde in der helvetischen Gesellschaft. Sie wurden schnell volkstümlich. Doch füllten großartigere poetische Pläne seine Seele. Mit Klopstock, seinem bewunderten Vorbild, wetteifernd, schrieb auch er eine Messiade, zuerst (1780) die Apokalypse, darnach (1783—1786) auch die Evangelien und die Apostelgeschichte im epischen Versmaß paraphrasirend. Lange beschäftigte er sich mit den Vorbereitungen zu einem philosophischen Gedicht über das ewige Leben. Statt desselben veröffentlichte er vom Jar 1768 an in 4 Bänden unter dem Titel: „Aussichten in die Ewigkeit“, die

Briefe, welche er über diesen Gegenstand an seinen Freund Zimmermann geschrieben hatte. Er entwickelte darin teils im Anschluss an das Bibelwort seine Gedanken über den Tod, den Mittelzustand zwischen Tod und Auferstehung, das 1000järige Reich u. s. w., teils malte er auch mit seiner eigenen Einbildungskraft das aus, was die Bibel keusch verschwieg. Daher fehlt es dieser Schrift nicht an allerlei Phantastereien. Immerhin ist sie formell eine von L.'s sorgfältigst ausgefürten Schriften, durch welche er sich vieler edler Menschen, bekanntlich auch Herders Freundschaft erwarb. Ein unübertroffener Meister ist L. in der Spruchdichtung. Unzälige solcher Sentenzen sind als fliegende Blättchen und Andenken bei seinen Freunden verbreitet. Ein noch ungehobener Schatz dieser Spruchdichtung liegt auf der Züricher Stadtbibliothek in L.'s sog. Gedankenbibliothek. Auch in ungebundener Rede hat L. solche Sentenzen herausgegeben, die zu dem Besten gehören, was er geschrieben hat. Wir nennen seine „vermischten unphysiognomischen Regeln zur Menschenkenntnis" (2 Bändchen 1787/88); „Salomo" oder Lehren der Weisheit (1785); „Anacharsis" oder vermischte Gedanken und freundschaftliche Räthe (1795).

Damit sind wir bereits auf das Gebiet der philosophischen Schriftstellerei L.'s getreten, dies Wort allerdings nicht in metaphysischem, erkenntnistheoretischem Sinne verstanden, sondern im Sinn der praktischen Lebensphilosophie. Hierin hat L. Bedeutendes geleistet. Interessant ist in der Beziehung sein Streit mit Moses Mendelsohn. L. übersetzte Bonnets Palingenesie ins Deutsche, und dessen philosophische Beweise für das Christentum schienen ihm so unwiderleglich, dass er das Buch dem ihm seit seiner Reise zu Spalding bekannten jüdischen Popularphilosophen widmete mit der Aufforderung, entweder diese Beweise zu widerlegen, oder dann zu tun, was Sokrates in dieser Lage getan hätte, der Warheit die Ehre zu geben und sich zum Christentum zu bekehren. Mendelsohn antwortete höchst kül, dass sowol seine Religion als seine Philosophie und seine Stellung im bürgerlichen Leben ihn veranlassten, alle Streitigkeiten über den Wert oder Unwert bestimmter Religionen zu vermeiden. L. hinwider gesteht zwar seine Übereilung zu, behauptet aber nichtsdestoweniger sein Recht, als Christ die Warheit seiner Religion mit allen Mitteln der Vernunft zu verteidigen und zu verbreiten.

Weithin bekannt wurde L. durch die Veröffentlichung seines „Geheimen Tagebuchs eines Beobachters seiner selbst". Seit seinen Jünglingsjaren hatte sich L. strenge Selbstprüfung zur Pflicht gemacht und schon in der von ihm begründeten Zeitschrift „der Erinnerer" manche dieser Selbstbeobachtungen zu Nutz und Frommen anderer mitgeteilt. Später schrieb er ein eigentliches Tagebuch, das durch einen Freund L.'s in die Hände des Leipziger Predigers Zollikofer kam, der es one L.'s Wissen etwas umarbeitete und im J. 1771 anonym herausgab. Da der Verfasser bald erkannt und bekannt wurde, ließ L. im J. 1773 dem ersten Band einen zweiten unter seinem Namen nachfolgen. Er hoffte durch die Sorgfalt, womit er seine Neigungen und Triebe belauschte, sich über die Beweggründe seines Handelns Rechenschaft gab, durch den Ernst, mit dem er seiner Fehler halber mit sich ins Gericht ging, auch andere zur Selbsterkenntnis zu füren.

Derjenige, welcher mit solcher Sorgfalt sich selbst kennen zu lernen bemühte, wurde auch ein vortrefflicher Menschenkenner. Zeugnis hievon ist L.'s größtes Werk, das hauptsächlich seinen Namen in der Welt bekannt machte, die „Physiognomischen Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe". Dies Werk erschien 1775—78 in 4 dicken Quartbänden mit unzäligen Bildern und Schattenrissen. Eine kürzere Ausgabe besorgte 1783 J. M. Armbruster in 3 Bänden, die von L. durchgesehen und mit verbessernden Anmerkungen ausgestattet wurde. L. versuchte, die zufälligen physiognomischen Urteile, die jeder Mensch beim Anblick eines andern fällt, zu einer physiognomischen Wissenschaft zu gestalten, d. h. die bestimmten Regeln aufzustellen, um aus der Bildung des Körpers, besonders des Gesichtes, richtige Schlüsse zu ziehen auf die geistige Art eines Menschen. Er ging dabei von der Tatsache aus, dass die Gesichtszüge sich ändern gemäß den Empfindungen und Leidenschaften, die in des Menschen Innern wechseln. Diese Lehre von den wechselnden Gesichtszügen nannte L. die Pathognomik.

Von derselben unterschied er die Physiognomik, welche die Gesichtsbildung des Menschen in seinem bleibenden, gewordenen Zustand prüft. Die Kritik, namentlich Lichtenbergs, hat diese Lavatersche Physiognomik übel zerzaust und das Werk ist heutzutage ziemlich verschollen. Es vermittelte hauptsächlich den Verkehr mit Göthe, dem L. sein Manuskript vor dem Drucke zustellte mit der Erlaubnis, jede ihm gutscheinende Änderung am Text vorzunehmen. Einige Abschnitte, z. B. derjenige über Tierphysiognomieen, sind von Göthe verfasst. L. opferte nicht nur einen großen Teil seiner Zeit, sondern auch seines onehin nicht beträchtlichen Vermögens diesem Werk, im Glauben an dessen Warheit und Wichtigkeit für die Wissenschaft und das Wol der Menschen ihn keine Kritik erschüttern konnte. Bis an sein Lebensende war er dafür tätig, indem er sich unausgesetzt bemühte, sein sog. physiognomisches Kabinet, d. h. eine Sammlung von Kupferstichen, Handzeichnungen, Schattenrissen berühmter oder ihm befreundeter Menschen zu vervollständigen. Diese Sammlung soll sich gegenwärtig in Wien befinden.

Von diesen Schriften allgemein menschlichen, humanen Inhalts sind seine religiös-christlichen Schriften zu unterscheiden, durch welche er hauptsächlich seiner aufgeklärten Zeit Anstoß gab, aber auch Tausenden zum Segen wurde. Zwar verleugnete L. schon in der ersten Reihe von Schriften nirgends, dass er nicht nur ein geistreicher Menschenkenner und eleganter Dichter, sondern auch ein gläubiger Christ sei. Aber diese Seite seines Wesens kam doch erst in seinen religiös-christlichen Schriften zum Ausdruck, die zum größten Teil auch in die beiden letzten Jarzehnte seines Lebens fallen.

Ehe wir uns aber zur Betrachtung dieser zweiten Art von L.'s Schriften wenden, ist vorerst seine religiöse Entwicklung (namentlich gegenüber der Darstellung von A. Ritschl in seiner Geschichte des Pietismus I, S. 494—523) etwas näher darzulegen. L.'s religiöse Überzeugung ist in durchaus originaler Weise entstanden und hat sich dadurch auch vielfach höchst individuell gestaltet. Nachdem schon im Kinde der religiöse Genius erwacht war, hat er denselben wesentlich an der h. Schrift genärt. Bald sah er sich genötigt, diese realen Schriftgedanken, die gleichsehr sein denkendes Bewusstsein wie sein Gemüt befriedigten, zu verteidigen sowol gegen eine alte, überlebte, orthodoxe Schultheologie, als gegen den herrschend gewordenen, seichten Rationalismus, gegen ängstlichen, weltflüchtigen Pietismus, wie gegen massiven oder spiritualisirenden Mystizismus. In Bodmers Schule erzogen, konnte er anfänglich die rationalistische Luft, welche durch sie in der aufstrebenden Jugend Zürichs die Oberhand bekommen hatte, nicht verleugnen. Zeugnis dafür ist nicht sowol die Anklage eines geistlichen Kollegen in der Synode wider ihn wegen seiner Abweichungen von der Kirchenlehre in seiner Schrift: Aussichten in die Ewigkeit, als vielmehr ein von ihm gemeinsam mit Heß und Tobler im J. 1772 angefertigtes Realregister zur Erklärung der wichtigsten biblischen Begriffe zu der neu durchgesehenen Züricher Bibelübersetzung, ein Werk, das so ungenügend war, dass die Berner dagegen ein Verbot erließen, und das denn auch bald eine sorgfältige Umarbeitung erfur. Auch in späterer Zeit legte er den orthodoxen Lehrbestimmungen geringen Wert bei und vermied möglichst alle Streitigkeiten über dogmatische Schulausdrücke. Nicht auf die theologische, sondern nur auf die biblische Rechtgläubigkeit setzte er Wert. Durchaus unsympathisch waren ihm auch die Lieblingsausdrücke der sog. erweckten Kreise, sodass er dieselben möglichst vermied. Mit der pietistischen Bewegung, welche im Anfang des 18. Jarhunderts die Züricher Kirche beunruhigte, hat L. nicht die geringste Berürung, und über die Brüdergemeinde bemerkt er, dass ihre Lehren die Hauptsache lichtlos und unklar lassen, besonders im Punkte der Versönung. Sein individueller Personalgeschmack bedürfe Licht und Klarheit, Gedenkbarkeit und Geistesgenuss, Frohheit und Freiheit, bestimmte Erkenntnisse und deutliche Begriffe. So deutlich sich hierin die rationalistischen Einflüsse erkennen lassen, so konnte doch je länger je weniger die lose Speise der damaligen Aufklärung ihm zusagen. Seine religiöse Persönlichkeit hat sich wesentlich durch den Gegensatz gegen die herrschende rationalistische Denkweise gebildet und vertieft. Dies ist das Große an ihm, dass er wagte, diesem

damals allmächtigen Zeitgeiste mit seinem an der Bibel genärten Christusglauben entgegenzutreten, unbewegt durch den Hon seiner Feinde, wie durch die leisen und lauten Vorwürfe seiner aufgeklärten Freunde. Allerdings griff L. gerade das dem Zeitgeiste Unleidlichste, das Irrationale und Supranaturale des Christentums mit Vorliebe heraus. Er tat dies zunächst nur vorsichtig tastend und fragend, die Ergebnisse seiner Schriftforschung den gelehrtesten Männern der Zeit zur Prüfung vorlegend. Dies geschah schon im J. 1769 mit jenen drei Fragen, ob nicht die biblischen Ausdrücke Geist und Geistesgaben auf eine außerordentliche und übernatürliche Wirkung der Gottheit zu deuten seien, und ob nicht solche Geistesgaben durch Gottes Wort den Christen aller Zeiten und Orte verheißen seien? Ebenso fragte er, ob nicht dem gläubigen Gebet durch die h. Schrift mit klaren Worten äußerliche Erhörung verheißen sei? Damit war der Streit gegen den Unglauben eröffnet, und L. war als der hauptsächlichste Wortfürer des verachteten Evangeliums dazu bestimmt, zur Widergeburt des erstorbenen geistlichen Lebens in Deutschland in erster Linie mitzuhelfen. An Widerspruch fehlte es ihm freilich nicht; aber an demselben vertiefte sich sein christlicher Glaube. In Zürich war es besonders J. J. Hottinger, einer der talentvollsten jüngeren Gelehrten aus Bodmers Schule, der in seinem überaus bittern „Sendschreiben“ im J. 1775 L.'s Leichtgläubigkeit verhönte und seine Ansichten von Glauben, Geist, Gebet lächerlich machte. In Deutschland war Nikolais allgemeine deutsche Bibliothek der Mittelpunkt der Feindschaft gegen ihn.

Ein wichtiges Stück dieses Kampfes gegen den Rationalismus sind seine vielen apologetischen und asketischen christlichen Schriften. Seine eigentümlichste Schrift nach dieser Seite ist sein „Pontius Pilatus“ ꝛc. 1782—1785. 4 Bände. Veranlasst durch ein Wort Hamanns über Pontius Pilatus gibt L. in geistvoller Anlehnung an die Verhandlungen zwischen Christus und Pilatus in dem Buch eine Fülle von Gedanken allgemein religiösen, apologetischen, ethischen und ästhetischen Inhalts. Er hebt z. B. das Dramatische der biblischen Geschichte, besonders der Passionsgeschichte, hervor. Im Anschluss an die Pilatusfrage: Was ist Warheit? zeigt er, dass die ursprüngliche Lehre Jesu über Gott, Teufel, Gottessohn, Sündenvergebung, heiliger Geist, Kirche und Sakramente dem Verstande viel besser einleuchte, als dies bei der Verdrehung derselben durch den Rationalismus der Fall sei. Was bei solchem Verfaren herauskomme, zeigt er besonders in einem längeren Abschnitt über die Warheit der von den Evangelisten berichteten Taten Jesu. Er lässt da die Evangelisten alle die Rollen wirklich spielen, zu welchen sie der Unglaube des Zeitalters verurteilt hat, und zeigt, wie sie sich benommen haben müssten, wenn sie entweder Betrüger oder Betrogene oder Dichter oder Schwärmer gewesen wären. Da die Evangelien, wie sie wirklich sind, das Gegenteil aller jener Suppositionen ergeben, so bleibe nichts anderes übrig, denn ihre Verfasser als Warheitszeugen gelten zu lassen. Er war sich wol bewusst, durch diese Schrift großen Anstoß zu geben. Von seinen näheren Freunden hat er sich namentlich Göthe durch diese Schrift entfremdet. Doch schrieb L. gerade für Göthe eine andere änliche Schrift, betitelt „Nathanael“ (1786). Auch durch diese Schrift möchte er gern Menschen für das Evangelium Christi gewinnen. Wol weiß er, dass mit verstandesmäßigen Beweisgründen hier wenig auszurichten ist. Er hofft daher Nathanaele, d. h. Menschen mit geradem, truglosem Warheitssinne dadurch zu überzeugen, dass er die hauptsächlichsten der im N. T. genannten, an Christum gläubig gewordenen Männer hervorhebt als die persönlichen Tatbeweise von der Macht des Christentums. Dieses ist nichts, wenn es das Innere nicht närt, erquickt, lebendiger und existenter macht. Gibt es etwas Besseres, Leben Erweckenderes als das Christentum: wolan, es soll ihm weichen!

Die vielen Anfeindungen, welche sich L. durch seine Schriften zuzog, nötigten ihn, sich je und je auch persönlich vor Freund und Feind zu rechtfertigen. Aus diesem Bedürfnis heraus ist seine Schrift „Herzenserleichterungen“ (1784) entstanden.

Da sich L. überzeugte, wie wenig er von den Vertretern des damaligen Zeitgeistes verstanden werden wolle, so erklärte er, dass er seine Schriften nur noch

für seine Freunde schreibe, deren er sich eine große Zal gewonnen hatte, die ihn als ihren geistlichen Berater verehrten. Dieser Umstand nötigte ihn zu einem unübersehbaren Briefwechsel. Da ihm oft von verschiedenen Seiten ganz änliche Fragen vorgelegt wurden, so veröffentlichte er die Antworten in einer seiner interessantesten Schriften: „Antworten auf Fragen und Briefe weiser und guter Menschen (2 Bände 1790). Für seine Freunde bestimmte er seine Handbibliothek (4 Jargänge 1790—1793 je zu 6 Bändchen), eine Art von Tagebuch über seine Gedankenwelt in jener Zeit. Eine große Menge seiner kleinen, populären asketischen und pädagogischen Schriften können hier nicht einmal genannt werden, obgleich gerade diese, sowie seine Gebetbücher sich bis zur Stunde in gesegnetem Gebrauch erhalten haben. Doch eine seiner hieher gehörigen Schriften muss auch hier genannt werden: seine „Handfibel für Leidende“, die, entstanden 1787, einem Jar vielfacher innerer und äußerer Anfechtungen, in 350 kurzen Schriftbetrachtungen andern den Trost beut, den er bei seinem eigenen Leiden im Worte Gottes gefunden hatte.

Versuchen wir aus seinen verschiedenen Schriften kurz seine theologischen Überzeugungen zusammenzustellen. Religion ist ihm der innigste Verkehr des Menschen mit Gott durch das Medium des Gottmenschen, so dass, wer sich mit Bewusstsein gegen das Christentum verschließt, endlich ein Atheist werden muss. Christus ist der Mittelpunkt der ganzen biblischen Verkündigung. Die Bibel ist die Geschichte des göttlichen Ebenbildes, das allerglaubwürdigste Zeugnis der göttlichen Offenbarung, geschrieben von inspirirten Männern, deren eigene Seelenkräfte von Christus und seinem Geiste nicht unterdrückt, sondern nach dem Grade ihrer Empfänglichkeit von demselben entbunden, gereinigt, gesteigert, geheiligt waren. Den Menschen betrachtete er weniger nach der Seite seiner natürlichen Verderbnis, als nach der seiner ursprünglichen Anlage zum göttlichen Ebenbild und seiner Erneuerung zu demselben durch Christus. Am eigentümlichsten sind seine Aussagen über Christus. Jesus von Nazareth ist ihm der von den Propheten verheißene Messias, der göttliche König Israels, der Herr der Schöpfung, das Haupt der Menschheit, der Herr des Reiches Gottes, das vollkommenste Ebenbild, Offenbarer, Darsteller, das uns zugewandte Angesicht Gottes, in dem sich mehr als in irgend einem andern und mehr als in allen zusammen, alle in Gott verborgenen, in der Schöpfung offenbaren Gotteskräfte spiegeln, in dem sich die unbegreifliche Gottheit vermenschlicht (humanisirt) hat, in dem sie gedenkbar, anschaubar, anrufbar, genießbar geworden ist so, wie sie es in keiner andern Weise geworden ist noch werden kann. Er wird nicht müde, in immer neuen Wendungen den Gedanken zu widerholen, dass es für uns keinen Gott gebe, außer dem in Jesu Christo offenbar gewordenen. Ich Person muss etwas Persönliches haben; ich Lebendiger einen Lebendigen; ich Mensch einen Menschen, der äußerst einfach wie ich und unendlich lebendiger und wirksamer ist als ich. Ich Gottesmensch bedarf eines Gottmenschen. Das Verdienst Christi besteht ihm darin, des Menschen Gotteswürde teils in sich aufgeschlossen, teils in sich rehabilitirt zu haben. In einer eigenen Schrift, betitelt: „Jesus Christus stets derselbe“, fürt er den Gedanken durch, dass unser Verhältnis zu Christus kein anderes geworden als das der ersten Gemeinde war, dass wir weder durch die Zeit, noch durch den Raum, noch durch unsere Unwürdigkeit von einer realen Genussesgemeinschaft mit Christus geschieden seien. Überhaupt zieht sich durch L.'s Wesen ein Zug edler Mystik, ein heißes Verlangen nach unmittelbarer Gemeinschaft, nach realem Genuss und Anschauung Gottes. Er eifert (nicht, wie Ritschl a. a. O. meint, gegen den Glauben ans Wort, sondern) gegen den reflexions- oder imaginationsmäßig vermittelten Glauben. Glauben ist ihm wesentlich Intuition, ein lichtheller Blick auf das Innere, Untrügliche, Lebendige im Gegenstand des Glaubens, ein penetrantes Gefül gleich dem des vertrauensvollen Freundes beim Anblick des Freundes, eine auf Harmonie, Reminiszenz und Divination gegründete Sympathie mit dem Immateriellen und Geistigen. Dem imaginations- oder reflexionsmäßig vermittelten Glauben fehlt die reale Wurzel in unserem Gemüt; darum hält solch ein Glaube nicht Stand in der persönlichen Anfechtung. Der ware Glaube aber

ergreift Christum selbst; er selbst one Bild wird in uns lebendig, wird Geist und Kraft unserer Seele. In dieser mystischen Fassung des Glaubens als einer realen Genussesgemeinschaft mit Christus lag auch der Grund, dass L. ein so großes Gewicht auf die fortdauernde wunderbare Wirksamkeit Christi und seiner Geistesgaben in seiner Gemeinde legte, und dass er in wunderbaren Gebetserhörungen den Beweis für die Realität seines Glaubens suchte und fand. In der Beziehung ist Ritschls Anklage gegen einen verweltlichenden Zug in L.'s Christentum nicht unberechtigt. Es hängt dies übrigens mit der Auffassung seines Wunderbegriffs zusammen. Er hält es nicht für etwas absolut Übermenschliches, sondern, wie Talent und Genie, für etwas Relatives, das zur Größe der Menschennatur gehört. Aber freilich nur die wenigsten gelangen zu solcher Vollkommenheit, zu solcher Acceleration, Exaltation, Concentration ihrer geistigen und physischen Kräfte. Haben aber je Menschen etwas vollbracht, das ihren Mitmenschen als ein Wunder erschien, so ist, was Menschen taten, auch Menschen möglich, Menschen natürlich, und nur der Misverstand kann im Wunder etwas Widernatürliches erblicken. So mächtig übrigens das Geheimnisvolle und Wunderbare L. anzog, so wenig ließ er sich kritiklos durch Wunderberichte blenden. Er suchte auch hier mit Fleiß dem Tatsächlichen auf die Spur zu kommen. Am meisten beschäftigte ihn der mesmerische Magnetismus. Er versuchte selbst unter dem Beistand seines Bruders, eines Arztes, solche magnetische Kuren an seiner leidenden Gattin, und als sie dort erfolgreich waren, auch an andern. Deswegen aufs heftigste angegriffen und geschmäht, erklärte L. denen, welchen in derartigen Dingen das Resultat vor aller Untersuchung feststand: Untersuchet doch selbst die Tatsachen; ich tue nichts anderes. Lasst uns Männer und keine Memmen sein; alte Weiber glauben Märchen und Männer Tatsachen.

Auch im Punkt der Kirche war L. warhaft weitherzig. Er hielt keine äußerliche sog. Kirche für die rechte; die rechte war ihm das Aggregat aller von Christus allein beseelten Menschen. Als Mensch wollte er jede ernste Überzeugung achten, auch wenn sie der seinigen durchaus zuwider war. Scharf verurteilte er nur diejenigen, welche als Christen gelten wollten und doch die wesentlichen Bestandteile des christlichen Glaubens verwarfen. Dagegen verband ihn ein enges Freundschaftsband mit edlen Katholiken, wie Sailer, Goßner u. a. Er wurde deswegen von den Aufgeklärten jener Tage als Kryptokatholik verdächtigt und das Geschwätz wurde so laut, dass sich L. in seiner „Rechtfertigung an seine Freunde" auch gegenüber dieser Anklage verteidigen musste. Am schönsten spricht er sich über seine Stellung zum Katholizismus in seinem nur 3 Monate vor seinem Tode geschriebenen Brief an den Neokonvertiten Fr. Stollberg aus und erklärt hier, dass er nie zur katholischen Kirche übertreten könnte, weil er nie seine Denk- und Gewissensfreiheit aufopfern würde. Bei aller Weitherzigkeit seiner kirchlichen Anschauungen blieb L. der Züricher reformirten Kirche treu auch gegenüber den Versuchen, ihn zu irgend welcher besonderen Religionspartei hinüberzuziehen. Auch pietistischen Privaterbauungsstunden blieb er fern, obwol er sie keineswegs misbilligte. Am allerpeinlichsten war ihm der Gedanke, dass man ihn selbst für ein Parteihaupt halten könnte. Er schreibt: Gott will Protestanten aller Art, wie Katholiken und Akatholiken aller Art haben, Kantianer, Lutheraner, nur — ob Gott will — keine Lavaterianer.

So groß auch der Einfluss war, den L. durch seine Schriften ausübte, größer war doch der unmittelbare Einfluss seiner edlen, warhaft geheiligten Persönlichkeit. In der Beziehung mussten ihm selbst seine Gegner Gerechtigkeit widerfaren lassen. Bei Anlass der Angriffe auf L. durch Hottingers „Sendschreiben" bemerkte Bodmer: L. hat einen Vorteil, den sich wenig andere zulegen dürfen, den Kredit, den er sich durch seine Dienstfertigkeit und Guttätigkeit gemacht hat. Man muss im Civilleben so untadelhaft sein, wie er ist, wenn man gegen ihn aufstehen will. Und noch neuestens erklärt Haym in seinem Leben Herders (I, p. 510) in seltsamem Widerspruch zu dem ungünstigen Urteil, das er über L. fällt, dass Herder in Einem Punkt, im Punkt der inneren Reinigkeit, der kindlichen Frömmigkeit, der Gotteserkenntnis und Gottergebenheit sich unter L. gefült und ihn

verehrt habe, wie ein ihm selbst zur Aufrichtung und Besserung gegebenes Vorbild. Hieraus erklärt sich denn auch der bedeutende Erfolg, den er als Prediger und Seelsorger in der nächsten Umgebung hatte. Vergegenwärtigen wir uns kurz seinen höchst einfachen äußeren Lebensgang. Er begann im J. 1768 seine öffentliche Wirksamkeit als Diakon der Waisenhauskirche, wo er neben der Sonntagnachmittagspredigt und der religiösen Unterweisung der Waisenkinder auch noch die Pastoration der Zuchthaussträflinge zu besorgen hatte. Das Jar 1775 brachte ihm das Pfarramt der Waisenhauskirche und eigentlich jetzt erst die häusliche Selbständigkeit. Schon 3 Jare später 1778 wurde er als Diakon an die große St. Petersgemeinde berufen und im Jare 1786 rückte er zum Pfarrer der Gemeinde vor und erhielt zu seiner großen Freude seinen liebsten Freund C. Pfenninger zum Gehilfen. In allen diesen Stellungen war ihm eine überaus zalreiche Zuhörerschaft aus allen Ständen zugetan, der auch L. wider mit so inniger Liebe verbunden war, dass kein noch so glänzender Ruf ihn veranlassen konnte, seine Vaterstadt und Gemeinde zu verlassen. Selbst die glänzende Wal an die Ansgarigemeinde in Bremen im J. 1786 konnte ihn seiner Gemeinde nicht entfremden, obwol ihm die infolge dieses Rufes im selben Jare unternommene Reise nach Bremen, welche einem waren Triumphzug glich, zeigte, welch großer Popularität er sich in Deutschland erfreue. Nicht wenige seiner Predigten sind im Druck erschienen. Die bekanntesten sind diejenigen über Jonas (1773) und über den Philemonbrief (1785/86). L.'s Predigten sind keineswegs homiletische Musterwerke; sie packen weniger durch geistreiche Gedanken, sorgfältige Disposition, als durch ihren erschütternden Ernst (Bußtagspredigten), ihre biblische Salbung, ihr helles Zeugnis von dem Einen Christus, der sein Herz erfüllte und die klaren Blicke in das Menschenherz und die praktischen Einzelheiten des Lebens. Dazu kam, dass L. nicht nur mit Worten, sondern auch durch seine Taten predigte. Er war ein ausgezeichneter Seelsorger, im besten Sinn des Wortes ein Mann des Volkes, zu dem der Niedrigste wie der Höchste sich in gleichem Zutrauen hinwandte. Wo es sich um Menschenwol handelte, kannte er keine Rücksichten gegen sich selbst. Ließ er sich doch bei eigener Krankheit in einer Sänfte zu Schwerkranken tragen, um sie zu trösten. Von seiner Freigebigkeit gegen die Armen zeugen noch manche Anekdoten. Er verstand auch meisterlich für die Armen zu bitten und einen Geist der Woltätigkeit in Zürich zu pflanzen, der in manchen Anstalten, z. B. der Hilfsgesellschaft, bis zur Stunde von L.'s Initiative zeugt. Er konnte dann auch einst seiner Vaterstadt sagen: Zürich, deine Almosen erhalten dich!

Einen wichtigen Einschnitt in L.'s Wirksamkeit machte die französische Revolution mit ihren tiefgehenden Folgen für seine Heimat. Aber auch in dem Bürger- u. Vaterlandsfreund lernen wir L. von einer neuen Seite bewundern. Nahe lag die Gefar, dass derjenige, welcher sich im Kampf mit dem ungerechten Landvogt die ersten Lorbeeren verdiente, sich auf das politische Gebiet werfen werde. Allein bis zum Beginn der französischen Revolution finden wir keine politischen Äußerungen L.'s. Er hielt sich von allen politischen Agitationen durchaus fern und auch wo er im Kampf in die vorderste Linie trat, verleugnete er nie den Geistlichen und Christen. Anfänglich begrüßte er mit vielen edlen Geistern die französische Revolution als das Morgenrot bürgerlicher Freiheit. Je mehr aber die neue Freiheit ihr Despotenantlitz enthüllte und alles was ihm an göttlicher und menschlicher Ordnung heilig war, in den Staub trat, um so entschiedener erklärte er sich privatim und öffentlich von der Kanzel gegen diese Gesetzlosigkeiten. Bald bekam er auch Gelegenheit, in nächster Nähe sein mächtiges Wort zur Beruhigung der Gemüter erschallen zu lassen. In den schlimmen Wirren, welche 1794 und 1795 der sog. Stäfnerhandel verursachte, stand L., weder durch Interessen gebunden, noch durch Leidenschaft verblendet, unparteiisch und groß in edlem Liberalismus zwischen der empörten Landschaft und der über die Macht gebietenden städtischen Regierung, von beiden Teilen geachtet und gehört. Seiner kräftigen Fürsprache war es wesentlich zu danken, dass die damals noch siegreiche Regierung kein Blut vergoss. Als bald nachher die alte Eidgenossenschaft unter

den Schlägen der französischen Heere zusammenbrach und eine neue nach französischer Schablone zugeschnittene Verfassung dem Schweizervolke aufgenötigt wurde, stellte sich L. mit frohem Mut und Gottvertrauen auf den neuen Verfassungsboden, erhob dann aber auch um so gewaltiger seine Stimme, so oft die Machthaber rücksichtslos sich über die Verfassung hinwegsetzten, oder bekämpfte die schlimmen Forderungen derselben, wie die unbedachte Aufhebung der Zehenten und Grundzinse, wodurch besonders die öffentlichen Güter für Kirchen-, Schul- und Armenzwecke aufs empfindlichste beeinträchtigt wurden. Aber nicht nur dem Unrecht der helvetischen Regierung stellte er sich mutig entgegen; er wagte es auch dem allmächtigen französischen Direktorium unmittelbar gegenüber zu treten. Wäre von L. weiter nichts bekannt als sein Wort eines freien Schweizers an die große Nation, er müsste schon darum als ein großer Mann anerkannt werden. Mit solchem Freimut hat kein anderer gewagt, das Unrecht der französischen Regierung zu brandmarken und die Heuchellarve jener despotischen Freiheit aufzudecken. Er sandte diese Zuschrift, die unterzeichnet war: Zürich im 1. Jar der schweizerischen Sklaverei 10. Mai 1798 an den Direktor Reubel, dem er schreibt, er traue ihm als einem Deutschen, als einem Denker und als einem Mann von Mut zu, er werde das freie Manneswort achten. Würde dasselbe nicht beachtet, so drohte er, er werde das Schriftstück in den verschiedenen Sprachen durch den Druck in Europa verbreiten, damit jeder wisse, wie rechtswidrig die Franken mit Helvetien umgehen. Es ist ein Wunder, dass dieser küne Schritt für L. keine schlimmen Folgen hatte, besonders da diese Schrift one sein Wissen durch den Druck verbreitet wurde. Höchst warscheinlich galt aber der Schuss jenes waadtländischen Grenadiers dem Verfasser des freien Worts.

Im April 1799 erlaubte sich die helvetische Regierung eine neue Gewalttätigkeit. Sie setzte 10 Mitglieder der ehemaligen stadtzürcherischen Regierung gefangen und ließ sie nach Basel deportiren. L. war es, der sich alsbald an die Spitze der Bürgerschaft stellte, um gegen diese Gewalttat zu protestiren. Am folgenden Sonntag predigte er über Röm. 13, 1 ff., ruhig, aber fest die Pflichten einer christlichen Obrigkeit und eines christlichen Bürgers schildernd. Ihm wie den übrigen Predigern der Stadt wurde vom Regierungsstatthalter das Manuskript der Predigt abgefordert. Als bald nachher L. seiner schwer erschütterten Gesundheit wegen sich nach dem benachbarten Baden begab, wurde in der Nacht nach seiner Abreise sein Haus durchsucht, seine Schriften mit Beschlag belegt und er selbst am andern Morgen in Baden gefangen genommen; one den Grund seiner Verhaftung zu erfaren, wurde er unter der Bedeckung von Dragonern nach Basel deportirt. L. ließ es an gesalzenem Spott über solche ihm ungewonte vornehme Art zu reisen nicht fehlen. Erst in Basel vernahm er, dass missverstandene Stellen aus seinen erbrochenen Briefen an einen französischen Kaufmann, der seltsame Zukunftsanungen hatte, auf ein verräterisches Komplott gegen die bestehende Regierung gedeutet wurden. Es war ihm leicht, das Unsinnige dieses Verdachtes nachzuweisen, und so wurde er endlich seiner Haft entlassen, welche ihm übrigens durch die Zuvorkommenheit des Basler Regierungsstatthalters Schmid so erträglich als möglich gestaltet wurde. So sehr er sich sehnte, heimzukommen, so schwer wurde ihm dies, da er durch die Linien der französischen Armee nicht durchgelassen wurde. Nach längerem Hin- und Herreisen kehrte er wider nach Basel zurück und nur durch List gelang es ihm, durch die französischen Vorposten zu dringen. Freitags den 16. August kam er wider in Zürich an und wurde nicht nur von seiner Familie, sondern von seiner Gemeinde und der ganzen Stadt mit Jubel empfangen. Am 25. Sept. war die Schlacht von Zürich geschlagen worden, in der Massena über das vereinigte österreichisch-russische Heer siegte. In Zürich befürchtete man eine Plünderung und darum waren die Häuser geschlossen. Ungestüm begehrten 2 französische Grenadiere Wein in einem Hause unweit von L.'s Wonung, das nur von zwei älteren Frauen bewont war, L. eilte das Gewünschte zu bringen und bot den beiden auch Geld an; sie schlugen es aber aus und freundlich klopfte der eine L. auf die Schultern, ihn Bruderherz nennend. Glücklich kam er wider in seine Wonung zurück, von seiner Gattin als Daniel aus der Löwen-

grube willkommen geheißen. Bald nachher wünschte er seinen Son zu besuchen und wartete unter der Haustüre auf Bericht, ob der Weg zu ihm offen sei. Dort wurde er von einem zerlumpten französischen Soldaten angebettelt. Derselbe war aber mit den dargereichten Gaben nicht zufrieden, sondern drang mit gezücktem Säbel auf L. ein. Dieser flüchtete sich jetzt zu den nur wenige Schritte von ihm entfernten 2 Grenadieren, die er vorhin mit Wein erquickt hatte und die im Gespräch waren mit einigen Bürgern. Allein derselbe, welcher ihn vorhin Bruderherz genannt, erhob jetzt, wie von plötzlichem Grimm erfasst, sein Bajonett gegen ihn, und wärend ihn sein Nachbar, der Armenpfleger Hrch. Hegetschweiler wie schützend umfing, drückte jener sein Gewehr los. Die Kugel drang durch Hegetschweilers Arm und durchbohrte L.'s Brust. Kaum recht verbunden ließ er alsbald von seinem Schmerzenslager aus ein Schreiben ergehen, bittend, dem Täter nicht weiter nachzuforschen und seinen Namen zu verschweigen, falls er jemand bekannt würde. L.'s Wunsch ging in Erfüllung; der Täter, der ein waadtländischer Grenadier gewesen sein soll, blieb unentdeckt und damit blieben auch die Motive dieser Tat dunkel. Mitten in seinen großen Schmerzen dichtete ihm später L. ein par Zeilen, worin er ihm verzieh, für ihn betete und die Hoffnung aussprach, ihn einst vor des Herrn Aug zu umarmen.

L. lebte noch $1^1/_4$ Jar unter den peinlichsten Schmerzen, im bittern Leiden seinen Christenglauben herrlich bewärend. Kurze Zeit fülte er sich so weit gekräftigt, dass er sogar wagte, die Kanzel wider zu betreten. Stets beschäftigte er sich auch jetzt noch litterarisch. Er vollendete seine „freimütigen Briefe über das Deportationswesen". Er verfasste noch ein „Gebetbuch für Leidende", schrieb die Schrift „Privatbriefe von Saulus und Paulus". Im Sommer 1800 suchte er in Schinznach Stärkung und begab sich von dort unmittelbar nach dem „paradiesischen" Erlenbach am Zürcher See, wo er noch mehrere Wochen auf dem Landgut seines Freundes v. Salis zubrachte und Studien zu seiner letzten Schrift: „Gedanken eines Scheidenden über Jesus von Nazareth" sammelte. Noch einmal hielt er am feierlichen Herbst-Buß- und Bettag eine kurze Ansprache an seine Gemeinde und feierte mit ihr zum letzten Mal das hl. Abendmal. Unter den peinlichsten Schmerzen beging er am 15. Nov. mit den Seinigen seinen 60. Geburtstag. Am 22. Dez. ließ er sich, obwol selbst zum Sterben matt, zu einer ihm sehr werten, dem Tode nahen Schwägerin bringen. Onmachten überfielen ihn unterwegs und wärend der Unterredung. Noch hörte er die Weihnachtsglocken, noch erlebte er den Anbruch des neuen Jares und Jarhunderts. Mit kaum hörbarer Stimme diktirte er einige Verse zu seiner Begrüßung, welche der Gemeinde sollten vorgelesen werden. Am 2. Januar Mittags erwachte er nach langem Schlaf mit bereits vom Tod entstellten Zügen, nahm Abschied von seiner vielgetreuen Gattin und segnete seine lieben Kinder. Ein ernstes Neujarslied erklang von der Straße in das Sterbezimmer und die Seinen ermanend: Betet! betet! verlöschte still sein Lebenslicht, das vielen zum ewigen Leben geleuchtet. Unter außerordentlicher Teilnahme wurde am 5. Januar sein Leichenbegängnis gehalten. Ein Denkmal im Chor der St. Peterskirche und seine Büste in der Stadtbibliothek ehrt sein Andenken in der Stadt seines Wirkens.

In hohem Grade galt schon zu Lebzeiten dieses außerordentlichen Mannes und gilt heute noch von ihm das Wort: Von der Parteien Gunst und Hass verwirrt, schwankt sein Charakterbild in der Geschichte. Wenn noch in neuester Zeit Haym, der Biograph Herders, im Unterschiede vom Lob des letzteren über L. ihn einen schwachen, in kindischen Einbildungen gefangenen und in die feinsten Täuschungen der Eigenliebe verstrickten Menschen nennt, der nie zu warer Männlichkeit gekommen sei, so muss billig jeder Kenner L.'s über ein solch grundschiefes Urteil höchlich erstaunen. Gewiss hatte L. viele Fehler; wir haben sie nicht verschwiegen. Er hatte sein Herz zu sehr auf der Zunge; er war auch in religiösen Dingen zu geschwätzig (Gottesschwätzer nannte ihn scherzhaft Herder); er war zu rhetorisch, pathetisch, superlativisch; er war in der Veröffentlichung von Briefen oft zu wenig diskret; überhaupt ermangelte er etwas jener geistigen

Keuschheit; er scheute sich zu wenig, das Innerste des eigenen wie fremder Herzen zu profaniren. Er war zu vielgeschäftig, zu wenig gründlich. Aber welche Vorzüge stehen diesen menschlichen Schwächen gegenüber. Derjenige, welchem Haym ware Männlichkeit abspricht, war in erster Linie ein „*charaktervoller Mann*", wie wir ihn im Olymp deutscher Schöngeister jener Zeit umsonst suchen. Er blieb sich stets gleich in seinen Überzeugungen wie in seinen Grundsätzen, als Christ wie als Patriot. Nicht in natürlicher Unerschrockenheit wurzelte jener *Mut*, der ihn Taten vollbringen ließ, vor denen Tausend andere zurückgebebt, sondern in seinem Gottvertrauen und seinem Pflichtgefül. Nie hat L. an sich selbst gedacht, wo es sich um Warheit und Gerechtigket, um Gottes Reich und Menschenwolfart handelte. Wenige Menschen dürften ihm an *Selbstlosigkeit* und *Uneigennützigkeit* gleichkommen. Vor allem war L. ein *religiöser Genius* ersten Ranges. Wenn ihn Göthe spottweise den Propheten oder Apostel von Zürich nannte, so hat er mit diesem Spott die Warheit ausgesprochen. Es war etwas Prophetisches in L. Darunter verstehen wir nicht etwa seine Zukunftsanungen, wie wir sie im Brief an Neubel oder in seiner Rede am Gedächtnistag der Züricher Stadtheiligen über die Zukunft der Züricher Kirche finden. Wir meinen damit, dass er nach seiner Persönlichkeit und Wirksamkeit in jenem verstandesdürren Zeitalter eine Weissagung war auf die bessere Zeit, da die Bäche christlichen Geistes wider befruchtend durch die Menschheit sich ergießen. Mit warhaft apostolischem Eifer hat er den Samen ausgestreut, aus dem hernach die Ernte eines neuen christlichen Volkslebens hervorwachsen sollte. Prophetisch war und ist auch jetzt noch in ihm die seltene *Verbindung von Christentum und Humanität*. Der Mensch war ebensowol der Gegenstand seines Forschens, wie das Ziel seines Wirkens, aber nicht der Mensch in seiner irdischen Art und Bestimmtheit, sondern der Mensch nach seiner göttlichen Anlage und ewigen Bestimmung. Gott zu haben, zu schauen, zu genießen war seine höchste Sehnsucht. Dies gewärte ihm kein metaphysischer Gottesbegriff, sondern der geoffenbarte, Mensch gewordene, humanisirte Gott, wie Christus ihn verkündigt, darstellt, darreicht. Und was L. mit dem Mund bekannte, das hat er in seinem eigenen Leben voll unermüdlicher Arbeit, voll selbstloser Berufstreue und endlich voll geduldiger Ergebung in einen dunkeln Leidensweg herrlich *bewärt*. Mit Recht kann der beste Kenner L.'s, Mörikofer, von ihm sagen: L. war von Anfang bis zu Ende ein scharf ausgeprägter, willenskräftiger, unerschütterlicher Charakter und als lebendiger Ausdruck christlicher Warheit und Gesinnung der bedeutendste Mann seines Jarhunderts.

Litteratur: Schon ein Jar nach L.'s Tod beschrieb sein Schwiegerson, der nachmalige Antistes Geßner in 3 Bänden sein Leben. Ferner sind zu nennen: Herbst, J. C. Lavater nach seinem Leben, Lehren und Wirken; Meister, J. C. Lavater, eine biographische Skizze; Jung, Erinnerungen an J. C. Lavater; Hegner, Beiträge zur näheren Kenntniß und wahren Darstellung J. C. Lavaters; Bodemann, J. C. Lavater nach seinem Leben, Lehren und Wirken. Eine eigentliche Biographie Lavaters im Zusammenhang mit seiner Zeit war von Mörikofer begonnen. Sein Tod verhinderte leider die Ausfürung dieses Werkes. Immerhin ist nach unserm Urteil desselben Skizze Lavaters in seinem Werke die schweizerische Litteratur des 18. Jarhunderts, S. 332—406, das Beste, was neuerdings über Lavater geschrieben wurde. Kleinere, oft sehr wertvolle Arbeiten über ihn sind in einzelnen Broschüren und Zeitschriften enthalten, die hier nicht alle genannt werden können. Der bekannte Philolog J. Casp. von Orelli gab eine (ungenügende) Auswal seiner Schriften in 8 Bändchen heraus. Ein großer noch unedirter Briefwechsel von und an Lavater befindet sich im Besitze von Lavaters Urenkel Antistes Dr. Finsler in Zürich. Auf den von Hirzel, Düntzer, Ehmann herausgegebenen Briefwechsel zwischen Lavater und Göthe, Herder, Hasenkamp wurde schon hingewiesen.

Justus Heer.

Lea, s. *Jakob*, Bd. VI, S. 441.

Leade, Jeane und die Philadelphier. Jeane Leade, wurde im Jare 1623 im Herzogtum Norfolk geboren, wo ihr Vater, Schildknap Ward, große Sorgfalt auf ihre Erziehung verwendete. In ihrem 16. Lebensjare wurde sie bei Gelegenheit des durch weltliche Lustbarkeiten und Tanzvergnügungen in ihres Vaters Hause entheiligten Weihnachtsfestes plötzlich von schmerzlicher Traurigkeit ergriffen. Sie stand alsbald vom Tanzen ab, zog sich in die Einsamkeit zurück, um sich ganz mit Betrachtung ihres inneren Zustandes zu beschäftigen. Nur einem Kaplan entdeckte sie die Ursache ihrer Abgeschlossenheit. Wegen einer in ihrer Jugend begangenen Lüge machte sie fast drei Jare einen schweren Bußkampf durch. Im 19. Jare empfing sie, „mit der süßen Botschaft der freien überschwenglichen Liebe und Gnade des gütigen und barmherzigen Vaters getröstet und von ihrem lieben und gesegneten Mittler reichlich begnadigt, das Siegel ihrer Vergebung und Versicherung auf eine sinnlich warnehmbare Weise, nämlich in der Form eines, mit beigefügtem Siegel versehenen Gnadenbriefes“.

Im J. 1643 begab sich Leade nach London, fand aber in den öffentlichen und Privatversammlungen keine Befriedigung; erst die Predigt des Dr. Crisp gewärte ihr Ruhe. Hier verheiratete sie 1644 sich mit William Lead, mit welchem sie eine 27järige friedfertige Ehe fürte. Der Tod des Mannes 1670 brachte der Witwe eine Kette großer Trübsale. Sie entschloss sich, „das Teil der Hanna zu erwälen und Tag und Nacht im Tempel des Herrn aufzuwarten, auch eine Witwe Gottes zu bleiben“. Bereits im J. 1652 hatten sich Gleichgesinnte zusammengefunden, Pordage, dessen Frau und Bromley, an deren Versammlungen sich späterhin auch Leade beteiligte. 1670 wurde die philadelphische Societät in London gegründet. In den paradiesischen Gesetzen sind die Grundanschauungen des verwilderten Mystizismus der Leade ausgesprochen; sie bilden die Basis für die Glieder der Gesellschaft.

Die Societät musste verschiedene Stationen ihrer Entwicklung durchlaufen, bald Verfolgungen durch die englische Kirche, bald Schmähungen und Lästerungen von einzelnen Personen; nach dem Tode von Pordage wollte sich Leade in die Einsamkeit zurückziehen; indes neue Visionen und die Wirkungen ihres in das Deutsche übersetzten Traktates: „Die himmlische Wolke“ und der übrigen Schriften verursachte einen neuen Zusammenschluss Gleichgesinnter. Leade spricht es deutlich aus, wie ihr der Herr durch Stimmen und Gesichte gezeigt habe, dass alle äußeren kirchlichen Gemeinden nichts als ein magerer unfruchtbarer Weingarten seien, wie er ihr aber auch goldene Leuchter vorgestellt habe, in deren Mitte er selbst wandeln wolle. Den Anbruch der neuen philadelphischen Zeit versinnbildlicht sie bald in der Gestalt des mit der Sonne bekleideten jungfräulichen Weibes, welches auf ihrem Haupt zwölf Sterne trug, bald unter der Gestalt des herrliches Reiches Salomos und der Rose Sarons, bald in der Gestalt einer königlichen Familie.

Über die Societät selbst spricht sich Leade dahin aus: sie beklage alle aus der Reformation hervorgegangenen Spaltungen, sei auch aller Sektirerei und Parteilichkeit in der Religion abhold. Die philadelphische Societät sei eine gottesfürchtige Societät, welche rechtschaffene Verbesserung des Lebens und der Sitte, die Förderung einer waren heroischen christlichen Gottseligkeit, wie den allgemeinen Frieden und die Liebe gegen alle Menschen suche; die Societät will die Welt nicht irre füren und umkehren, sie ist den bürgerlichen und kirchlichen Rechten nicht feindlich gesinnt, sie weiß die Fehler der Regierungen, soweit dieselben dem klaren Lichte der Natur und des Evangeliums nicht entgegenstehen, zu ertragen, sie setzt ihr Herz fest auf die magnalia Dei, die großen Wunder Gottes und der Natur, das tiefgeheime und verborgene Werk der Widergeburt und Auffart der Seelen, auf die Offenbarung des Reichs des Messias, auf die Lehre der göttlichen Philosophie zu ihren Kindern, auf die herrlichen gesegneten Ausgänge der gesegneten zukünftigen Welt. Die philadelphischen Ideeen fanden einen solchen Eingang, dass Leade mit Gleichgesinnten aus Holland und Deutschland in mündlichen und schriftlichen Verkehr trat. In einem Verzeichnisse sind u. a. Dr. Spener, Petersen, Horche (s. d. A. Bd. VI, S. 316), Dr. May angefürt.

Da die Zeit der Erfüllung für die philadelphische Kirche gekommen war, musste das lebendige Wort durch lebendige Zeugen nach Deutschland gebracht werden. Hierzu wurde ein Inspektor, mit Namen Johannes Dittmar von Salzungen, auserſehen und mit einem Credentialschreiben ausgesandt. Ganz besonders wurde derselbe verpflichtet, sich mit den sogenannten Pietisten in Deutschland, vorzugsweise mit der Universität Halle und dem Professor Franke in Verbindung zu setzen, und auf die Einfürung der 44 Artikel (Artikel, darinnen sich die Regulatores der philadelph. Societät in England verglichen haben, um dieselben in einen besseren und selbständigeren Stat zu setzen; auch insonderheit ein gemeines Kapital aufzurichten, damit die Glieder derselben unterhalten und andere wichtige Vorhaben mögen ins Werk gesetzt werden) hinzuwirken. Die von Eitelkeit und geistlichem Hochmute nicht freie Persönlichkeit des Inspektors — auch dieser Titel war den deutschen Philadelphiern nicht genehm — fand ebensowenig Anklang, als die Errichtung einer gemeinschaftlichen Kasse. Abgesehen von der Differenz Dittmars mit Gichtel, wurde der Inspektor, welcher es namentlich verstand, seine selbstsüchtigen Zwecke zu verstecken, überall mit Verehrung empfangen.

Am Schlusse des Jares 1703 hatten die Philadelphier in einem allgemeinen Bekenntnisse ihre Ansichten niedergelegt, wenn sich dieselben auch die Schwierigkeit eines „alle Religionen, Juden und Christen in Europa umfassenden Bekenntnisses" nicht verhehlen konnten. Dieses entsprach überhaupt nicht den Erwartungen, welche man sich versprach, statt des Bindegliedes gab dasselbe zur Trennung Veranlassung. Die Versammlungen in England wurden untersagt, die Gemeinden in Holland brachen den Verkehr ab, eine Verlegenheit für die Societät, da die Korrespondenz von England nach Deutschland durch die Glieder in Holland vermittelt wurde. Der Societät in England galten die Visionen der Leade als untrügliche Zeugnisse; bald rühmten sich auch Dittmar und andere solcher.

Dittmar, welcher auf Veranlassung von Spener und anderer aus der Societät geschieden war, suchte vergebens ein Pfarramt in Berlin, fand später ein Informatorium an dem saalfeldischen Hofe. Nach vierjäriger Tätigkeit wegen eines Diebstahls daselbst entlassen, ging derselbe mit seiner Frau dem Elende entgegen.

Leade blieb für die Philadelphier in England der Mittelpunkt. 1702 hatte sie, 80 Jare alt, ihre Leichenpredigt geschrieben und in derselben ihre Lebensbegegnungen, wie ihre Anschauungen niedergelegt.

Im Monat März 1703 an einem Armbruch erkrankt, beschränkte sie ihre Tätigkeit nur auf das Haus. Kurz vor ihrem am 19. August 1704 erfolgtem Tode gedachte sie noch der Societät, ihrer Freunde in Deutschland und Holland, und ließ denselben Wachsamkeit und Demut in dem Streben nach dem herrlichen Ziele empfehlen. Der Leichenpredigt lag 2 Korinth. 5, 1—10 zugrunde, das Grab deckt ein einfaches Kreuz.

Wenn auch die Bedeutung der Leade nach ihrem Tode erloschen war, so war sie doch die Erste, welche die philadelphischen Ideeen praktisch einzufüren bemüht war. Von ihr gingen die Bewegungen aus, welche bald als mächtige Ströme die Dämme durchbrachen, bald als Bächlein im Sande versiegten.

Litteratur: Hochhuth, Geschichte und Entwicklung der philadelphischen Gemeinden. I. Jeane Leade und die philadelphische Gemeinde in England, wo die seltenen gedruckten und ungedruckten Quellen erwänt sind, in der Zeitschritt für historische Theologie, Jahrgang 1865, S. 117 ff. **D. Hochhuth.**

Leander, der Heilige, Erzbischof von Sevilla, Bruder und Vorgänger Isidors (s. d. Art. Bd. VII, S. 364), wurde gegen die Mitte des 6. Jarhunderts zu Cartagena geboren, wo sein Vater, Severianus, kaiserlicher Präfekt oder Dux war; seine Mutter, Turtura, soll Tochter eines ostgotischen Königs, nach Einigen des Theodorich des Großen, gewesen sein. Außer ihm werden noch drei seiner Geschwister als Heilige der spanischen Kirche verehrt: seine Brüder, Isidorus Hispalensis und Fulgentius, Bischof von Ecija (Astygis), sowie seine Schwester Florentina, eine Äbtissin oder Vorsteherin eines Jungfrauenkonvents, der er die

unten zu erwänende Ordensregel widmete. Vor Besteigung des Bischofsstuls von Sevilla war er längere Zeit Mönch, ungewiss wo und wie lange. Höchst warscheinlich übte er schon in dieser Lebensstellung jenen bedeutenden Einfluss auf den westgotischen Prinzen Hermenegild, Leovigilds Son, aus, wodurch dieser dem Arianismus abwendig gemacht und zum katholischen Bekenntnisse bekehrt wurde. Leovigild bestrafte Leanders Mitwirkung zu diesem Glaubenswechsel des bald darauf in offene Rebellion gegen ihn eintretenden Prinzen mit seiner Exilirung aus Spanien. Der Ausgewiesene begab sich — und zwar nach der überwiegend warscheinlichen Darstellung von Franz Görres (s. u.) noch als einfacher Mönch, zwischen den Jaren 579 und 582 — nach Byzanz, um womöglich von Kaiser Tiberius II. die Absendung von Hilfstruppen zur Unterstützung der von Hermenegild gefürten katholischen Partei zu erwirken. Auf diesen byzantinischen Aufenhalt Leanders beziehen sich Gregors d. Gr. Worte im Vorwort zu seinem dem späteren hispalensischen Erzbischof gewidmeten Hiob-Kommentar, wo er daran erinnert, dass er in Konstantinopel seine Bekanntschaft gemacht habe, damals „cum me illic sedis apostolicae responsa constringerent, et te illuc iniuncta pro causis fidei Wisigothorum legatio perduxisset". Trotz der Fürsprache eines so einflussreichen Freundes wie Gregor scheint Leanders Mission am byzantinischen Hofe erfolglos geblieben zu sein. Der Kaiser war wol von longobardischen und persischen Angelegenheiten zu sehr in Anspruch genommen, als dass er zu einer Truppensendung nach Spanien zu bewegen gewesen wäre. — Einige Zeit nach seiner Rückkehr von Konstantinopel, etwa damals, als Hermenegild von seinem Vater besiegt und nach Valencia verbannt worden war (584), wurde Leander zum Bischof oder Metropoliten von Sevilla erhoben. Im folgenden Jare fiel das Haupt des unglücklichen Hermenegild zu Tarragona unter dem Beile des Henkers. Dass der fanatisch arianisch gesinnte Leovigild diese Bluttat an seinem Sone schließlich noch bereut und, wenige Tage vor seinem Tode, sich dem katholischen Glauben zugewendet, auch seinem Thronfolger Reccared den Leander als Lehrmeister in diesem Glauben und kirchlichen Ratgeber sterbend empfohlen habe, ist eine römische Tendenzfabel, ausgiebig widerlegt schon durch Frühere, am Gründlichsten neuerdings durch Franz Görres (s. u.). Reccards Übertritt zum Katholizismus erfolgte one eine solche väterliche Weisung, auf Grund selbständigen Entschlusses, und zwar erst etwa 9—10 Monate nach seinem Regierungsantritte, im Februar oder März 587. Dass seine Haltung anfänglich eine keineswegs ganz zuverlässige war, geht deutlich aus einem Schreiben Gregors d. Gr., damals römischen Abtes, an seinen Freund Leander hervor (Ep. I, 43), worin dieser letztere ermant wird, darüber zu wachen, dass der durch Gottes Gnade auf den rechten Weg gebrachte König nicht durch Schmeicheleien wider zum Bösen gelenkt werde. An kluger und gewissenhafter Befolgung dieses Rats scheint Leander es nicht haben fehlen zu lassen; jedenfalls hat er um die allmähliche Überwindung des Widerstands der arianischen Bischöfe und um die Herbeifürung des endlichen Gesamtübertritts der westgotischen Nation und Geistlichkeit zum Katholizismus, welcher sich auf dem dritten Nationalkonzil zu Toledo im Mai 589 vollzog, wesentliche Verdienste erworben. Er fürte den Vorsitz auf dieser berühmten Synode; unter seiner Mitwirkung vornehmlich wird jenes hochwichtige, im Artikel vom heil. Geist durch Einfügung eines filioque das Konstantinopolitanum ergänzende Symbol formulirt worden sein, welches damals zum Grundbekenntnis der westgotisch-katholischen Kirche erhoben wurde. — Dass er auch weiterhin für engen Anschluss dieser Kirche in Rom eifrig tätig blieb, erhellt aus seiner Korrespondenz mit Gregor d. Gr., z. B. seinem Gratulationsschreiben an diesen Papst aus dem J. 590, worin er demselben zugleich mehrere kirchliche Fragen zur Entscheidung vorlegt. Gregor erwidert diese Schreiben des spanischen Primaten mit entsprechender Aufmerksamkeit und Herzlichkeit, sendet ihm, um seine Verbindung mit dem apostolischen Stul zu versinnbildlichen und zu stärken, das erzbischöfliche Pallium, widmet ihm die schon erwänten Moralia in Jobum, schickt ihm durch einen Priester Probinus den Liber regulae pastoralis u. s. f. (vgl. Gregorii Ep. V, 49; IX, 121 etc.). Der Zeitpunkt seines Todes ermangelt sicherer Bestimmung; jedenfalls

scheint derselbe noch innerhalb des 6. Jarhunderts erfolgt zu sein, nach Ferrera im Jare 597, und zwar wol am 13. März, auf welchen Tag die spanisch-kirchliche Tradition sein Gedächtnis begeht (gewiss richtiger als die römische im Mart. Rom., wo vermöge einer Verwechslung mit einem anderen Leander, einem Märtyrer aus Smyrna, der 27. Februar als sein Gedenktag genannt ist).

Die von seinem Bruder Isidor (De vir. illustr. c. 41) erwänten Schriften Leanders sind verloren bis auf jene schon erwänte Nonnenregel (Regula s. de institutione virginum et contemptu mundi ad Florentinam sororem — in Holsten. Cod. Reg. t. III, sowie eine zum Schluss des großen toletanischen Konzils von 589 gehaltene Rede: Homilia de triumpho ecclesiae ob conversionem Gothorum, die sich in den Konzilienſammlungen von Mansi u. a. aufbewart findet. — Vgl. Faustin Arevalus, Isidoriana (in t. II der Opera Isidori Hispal, Rom 1797, pag. 123 sq.), sowie zur Berichtigung der hier und in andern Darstellungen katholischer Autoren vorkommenden Einseitigkeiten und Irrtümer: Franz Görres, Des Westgothenkönigs Leovigild Stellung zum Katholizismus (in den „Forschungen zur deutschen Geschichte" 1872), sowie desselben „Kritische Untersuchungen über den Aufstand und das Martyrium des westgothischen Königssones Hermenegild" (in der Zeitschr. f. histor. Theol. 1873, bes. S. 26 f., 103 f). Auch Hefele, Conciliengeschichte, Bd. III; Pallmann, Gesch. der Völkerwanderung, Bd. II; Gams, K.-Gesch. v. Spanien, II, 2. **Zöckler.**

Lebbäus, s. Jud. Lebbäus Bd. VII, S. 276.

Leben, ewiges; *ζωὴ αἰώνιος*. Im A. T. findet sich der Ausdruck zuerst und bloß Dan. 12, 2: Die Einen werden erwachen לְחַיֵּי עוֹלָם, LXX *εἰς ζωὴν αἰώνιον*, die Andern לְדִרְאוֹן עוֹלָם. Dann lesen wir Weish. 5, 16 von den Gerechten, *εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσι καὶ ἐν κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν*, womit verwandt es 2 Makk. 7, 9 heißt, die um des Gesetzes willen sterben, werde Gott erwecken *εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς*. Vgl. V. 36 *ἀένναος ζωή*. Für die Genesis der Bezeichnung muss übrigens schon auf Stellen, wie 3 Mos. 18, 5; 5 Mos. 30, 19; Ezech. 20, 11; 18, 21; Habak. 2, 4, vgl. Gal. 3, 11. 12; Ps. 34, 13, vgl. 1 Petr. 3, 10 gewiesen werden. Im N. T fehlt sie gerade in denjenigen Schriften, deren Diktion sich mehr der alttestamentlichen nähert, bei Petrus, Jakobus, im Hebräerbrief und in der Apokalypse. Dagegen begegnen wir ihr nicht selten im Munde des Herrn.

Bei den Synoptikern erscheint die *ζωὴ αἰώνιος*, wofür prägnant auch *ζωή* allein steht, als das Ziel, mit dessen Erreichung die Erfüllung der menschlichen Bestimmung gegeben ist, Matth. 7, 14; 18, 8. 9. Gegensatz: *ἀπώλεια; πῦρ αἰώνιον; γεέννα τοῦ πυρός*); Luk. 10, 28, vgl. 25 und 18, 18. Sie umfaſst demnach die zukünftige Anwartschaft des Jüngers Christi, die ganze Summe seines Lons, und es läuft insoweit der Begriff mit demjenigen der Seligkeit (*μισθὸς ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, Matth. 5, 12, Aufnahme in die *αἰώνιοι σκηναί*, Luk. 16, 9) auf das Nämliche hinaus; Matth. 19, 29; 25, 46, wo der Gegensatz die *κόλασις αἰώνιος*. Dass dagegen diese synoptische *ζωὴ αἰώνιος* das in Christo begründete Leben des Subjekts im Diesseits mit einschließe, läſst sich aus Luk. 15, 24. 32 nicht dartun; vielmehr ergibt sich daraus sowie aus Luk. 9, 60 nur, wie auch hier der Gegensatz zwischen dem Stande der Sünde und der Gemeinschaft mit Gott unter den allgemeinen Gesichtspunkt von Tod und Leben gestellt wird. — Damit fällt nun nach der einen Seite diejenige Begriffsfassung zusammen, welche uns bei Paulus entgegentritt. Ihm ist die *ζωὴ αἰώνιος* der herrliche Lon der strebsamen Standhaftigkeit in der Übung des Guten, Röm. 2, 7; 1 Tim. 6, 12 19, das abschließliche Resultat des Wandels in der durch Christum ermöglichten Heiligung, das *τέλος*, Röm. 6, 22, die Ernte der vom Geiste befruchteten Aussat in der Gegenwart, Gal. 6, 8, der Zielpunkt des Glaubens sowol, 1 Tim. 1, 16, als auch die Abzweckung der erlösenden Gnade vermittelst der durch sie bedingten Gerechtigkeit, Röm. 5, 21, und insofern also Gegenstand der Hoffnung, Tit. 1, 2;

3, 7; vgl. Jud. 21. Synonym mit ihr erweist sich die *ἐπαγγελία ζωῆς τῆς μελλούσης*, 1 Tim. 4, 8, der Empfang der unvergänglichen, der Krone der Gerechtigkeit, 1 Kor. 9, 25; 2 Tim. 4, 8, die *παραθήκη*, 2 Tim. 1, 12, die Rettung in das himmlische Reich, 2 Tim. 4, 18, bei Petrus aber die *κληρονομία*, welche in der *σωτηρία ψυχῶν* besteht, sich als *δόξα* offenbaren wird und im Himmel aufbehalten ist, 1 Petr. 1, 4. 9; 5, 1. 10, bei Jakobus ebenfalls die verheißene Krone des Lebens und die Erbschaft des Reiches, 1, 12; 2, 5, im Hebräerbrief die Sabbathsruhe des Volkes Gottes, 4, 9, vgl. 12, 22 ff. u. s. w. Wärend indes hienach das ewige Leben der Zukunft angehört, darf nicht übersehen werden, daſs es in der paulinischen Darstellung, allerdings nicht ausdrücklich, wol aber sachlich, seinem prinzipiellen Wesen nach bereits dem hierseitigen Leben des Gläubigen als eingesenkt erscheint. Wie nämlich das durch die Sünde gestörte Verhältnis zu Gott den Tod zur Folge hat, so muſs der Widerherstellung dieses Verhältnisses in der *δικαιοσύνη* notwendig, und zwar als ethisch-religiöser Begriff, die *ζωή*, das *ζῆν* zur Seite gehen, Röm. 5, 21; 8, 10; Gal. 3, 21, so daſs *δικαιοσύνη* und *ζωή* in ihrer Zusammengehörigkeit (Röm. 5, 18 *δικαίωσις ζωῆς*) die wesentlichen Bestandteile der dem Subjekte zugeeigneten *σωτηρία* bilden; wie denn auch in den antitheosophisch-judaistischen Briefen des Apostels nicht der Grundbegriff der *δικαιοσύνη*, sondern eben die *ζωή* in den Vordergrund rückt. Christus ist *ἡ ζωὴ ἡμῶν*, wenngleich noch verborgen, Kol. 3, 3. 4, *ἐμοὶ τὸ ζῆν*, Phil. 1, 21; Gal. 2, 20; Eph. 3, 17, *πνεῦμα ζωοποιοῦν*, 1 Kor. 15, 45; als *κύριος* nimmt er in uns die Stelle des *νόμος* ein, Röm. 6 und 7; er gestaltet sich in uns, Gal. 4, 19; wir haben ihn angezogen und sind Glieder seines Leibes, Eph. 5, 30; Gal. 3, 27; Kol. 1, 18 u. a. m. Darauf gründet sich der Schluſs, daſs auch sein Leben in der Herrlichkeit zum unsrigen werden müsse, was in einer Mehrheit von Wendungen ausgefürt wird, Röm. 6, 8; 2 Tim. 2, 11. 12; Röm. 5, 17. 21; 8, 30; Eph. 2, 5. 6. Nicht weniger gibt der Geist als das neue Lebenselement, das *πνεῦμα ζωῆς*, Röm. 8, 2, vgl. 2 Kor. 3, 17 das Unterpfand desjenigen Lebens ab, welches das Sterbliche verschlingt, 2 Kor. 5, 4. 5; Eph. 1, 14; unsere sterblichen Leiber werden durch ihn lebendig gemacht werden, Röm. 8, 11; das Ergebnis seines Trachtens ist Friede und Leben, Röm. 8, 6. 10. 13. Solcherweise ist das ewige Leben das *χάρισμα τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν*, Röm. 6, 23. Christus hat den Tod vernichtet, und Leben und unvergängliches Wesen ans Licht gebracht durch das Evangelium, 2 Tim. 1, 10, welches ist *λόγος ζωῆς*, Phil. 2, 16.

Ungeachtet dieser sehr bestimmten Rückbeziehung des ewigen Lebens auf die durch Christum vermittelte Neuheit des Christenlebens in der Zeit (Röm. 6, 4) geht jedoch nach paulinischem Sprachgebrauch die *ζωὴ αἰώνιος* immerhin erst mit dem Freiwerden vom Leibe des Todes und mit der Vertauschung des Verweslichen an die Unverweslichkeit an. Die Konsequenz der gefundenen Prämissen hingegen, vermöge deren dem Begriff sein spezifisch transcendentales Gepräge genommen und er zur Bezeichnung der substanziellen Besonderheit des christlichen Lebens in seiner allumfassenden Kontinuität verwendet wird, kommt erst in den johanneischen Schriften zu ihrem bewuſsten Ausdruck. Denn hier lautet der Kardinalsatz für die subjektive Sphäre des Christentums: *ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον*, Joh. 3, 36; 3, 15. 16; 5, 24; 6, 47. 53—58; 10, 28; 17, 2. 3; 20, 31; 1 Joh. 5, 12. 13. Durchgedrungen vom Tode zum Leben bewegt er sich in der Freiheit vom Tod (Joh. 11, 25. 26), vom Gericht und vom Zorne Gottes; es eignet ihm prinzipmäßig der Besitz des ungeteilten und unteilbaren ganzen Heils. Umgekehrt, wer dem Son ungehorsam ist, hat das Leben nicht und wird es auch nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm. Was somit Paulus als gegenwärtigen Stand der Gnade, verbunden mit der in ihm wurzelnden Hoffnung einerseits und als zukünftige Verwirklichung des Objektes unserer Hoffnung andererseits zeitlich noch auseinander hält, das geht bei Johannes in den einheitlichen Begriff des ewigen Lebens zusammen, wobei er die Ausdrücke *ζωὴ αἰώνιος* und *ζωή*, die sich wie Form und Inhalt verhalten, mit und one Artikel, promiscue gebraucht. Joh. 3, 36; 5, 24; 1 Joh. 3, 14. 15;

5, 11. 12. 13 u. a. Das diesseitige Leben des Gläubigen schließt als diametralen Gegensatz und vollkräftige Aufhebung des in der Abkehr von Gott begründeten Todes das *ewige* Leben bereits in sich, Joh. 6, 53 *ἐν ἑαυτοῖς*. Es hebt an mit der Geburt aus dem Geist, Joh. 3 vgl. mit 5, 21; 1 Joh. 1, 5 vgl. z. B. mit Joh. 3, 36, macht auf der Grundlage dieser Geburt die bleibende, sich urkräftig auswirkende Bestimmtheit des Subjekts aus, und läuft gemäß seinem innersten, überzeitlichen Wesen, in der kontinuirlichen Identität mit sich selber, in die Ewigkeit aus, mit der es insofern nun freilich erst bei der Vollendung anlangt, als sie die Bedingungen mit sich fürt, unter denen die ihm entsprechende Erscheinungsform wirklich zu werden vermag, Joh. 4, 14; 5, 29; 6, 40; 17, 24 (unbeschadet des *δέδωκα*, V. 22) 1 Joh. 3, 2.

Dieses schlechthin warhaftige, *in sich selbst* ewige Leben mit seinem göttlichen Lebensgehalt und seiner sieghaften Lebensmacht hat seinen *objektiven* Grund in der durch den Glauben vermittelten Lebensgemeinschaft mit *Christus*. Denn wiewol Gott als der absolute Geist dem Begriffe nach der in sich Lebendige, Joh. 6, 57 und selber das ewige Leben, 1 Joh. 5, 20, der Urquell alles Lebens ist, so findet sich doch die Mitteilung desselben an die Welt, resp. die Menschheit, von Anfang an, auch schon wärend seiner vorzeitlichen Existenzform, Joh. 8, 56 ff., unabänderlich an den Son gebunden. Er ist der *λόγος* sowol im Verhältnis zu Gott, als im Verhältnis zur Welt. Die Fülle des göttlichen Lebens hat er ebensosehr vom Vater, als er sie nicht zwar in selbständiger, aber doch in durchaus eigentümlicher Weise auch in sich selber hat, Joh. 5, 26; 1 Joh. 5, 11. Indem nun der Logos Fleisch ward, ist das ewige Leben, welches bei Gott war, *erschienen in ihm*; es ist zunächst zum *offenbaren* Lebens-Licht, und im allgemeinen eben dadurch, im Besondersten aber durch den, das Leben in ihm gleichsam entbindenden und der individuellen Umschränkung enthebenden *Tod* des Menschgewordenen *mitteilsam* geworden. Christus ist daher in seiner Beziehung zur Welt sowol *ὁ λόγος τῆς ζωῆς* als *ἡ ζωή* 1 Joh. 1, 1. 2; Joh. 1, 3. 4; 6, 53 ff.; 14, 6, mit *einem* Worte, der schlechthin einzige Lebensquell, das universale Prinzip des Lebens innerhalb der kosmischen Sphäre, Leben erweckend und Lebend spendend, geistig und leiblich, Joh. 5, 21—29; 10, 10. 28; 11, 25; 14, 19; 6, 27. 35. 39. 61. 63; 7, 38. 39 *). Woraus endlich sich unschwer ergibt, wie das ewige Leben als Gebot des Vaters, als Erkenntnis Gottes und Christi, auch als die Verheißung Christi prädizirt, oder dass als dessen Element z. B. die Liebe zu den Brüdern genannt werden kann, Joh. 12, 50, vgl. 8, 51; 17, 3; 1 Joh. 2, 25; 3, 14. 15, vgl. Joh. 12, 25.

Anklänge an diese Darstellungsweise, wonach die *ζωή* an die Spitze der Heilsverleihung in Christo zu stehen kommt, finden sich übrigens noch hin und her im Neuen Testament. Christus heißt der ewig Lebendige, Offenb. 1, 18, der *ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς*, Apg. 3, 15, der *λίθος ζῶν*, in Kraft dessen auch die Hinzutretenden *λίθοι ζῶντες* werden, 1 Petr. 2, 4. 5; wir lesen 1 Petr. 3, 7 von einer *κληρονομία χάριτος ζωῆς*, und noch in der apokalyptischen Schilderung des himmlischen Jerusalems ist die Rede von einem *ποταμὸς ὕδατος ζωῆς*, der vom Throne Gottes und des Lammes ausgeht, sowie von einem *ξύλον ζωῆς*, an den Seiten des Stromes, 22, 1. 2. 14. 19; 2, 7. (Kaeuffer, De bibl. *ζ. ἁ.* notione).

Die Talmudisten sprechen überall nur vom עוֹלָם הַבָּא, der allen Israeliten zugehört, nirgends vom ewigen Leben, wärend sich die Targumim des Ausdrucks z. B. 3 Mos. 18, 5 bedienen. Aber auch der Kirche blieb es lange Zeiten hindurch versagt, sich die Tiefen des Begriffs anzueignen. Von frühe an stellte man die *ζωὴ αἰώνιος* *nur* als Objekt der jenseitigen Seligkeit, als die zuständliche Totalität der individuellen Vollendung des Subjekts nach der Auferstehung und dem Weltgericht hin. Schon Irenäus adv. haer. 1. c. 2 setzt an den Schluss

*) In der letzten Stelle mag zugleich der Nexus beachtet werden, in dem die persönliche Lebensgemeinschaft mit dem Besitze des Geistes steht.

seiner gedrängten Herzälung dessen, was die per universum orbem usque ad fines terrae seminata ecclesia glaube, das rediturum — ut justis et sanctis — incorruptibilem statum largiatur et vitam aeternam tribuat. Ebenso Tertullian, de praescr. haeret. c. 13. Augustin, de Sp. et Lit. c. 24: cum venerit, quod perfectum est, tunc erit vita aeterna; sie ist totum praemium, cujus promissione gaudemus. De morib. eccl. cath. 25, De Trin. 1, 13, Enchir. § 29 und oft. Basilius, in enarr. Psalm. 45, denkt dabei an die ewige Reichsgenossenschaft im Himmel. Gregor v. Nyssa, orat. de paup. amand. Synonym steht *αἰώνιος μακαριότης, αἰ. τρυφή, αἰ. βασιλεία, ἀΐδιος εὐφροσύνη, ἀτελεύτητος ζωή* u. a. Als dann vollends das Apostolikum und das Athanasianum, ausgehend von Gott, der absoluten Kausalität, den Kreis ihrer Artikel mit dem ewigen Leben als dem Endziel der gottgeordneten Entwicklung abschlossen, war dadurch für die Folgezeit über Inhalt und dessen kirchliches Verständnis entschieden. Constt. apost. 7, 41. Johann von Damascus am Schluſs der orthod. fid., wo er von der Auferstehung handelt, geht flüchtig darüber hin *), nachdem er L. 2, cp. 17 gesagt hat: *αἰώνιος ζωὴ τὸ ἀτελεύτητον τοῦ μέλλοντος αἰῶνος δηλοῖ· οὐδὲ γὰρ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἡμέραις καὶ νυξὶν ὁ χρόνος ἀριθμηθήσεται· ἔστι δὲ μᾶλλον μία ἡμέρα ἀνέσπερος, τοῦ ἡλίου τῆς δικαιοσύνης τοῖς δικαίοις φαιδρῶς ἐπιλάμποντος.* Selbst wo die Väter von Christo als der *ζωή* sprechen, nehmen sie nahezu ausschließlich auf die Vermittlung der einstigen Seligkeit Rücksicht. Cyrill. v. Alex. und Ammonius, Catena zu Joh. 14, 6; Greg. v. Naz., Orat. 10. c. Eunom. In jedem Falle nennen sie jene in der Gemeinschaft mit Christus beruhende Lebensbestimmtheit nur kurzweg *ζωή, ἡ κυρίως*, auch *ἀληθὴς ζωή*, nicht aber *ζωὴ αἰώνιος*. Im weiteren berüren sie bei Gelegenheit so ziemlich alle einschlägigen Fragen, wiewol diese noch nicht zu einem besonderen Lehrstück verarbeitet sind. Schilderungen des Zustandes der Seligen kehren häufig wider, in denen als Grundgedanken hervortreten: die endlose Dauer, die Befreiung von den Übeln der Zeit und die allseitige vollständige Befriedigung. Die letztere faſste man bald als vollendete Erkenntnis, bald als ungetrübte sittliche Freiheit, als innern und äußern Frieden, bald als unmittelbaren Umgang mit Gott und den Seligen, verbunden mit persönlichem Widersehen, oder sie ward auch in das Schauen Gottes als der wesentlichen Erfüllung aller mehnschlichen Sehnsucht, oder in mehrere der genannten Momente zugleich gesetzt. Finis desideriorum nostrorum ist Gott selbst, qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. Justin. Apol. 1, 8; Orig. de princ. 3, 318. 321; Cyprian, de mortal. 2 sq. 5 sqq. 22 sq.; Greg. Naz. orat. 16, 9. 8, 23; Greg. Nyss. orat. fun. de Placilla und orat. de mortuis; Basil. Hom. 6 in Hexaëm. und Hom. in Ps. 114; August. de civ. Dei 22, 29. 30; Chrysost. Hom. 14 in ep. ad Rom.; Ambros. in Gal. 6; Cassiodor, de anima c. 12. Sehr gewönlich war die Annahme von Stufen der Seligkeit im ewigen Leben, one daſs durch diese merces quasi fidei ihr Charakter als gratia pro gratia Eintrag leiden sollte. Aug., tract. 13 in Joh.; Theodoret zu Röm. 6, 23 und in Canticum 1. Je nach der *ἀξία* eines Jeden gibt es *πολλαὶ ἀξιομάτων διαφοραί, βαθμοὶ πολλοί* und *μέτρα*; quod tamen futuri sunt, non est ambiguendum. Orig. l. l. 2, 11; Greg. Naz. orat. 27, 8; 14, 5; 19, 7; 32, 33. Basil. in Eunom. l. 3; Macar. Hom. 40; Aug. de civ. D. 22, 30. 2; Hieron. ad Jov. 2. Auch sprechen es die Väter sehr bestimmt aus, daſs die Freuden des Himmels sich nicht in Worte fassen lassen und unsere menschlichen Vorstellungen nur annähernd zutreffen. Gregor. Nyss. orat. catech. c. 40. Bona vitae aeternae tam multa sunt ut numerum, tam magna ut mensuram, tam pretiosa ut aestimationem omnem excedant. Aug. de tripl. habit. c. 1. Conf. Orth. bei Kimmel 200 f.

Neue Momente der Warheit hat die mittlere Zeit in die kirchliche Lehre

---

*) *Οἱ τὰ ἀγαθὰ πράξαντες, ἐκλάμψουσιν ὡς ὁ ἥλιος σὺν ἀγγέλοις εἰς ζωὴν αἰώνιον σὺν τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ, ὁρῶντες αὐτὸν ἀεὶ καὶ ὁρώμενοι καὶ ἄληκτον τὴν ἀπ᾽ αὐτοῦ εὐφροσύνην καρπούμενοι.* (Statt *εἰς ζωὴν αἰ.* bei Matth. 13, 43: *ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν*).

nicht eingefürt, sondern in ihrer bekannten Weise mehr nur die bereits zum Gemeingut gewordenen formell gegliedert, auch nach der einen und andern Seite weiter entwickelt. Indessen erhielt jetzt das Lehrstück, bei welchem allmählich der Name vita aeterna gegenüber der Aufschrift: beatitudo, zurücktritt, seine bestimmte Stelle in den Darlegungen des Glaubens, indem es die Doktoren nach dem Schematismus des Lombarden im vierten Buche der Sentenzen und Summen Distinkt. 49 abhandeln. Schon Anselm, de simil. c. 47 zält 14 partes beatitudinis, von denen sieben auf die Verklärung des Leibes, die übrigen auf die Seele gehen. Ebenso wird die den Seligen beigemessene Betätigung gern auf die Siebenzal zurückgebracht. Doch ist es noch üblicher, die verschiedenen Seiten des Zustandes, natürlich mit allerlei Modifikationen im einzelnen, unter zwölf Rubriken der Betrachtung zu unterstellen. Bonaventura, Diaeta salut. 10. c. 4. Peter d'Ailly, Spec. consid. 3. c. 11. Joh. de Turre crem. Tract. 36. in reg. Duodecim considerationes vitae aeternae: 1) illa sola est vita vera; 2) possidetur sanitas sine quacunque infirmitate, molestia aut passione; 3) pulchritudo sine quacunque deformitate; 4) copia omnium bonorum; 5) satietas et adimpletio omnium desideriorum sine quocunque defectu; 6) securitas et pacis tranquillitas sine timore quocunque; 7) visio beata clarissima et jucundissima divinitatis; 8) dilectatio summa; 9) sapientia et plenissima cognitio absque ignorantia (für die wissensdurstigen Scholastiker von besonderm Belang, so daſs sich z. B. Duns Scotus sogar in die Frage verirrt, ob die Seligen die Quidditäten der Dinge erkennen); 10) in illa viventes summo ibi honore et gloria sublimantur; 11) est in ea jucunditas ineffabilis; 12) laus interminabilis. Auch hielt man bona essentialia und accessoria auseinander. Thomas statuirte neben der allen gemeinsamen beatitudo noch besondere dotes der Einzelnen, sowie er außer der corona aurea als superadditum praemium den Märtyrern und Heiligen, Mönchen und Nonnen aparte aureolae reservirte. Als vermittelndes Organ galt ihm die Erkenntnis, dem Scotus der Wille. Daneben fehlt es von Anselm an abwärts weder bei den Scholastikern und ihren Vorläufern, noch bei den Mystikern an warhaft schönen Ausfürungen, die eine eben so erhabene als keusche Anschauung vom seligen ewigen Leben an den Tag legen. Praemium est, schreibt Bernhard. de medit. c. 4, videre Deum, vivere cum Deo, esse cum Deo, esse in Deo, qui erit omnia in omnibus, habere Deum, qui est summum bonum; et ubi est summum bonum, ibi summa felicitas. Suso, z. B. in Wackernagels Lesebuch, 1, 881. Andere Aussprüche bei Gerhard, Loci 22, 5. Aber in den pantheistischen Sekten trat auch schon die Leugnung des jenseitigen Lebens überhaupt auf. Flügge, Gesch. d. Glaubens an Unsterblichk., 1800, 3. 2, 33—190.

Von der römisch-katholischen Kirche ist einfach die Erbschaft der scholastischen Theologie angetreten und mit Ausscheidung ihrer zufälligen Auswüchse der von ihr dargebotene dogmatische Stoff genauer fixirt worden, wie aus der lesenswerten Exposition des Artikels im römischen Katechismus I, 3, 6 erhellt. Danach ist die vita aeterna, mit der die Gläubigen nach ihrer Auferstehung das Ziel der Vollendung erreichen, non magis perpetuitas vitae, quam in perpetuitate beatitudo, quae beatorum desiderium expleat. Es liegt bereits in der Bezeichnung für sich, daſs die Überschwenglichkeit der absoluten Glückseligkeit der Seligen nur faktisch von diesen selbst erfaren, nicht aber mit unserm zeitlichen Verstande gefaſst werden kann. Nach der scholastischen Einteilung zerfallen ihre Güter 1) in wesentliche: das Schauen Gottes nach Natur und Substanz und die dadurch bedingte Teilnahme an der Wesenheit Gottes*), die mit dem Besitze Gottes zusammenfällt; 2) in accessorische: Herrlichkeit, Ehre, vollständige Befriedigung u. s. w. Denn: infinita esset omnium oblectationum enumeratio, — ac ne cogitatione quidem fingere eas possumus. Daſs alle diese köstlichen Aus-

*) Quamvis propriam substantiam retineant, admirabilem tamen quandam et prope divinam formam induunt, ut Dii potius quam homines videantur. Zur Veranschaulichung des Verhältnisses bedient sich der Katechismus des vom Feuer durchglühten Eisens.

sichten als mächtiger Anreiz zum sittlichen Handeln dienen sollen, wird nachdrücklich hervorgehoben. Über ihren Zusammenhang mit den guten Werken C. Tr. sess. 6, c. 26.

Mit Ausnahme der Lehre vom Fegfeuer unterscheiden sich die eschatologischen Anschauungen des älteren Protestantismus nicht wesentlich von denen des Katholizismus. Die symbolischen Bücher der evangelischen Kirche bieten daher nur geringe Ausbeute. Im allgemeinen galt die vita aeterna fortwärend als salutis nostrae complementum, spei meta, finis fidei. Man verstand darunter den Stand der Gerechten, teils nach diesem Leben überhaupt, teils post resurrectionem in mundo futuro. Conf. Aug. art. 17; Apol. W. 212; Cat. Min. 2, 3; F. C. 633. 723; Basil pr. art. 10; Conf. Belg. art. 37; Luther, W. 1, 360. 887. 997. 11, 1487; Melancht. loci, deutsch 1553, 75; Calv. 3, 9, 1; Rudolf, 324; Pearson, Exp. Symb. 1691, 684. Dagegen erweist sich der Begriff infolge der erneuten Vertiefung in die Schrift namentlich im Reformationszeitalter insofern durchbrochen, als von einem Anfang des ewigen Lebens in den Herzen der Gläubigen die Rede wird, den man auf seiten beider Konfessionen in die Widergeburt setzt. Apol. IV, 140. 148. 99. 187. 209. 210. 285, meist im deutschen Text; Buddeus, 445, 503; Zwingli, exp. fid. 12; P. Martyr, loci 442; Cat. Pal. 58; Alting, Expl. Catech. 280; Alsted, 759; Perkins, Cat. 778; Conf. Bohem. Niem. 846. Vgl. auch Jansenius, Comm. conc. ev. c. 136, 976. Allein dieser echt biblische Gesichtspunkt wurde nicht gehörig festgehalten, sondern im Gegenteil bald wider behauptet, dass sich die Schrift des Ausdrucks ausschließlich zur Bezeichnung des praemium timentibus et servientibus Domino promissum datumque bediene. Nichtsdestoweniger wurde dem Inhalte dessen, was das ewige Leben zu einem unmittelbar präsenten qualifizirt, und zwar zum teil im Locus von der Unio mystica oder cum Deo, zum teil in der Abendmalslehre gleichwol zu seinem Rechte verholfen. S. Gründl. Bericht der Heidelberger Theologen v. h. AM. 1574, 2. Conf. de euchar. v. Calvin, Farel und Viret auf der Septembersynode zu Bern 1537. Manche unterschieden zwischen der vita spiritualis, deren alimentum Christus sei mit seinen Gaben und Woltaten, und der vita aeterna; oder man nannte jene die vita gratiae, diese die vita gloriae (Bucan, 29, 1; Piscator, Aphor. 108); oder man lehrte mitunter wol auch drei Grade des ewigen Lebens: 1) initialis in diesem Leben, 2) partialis nach dem Tode des Einzelnen, 3) perfectionalis nach dem allgemeinen Weltgericht. Indes macht sich dann doch wider die Neigung geltend, jene primitiae, welche die tessera secuturae vitae bilden, als bloßen Gefülszustand zu nehmen, so dass sie mit dem Zeugnis des heil. Geistes ziemlich auf das nämliche hinausliefen. — Anlangend die vita aeterna im engeren Sinn, sive piorum glorificatio in coelo exspectanda, so wird sie von der Lokaltheologie meist noch nicht abgesondert behandelt (Melanchthon, Aretius, Musculus), sondern kommt nach Umständen unter De praedestinatione, De spe und vorzugsweise im Locus De resurrectione zur Sprache. Weiterhin erscheint sie als letzter Effekt des appropriirten Verdienstes Christi am Schluss der didaktischen Theologie, nach der Justifikation und Sanktifikation, manchmal noch vor den mediis gratiae. Endlich wird ihr ihre Stelle ganz am Ende der Novissima, oder wie die Reformirten gerne überschreiben, De glorificatione, zugewiesen. Die spätere lutherische Theologie schließt nach De providentia mit ihr etwa auch die theologia formalis ab. Abgesehen von der bunten Mannigfaltigkeit, die sich bei den Dogmatikern in Betreff der Zälung und Anordnung der unterscheidbaren Momente zu erkennen gibt, in welche die Bestandteile der beatitudo zerlegt werden, gehen übrigens rücksichtlich des Stoffes die beiden Konfessionen im allgemeinen vollkommen einig *). Statt aller übrigen möge daher hier Gerhards Definition, Cotta 20, 533 stehen, bei dem man die weit-

*) In wieweit Christus nach seiner Menschheit die bleibende Vermittlung für allen Seligkeitsgenuss bilde, s. Schneckenburger, Zur kirchlichen Christologie, 175 ff.; Pearson, Exp. symb.; Perkins, Catech., 770: Die mittlerische Wirksamkeit Christi fällt weg. Martensen, Dogm., § 289.

schichtige Behandlungsart unseres Lehrstücks in der protestantischen Scholastik nachsehen mag: Vita aeterna est felicissimus ac beatissimus ille status, quo Deus ex immensa misericordia (causa efficiens principalis) propter Christum mediatorem (causa efficiens meritoria) perseverante fide (causa instrumentalis) adprehensum pios post hanc vitam beabit, ut primum quidem animae eorum a corporibus separatae, postmodum vero eaedem in die resurrectionis glorificatis corporibus redunitae, ab omnibus miseriis, doloribus et malis liberatae, cum Christo, angelis sanctis et omnibus electis in sempiterna laetitia, gloria et felicitate vivant, perfecta Dei cognitione, perfecta sanctitate et justitia ornatae Deum a facie ad faciem sine fine videant, sine fastidio ament ac sine defatigatione glorificent. Auch Quenstedt I, 535. Die felicitas ist incomprehensibilis und ineffabilis (Conf. Belg. 37; Bohem. bei Niem. 846; Calvin 3, 15, 10; Gerhard 20, 340), ihr Objekt Gott selbst, die forma ipsa Dei visio; die bona sind teils privativa, teils positiva. Allgemein nahm man Widersehen und Widererkennen an, was schon Zwingli, exp. fid. 12, hervorgehoben hatte, erblickte im Wissen um den Zustand der Verdammten keine Trübung der eigenen Seligkeit, und lehnte im Gegensatz zu den Römischen die Zulässigkeit eines Einflusses der Ungleichheit in den persönlichen Verdiensten auf die Beseligung entschieden ab. Gleichwol statuirte die Mehrzal neben der dem Wesen nach für alle identischen vollkommenen Seligkeit noch unterschiedliche accessorische Grade der Glorie, wärend einzelne sie verwarfen und noch andere das Problem unentschieden ließen. (A. C. erunt discrimina gloriae sanctorum. Alting 2, 240; Chamier 333; Wendelin 664; Quenst. 1, 559; Hutterus ed. Twesten, 203; dagegen Hornejus.) Eine Reihe fernerer Fragen, wie über das Idiom der Seligen, über die Modalität der Anschauung Gottes, ob er tantum mentali oder auch vocali sermone gepriesen werde, weisen die Ältern nach Calvins Vorgang 3, 25, 6 in der Regel als ungehörige Kuriosität von keinerlei religiösem Belang ab, die späteren ventiliren sie hin und her. Schließlich läſst sich beobachten, daſs die Reformirten die Seligkeitsvorstellung energischer als sittliches Motiv geltend machen, wärend die Lutherischen als deren praktische Bedeutung mehr nur die Kräftigung zum geduldigen Tragen der Leiden der Zeit hervorheben. Belege bei Hase, Schmid, Schweizer, Heppe.

Aus den Kontroversen, welche anläſslich des Artikels in der lutherischen Kirche auftauchten, erwuchs ihm keine Förderung. So wurde, wie früher dem Faustus Socin, in den synergistischen Händeln Calixt zum Vorwurf gemacht, daſs er die eigentliche Seligkeit erst nach dem Weltende eintreten lasse und die geistigen Güter des ewigen Lebens mit diesem selber identifizire, den Jenensern aber die Annahme einer unsinnlichen, inkorporellen visio übel verdeutet. Consens. repet. 1655; Walch, R.-Streitigk. 1, 336. Im Holsteinischen wurde sodann zu Anfang des vorigen Jarhunderts das fruchtbarere Thema über die bloß graduelle oder aber spezifische Verschiedenheit der Seligkeit im gegenwärtigen und zukünftigen Leben beregt, jedoch nicht weiter verfolgt. Ferner muſste sich Spener wider die Zulage rechtfertigen, daſs der Genuſs des ewigen Lebens für den Gläubigen in die Diesseitigkeit hinunterreiche u. s. w. Walch 1, 816. 5, 783. 2, 48. 61. Eine richtige Vorstellung von den herrschenden Ansichten gewären Schubert, Gdkn. v. ew. Leben u. v. Zust. n. d. Tode, 1747, sowie auch Cotta, Hist. Dogm. de vita aetern. und dessen Theses theol. de vit. aet. Wiewol nun die theologischen Dissertationen sich gerade damals mit besonderer Vorliebe auf die visio Dei und die gradus gloriae aeternae warfen, so entzog ihnen doch die durch die leibnitz-wolfische Philosophie so sehr begünstigte Debatte über den abstrakt-negativen Unsterblichkeitsglauben allgemach alles Interesse. Und ehe man sichs versah, war man unter den Einflüssen der deistischen, naturalistischen und rationalistischen Denkweise auf dem Punkte angelangt, von welchem naiv genug Flügge, Gesch. des Glbs. an Unsterblichk. u. s. w. 3, 2, 365 berichtet: „Unser Zeitalter fand keinen Geschmack mehr an solchen dogmatischen Geschichten der Zukunft und kannte nichts Wichtigeres als jenes Dogma so viel als möglich zu simplifiziren". In der Tat, nachdem einmal das Verständnis der Mittlerschaft Christi verloren gegangen war, konnte die Simplifikation in großartigem Maßstabe betrieben werden, so daſs, als

Lavater die Aussichten in die Ewigkeit schrieb, die christliche Eschatologie bereits auf den reinen Begriff der Fortdauer des Menschen nach dem Tode und einer künftigen Vergeltung mit obligatem Widersehen zurückgebracht war. Von Lessing, Erziehung des Menschengeschl., bis auf Knapp, GL. 1827, 2, 515, setzten viele Theologen zimlich die ganze Bedeutung des Christentums darein, die Sicherheit unsterblichen Lebens zur allgemeinen Anerkennung gebracht zu haben. Unter dem Umschwunge der Lehrmeinungen erlitt selbstverständlich auch der Sprachgebrauch eine merkliche Wandlung. Das ewige musste dem zukünftigen Leben das Feld räumen, oder man tauschte doch den zweideutig gewordenen Terminus an den weniger missverständlichen des seligen Lebens, der seligen Unsterblichkeit, und in die Lehrbücher trat für den einschlägigen Abschnitt derjenige über das Schicksal des Menschen nach dem Tode ein.

Das ewige Leben ist indessen vor der Ungunst der wechselnden Zeitströmungen und menschlichen Denkweisen vollkommen sicher gestellt. Nachdem daher die Haltlosigkeit der vom Boden des Evangeliums losgetrennten, abstrakten und noch zudem der Selbstsucht verfallenen Unsterblichkeitslehre gerade infolge der Bemühungen um dieselbe mehr und mehr zu Tage trat, konnten Philosophie und Theologie, und konnte besonders die aus den Tiefen der Schrift sich verjüngende Dogmatik nicht umhin, ihren Anker neuerdings in den alten Satz von der inchoatio vitae aeternae in der Gegenwart zu werfen. Fichte, Anweisung z. sel. Leben, 17. Zwar hat noch Schleiermacher die eschatologischen Vorstellungen überhaupt für unvollziehbar erklärt; auch vermag sein ganzes „prophetisches Lehrstück“ von der Vollendung der Kirche mit seinen zallosen Bedenklichkeiten nicht zu befriedigen. Aber der so bestimmten Hervorhebung des Zusammenhangs zwischen dem Glauben an die individuelle Seelenfortdauer mit dem Glauben an den Erlöser ist deshalb ihr Verdienst nicht abzusprechen. (A. Schweizer, GL. § 201.) Wenn hierauf die moderne Spekulation mit ihrer Tendenz, das Jenseits ins Diesseits herüberzunehmen und begrifflich in der Immanenz aufgehen zu lassen (Strauß, GL., 2, 739), jenen wurzelhaften Zusammenhang in der abstrakten Weise des logischen Kritizismus wider durchschnitten hat: so will nicht außer Acht gelassen werden, dass sie dafür gegenüber einer ebenso unlebendigen, wurzellosen Transzendenz eine mehr als bloß relative Berechtigung beanspruchen darf. Nicht zum wenigsten durch ihre energische Geltendmachung der wesentlichen Unabhängigkeit des Geistes von der Zeit hat sie der Theologie zu einer Besinnung auf die in den Schriften des Johannes niedergelegte Fassung des ewigen Lebens verholfen, wie sie seit den Tagen des Apostels kein Zeitalter aufzuweisen hat. Hiebei wird man sich nur vorzusehen haben, dass man sich innerhalb der Lineamente des theistischen Gottesglaubens halte, wenn man nicht mit der ganzen christlichen Vergangenheit in den flagrantesten Widerspruch geraten will. Biedermanns These, dass nur das Sein des absoluten (unpersönlichen) Geistes unmittelbar eins sei mit dem Begriff des ewigen Lebens, hat zu ihrer Kehrseite die andere: dass das Moment des kreatürlichen Da-Seins des Menschen unter den Begriff des zeitlichen Lebens fällt! Ganz änlich wie schon Schleiermacher in den „Reden“. Lipsius, Dogm. § 975 ff. lenkt ein: die Lebensgemeinschaft mit Gott oder das Leben im Ewigen stelle sich für die spekulative Betrachtung nicht als ein erst mit dem Abschluss des irdischen Lebens erreichbares Gut, sondern als Tatsache religiöser Erfarung schon im gegenwärtigen Leben dar. Und Pfleiderer, Grundriß der chr. Glaubens- u. Sittenlehre, 1880, kommt wider so ziemlich auf Schleiermachers Position in der „Glaubenslehre“ zurück: Die Unsterblichkeit der Seele ist ein Postulat des christlichen Glaubens, und es ist die Berechtigung dieses Glaubens um so unanfechtbarer, je mehr sein Schwergewicht ruht in der religiösen Gewissheit des „ewigen Lebens“, als ebenso gegenwärtiger Realität wie zukünftigen Ideals der vollkommenen Gottesgemeinschaft.

Sollen wir noch mit einigen Winken den Stand der Lehre vom theist. Standpunkt aus andeuten, so muss von der Thesis ausgegangen werden, dass die Ewigkeit, weit entfernt, nur die endlose Projektion der Zeit zu bilden, als die durch alle Zeit hindurchgehende Gegenwart des Absoluten, und das ewige Leben als das in der krea-

türlichen Individualität persönlich gewordene, schlechthin gegenwärtige Leben Gottes begriffen werden muss. Mit dem Glauben nimmt der Mensch das Leben Christi in der Form des heiligen Geistes als triebkräftigen Keim seines neuen Lebens und übermächtiges Prinzip der Verherrlichung in sich auf, vermöge dessen seine geistige Naturgestalt in den Prozess der himmlischen Umbildung eingeht. Hierauf beruht sein ewiges Leben in der Zeit, welches in der überzeitlichen Einheit der an dem Einzelnen verwirklichten Momente der Heilsordnung und Gnadenaneignung besteht, und als zusammengefasstes inhaltliches Resultat der Erwälung, Berufung, Bekehrung, Widergeburt und Rechtfertigung seine vorläufig realisirte Bestimmung ausmacht. Es ist Leben in der Ewigkeit, weil es die konkrete Einheit des geistigen Seins und Werdens in der persönlichen, realen Gemeinschaft mit Gott durch Christum, dem ewig Lebendigen, ist, und es ist ebenso Ewigkeit im Leben, weil es seinen Grund in der vorzeitlichen Erwälung durch Gott, sein aktuales Wesen in dem Besitze Gottes, in der ihm zugeteilten Gnade, der Liebe und dem Geiste Gottes hat, und eben deshalb, seiner Natur nach, die Bürgschaft in sich trägt, in der Zukunft keine Sistirung zu erleiden, sondern von seinem Wesensgrunde aus in der Weise organischer Entwicklung das Ziel der Vollendung zu erreichen. Nach dieser Seite hin, gemäß welcher das ewige Leben wie einen wesenhaften Vorschmack, so namentlich die subjektive Gewisheit der jenseitigen Seligkeit gewärt, gehört die Betrachtung desselben an den Schluss desjenigen Kapitels der Glaubenslehre, welches nach vorausgegangener Darlegung der Soteriologie von der Aneignung des Heils in der Sphäre des individuellen Lebens handelt, obwol nicht zu übersehen ist, dass es als ruhender Inhalt durch alle Momente des wirklichen Heilsbesitzes von seinem ersten Anfang an neben der Widergeburt einhergeht, und somit auch Berücksichtigung erheischt. — Sofern aber das ewige Leben vom Sterben nicht berürt wird, und die Eschatologie es mit der Realisation dessen zu tun hat, was in der Rechtfertigung teilweise bloß noch ideal gesetzt ist, hat es auch in dieser eine Stelle einzunehmen. Wenn jedoch die meisten Neueren die Fassung der alten Kirche aufgeben, indem sie sich für die Bezeichnung der Totalität des seligen Vollendungszustandes und der daran geknüpften Fragen anderer Ausdrücke bedienen, so geschieht dies mit gutem Recht. Denn die Lösung dieser Fragen über das Schauen Gottes, das Reich der Himmel, die Betätigung der seligen Individualitäten, den genossenschaftlichen Verkehr der Seligen unter sich, die Fortdauer des Unterschieds zwischen den Geschlechtern, kann nicht innerhalb des Begriffs des ewigen Lebens, sondern nur in Verbindung mit den Untersuchungen über die Probleme der makrokosmischen Vollendung vollzogen werden. Durch alle Daseinssphären in Wesensidentität mit sich selber kann das ew. Leben auch in der Vollendung der Dinge nur die zu ihrer adäquaten Entfaltung gelangte Einheit von absoluter Ruhe und absoluter Bewegung des eignen Selbsts in der vollen Einigung mit dem dreieinigen Gott sein. Hier eignet ihm daher das Prädikat der ewigen Freude in ungetrübter Seligkeit. Die allseitig erreichte Idee des Individuums, zu welcher negativ die Befreiung von Sünde und Sündenübel, positiv die reale Teilnahme am seligen Leben Gottes und die daraus resultirende Freiheit der Kinder Gottes samt der ihr entsprechenden, in der Analogie mit dem verklärten Gottmenschen zu denkenden Herrlichkeit gehört, gewärt ihm eine Fülle der Befriedigung, die der Natur der Sache zufolge mehr nur Gegenstand der Anung und bildlichen Darstellung, als der wissenschaftlichen Erkenntnis sein kann. Im Weiteren werden wir uns bescheiden müssen, für die zukünftige Erscheinung des ewigen Lebens hinsichtlich des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung Vollkommenheit der mit ihrem Naturorganismus völlig zusammenstimmenden Persönlichkeit in der absoluten Gegenwärtigkeit Gottes anzunehmen. — Fruchtbare Keime zu einer erneuten Bearbeitung des Lehrstücks bei Martensen, § 273 ff., und vorzüglich Lange, christliche Dogmatik, 1079 und 1285. **Güder.**

Lebensstrafen bei den Hebräern, s. Leibes- und Lebensstrafen bei den Hebräern.

Lebrija, Aelius Antonius von —, vulgo Nebrissensis, d. h. aus Lebrixa oder Lebrija, dem alten Nebrissa am Guadalquivir unweit Sevilla, geboren warscheinlicher 1442 als 1444, von Munnoz als Humanist ersten Rangs bezeichnet. Er war einer der ersten Spanier, die das Wideraufblühen der klassischen Studien, wie es damals aus Italien herüberdrang, begrüßten und sich zu eigen machten. Nach einem zehnjärigen Aufenthalte daselbst zurückgekehrt in sein Vaterland, hatte er den Plan, hier auf der neuen Grundlage die Studien zu reformiren. Als Lehrer in Salamanca fehlte ihm auch ein werkwürdig rascher Erfolg nicht. Ebenso auf dem schriftstellerischen Gebiete: gleich seine erste Schrift Introductiones in latinam grammaticam 1481 ging reißend ab troß dem hohen Preise, sie ist nachher zu öfterenmalen aufgelegt worden. Besonders beschäftigte er sich mit Kritik und Interpretation der Klassiker, auch lateinischer christlicher Dichter, auf dem Lehrstul und durch litterarische Wirksamkeit. Über ganz Spanien waren seine Schüler und seine Methode verbreitet, er hielt seine Wirksamkeit an der Universität nicht mehr für notwendig, die Municicenz des nachmaligen Kardinals Zunniga setzte ihn durch die gewärte Muße in Stand, im Laufe von 8—10 Jaren sein lateinisches Lexikon zu vollenden, zu einer Zeit, wo diese Wissenschaft fast so gut wie unangebaut war: die ganze gelehrte Welt nahm es mit Beifall auf, es wurde in den Schulen eingefürt. Auch archäologische Arbeiten, eine Grammatik der griechischen und eine der kastilischen Sprache gingen aus seinen Händen hervor, und verschiedene im Gottesdienst verwendete Bücher verließen sein Studirzimmer in verbesserter Gestalt. Auch in die theologische Wissenschaft hat er vom philosophischen Standpunkt aus in bedeutender Weise eingegriffen. Zu besserer Herstellung des Textes der Vulgata verglich er die alten Texte, die hebräischen und griechischen Originale, und ward einer der Hauptarbeiter an der Polyglotte von Alcala, welche Kardinal Ximenes veranstaltete. Begreiflich, dass er den Hass der alten scholastischen Lehrer auf sich lud, deren Methode bisher unbestritten geherrscht hatte, und Kardinal Ximenes musste ihn vor der Inquisition in Schutz nehmen. In seiner letzten Zeit lehrte unser Humanist an der Akademie von Alcala (Complutum), in inniger Freundschaft mit Ximenes, seinem Gönner und dem Vater dieser Anstalt, und starb hier im hohen Alter 2. Juli 1522. Die meisten seiner Werke sind uns erhalten, darunter auch das Geschichtswerk über die Regierung Ferdinands des Katholischen, der ihm selbst den Auftrag dazu erteilte (Decades duae etc., opus posthum. etc. 1545).

Nicolai Antonii, Bibliotheca Hispana, Rom 1672, p. 104 A—109 B; Guil. Cave, Scriptor. eccl. hist. litteraria, Genevae 1694 appendix p. 116 B bis 118 A; Du Pin, Nouvelle biblioth. des auteurs eccl. 14, 120—123; Elogio de Antonio de Lebrija por D. Juan Bautista Muñoz, in Memorias de la real academia de la historia 3, 1—30; Hefele, Cardinal Ximenes, Tüb. 1844, p. 116 f., 124. 379. 458. **Julius Weizsäcker.**

Lebuin oder Liafwin (lat. auch Livinus), berühmter Friesen- und Sachsenmissionar wärend der ersten Regierungsjare Karls des Großen. Er war, wie sein Name (Liafwin = Liebfreund) zeigt, angelsächsischer Abkunft. Auf Grund angeblich erhaltener mehrmaliger Aufforderungen von Gott verließ er seine englische Heimat und bot dem Abte und Priester Gregor zu Utrecht, dem einstigen Gefärten des Bonifatius, seine Dienste an. Dieser sandte ihn zusammen mit einem anderen Angelsachsen, dem angeblich noch unter Willebrord gebildeten Marchelm oder Marcellin, als Prediger des Evangeliums zu den Friesen jenseit der Yssel (regio Transisalana, jetzt Ober-Yssel). Kurz vor Ausbruch der Sachsenkriege Karls begannen die beiden hier ihr Wirken, von einer frommen Matrone Auerhilda (oder Abachilda) „gleich Engeln vom Himmel“ gastlich aufgenommen. Die Erbauung zweier Kirchen: einer zu Wulpen (Huilpa) am Westufer und einer zu Deventer (Daventria) am Ostufer der Yssel, bezeugte den anfänglichen guten Erfolg ihrer Predigt. Allein ein Einfall räuberischer Sachsen, welche die Kirche zu Deventer verbrannten, nötigte sie zum Aufgeben dieser Mission. Lebuin begab sich nun ins Herz des feindlichen Sachsenlandes, nach Marklo an der untern Weser, wo da-

mals alljärlich eine große Versammlung der sächsischen Gau-Deputirten (12 aus jedem Gau und aus jedem der drei Stände der Edelinge, Frilinge und Lassi) unter ihren Gaugrafen zur Beratung über Krieg und Frieden und zum Darbringen von Opfern, stattzufinden pflegte. Trotz der Warnung seines Gastfreundes Folkbert, welcher ihm bis nach Beendigung dieser Volksversammlung verborgen zu bleiben riet, erschien Lebuin in derselben, ein Kreuz in der einen und ein Evangelienbuch in der andern Hand haltend, um Zeugnis vom allein waren Gotte abzulegen und die Heiden zum Aufgeben ihres Götzendiensts zu manen. „Wenn ihr", so beschloss er (nach dem Bericht seines Biographen Hucbald) drohend seine Predigt, „hartnäckig in eurem Irrtume beharrt, so werdet ihr es bald schwer zu büßen haben; denn in Kurzem wird ein tapferer, weiser und strenger König aus der Nähe gleich einem reißenden Strome über euch hereinstürzen, alles mit Feuer und Schwert verwüsten, Not und Verwirrung über euch bringen, eure Weiber und Kinder zur Knechtschaft verurteilen, und was von euch übrig bleibt, seiner Herrschaft unterwerfen!" Die entrüsteten Sachsen schickten sich an, den „verräterischen Feind ihrer Religion und ihres Landes" mit spitzen Pfählen zu durchbohren, als ein gewisser Buto mit gewinnender Rede für ihn eintrat: schon manchen Gesandten der Normannen, Friesen, Slaven habe man friedlich aufgenommen und ehrenvoll entlassen, diesen Abgesandten des höchsten Gottes aber bedrohe man mit dem Tode; an der Macht seines Gottes, das von ihm Geweissagte warzumachen, sei schwerlich zu zweifeln, denn erst jüngst habe derselbe ihn aus drohender Todesgefar wunderbar gerettet! Diese Vorstellungen taten dem Wüten der Versammelten Einhalt. Man gestattete Lebuin ungefärdete Rückkehr ins Friesenland, wo er die Kirche zu Deventer neu aufbaute und noch längere Zeit hindurch — wie es scheint auch nachdem ein abermaliger Sachseneinfall 776 das Gotteshaus aufs neue in Asche gelegt hatte — seinem apostolischen Berufe oblag. Alte Münzen der Stadt Deventer bilden ihn ab mit Kreuz und Bibel. — Sein Todesjar ist unbekannt. Die angeblich zu Deventer begrabenen Gebeine soll Liudger, der spätere Hauptapostel der Friesen, nach längerem vergeblichen Suchen auf Grund einer Erscheinung des Verstorbenen aufgegraben und ehrenvoll beigesetzt haben. Lebuin, als dessen Gedenktag der 12. November oder auch der 25. Juli betrachtet wird, gilt noch jetzt als Schutzpatron von Deventer. Der Annahme des 12. Novembers als seines Todestages liegt wol eine Verwechslung mit Livinus, dem um mehr als ein Jarhundert älteren Apostel der Flandrer und Schutzpatron von Gent (gleichfalls angelsächs. Abkunft und angeblich getötet zu Escha 659, sowie begraben zu Holthen bei Gent) zu grunde. Nur für diesen flandrischen Livinus — dessen angeblich von Bonifatius herrürende Vita gleichfalls einem späteren Zeitalter zuzuweisen ist (vgl. Rettberg, K.-G. Deutschlands, II, 509) — scheint der 12. November als Todestag noch durch ältere Überlieferung festzustehen. Nur ihn fürt das römische Martyrologium bei diesem Tage auf; der Friesenapostel Lebuin fehlt in seinen Angaben.

Die ältesten Nachrichten über Lebuin, den Apostolus Transisalanus, bietet die Vita S. Liudgeri von Bischof Altfrid von Münster, † 849 (bei Pertz, Monum. Germ., t. II, Scriptor., p. 405 sq.). Ungefär hundert Jare jünger ist die von Hucbald, Mönch zu Elnon, zwischen 918 und 976 verfasste Vita Lebuini (teilweise mitgeteilt von Pertz II, p. 360—364; vollständig bei Surius Vitae SS. VI, 277). Sie umschließt jedenfalls einen Kern wertvoller alter Nachrichten, wie u. a. jene auf die sächsische Volksversammlung zu Marklo (nach Pertz = Markenah im Hoyaschen) bezüglichen, ergeht sich aber freilich auch vielfach in lobrednerischen Übertreibungen und weitschweifigen Ausmalungen des Tatsächlichen. Vgl. noch Mabillon, Acta SS. O. S. B., t. V, p. 21. 36, sowie Rettberg a. a. O. II, 405. 536.

Zöckler.

Lectionarium, Lectionen. Von den vielen möglichen und wirklichen Bedeutungen des Ausdrucks lectio (ἀνάγνωσις, ἀνάγνωσμα) kommt hier nur die liturgische in Betracht. In diesem Sinne bezeichnet er die neben Gesang, Gebet, Predigt und Sakramentfeier von jeher im christlichen Gottesdienste üblichen Leseakte

und die Gegenstände derselben, namentlich die biblischen Perikopen. Über die Lesung der Märtyrerakten beim Gottesdienst (welche nebst der in der alten Kirche vorgekommenen Verlesung von Predigten berühmter Männer der Vorzeit zeigt, dass man sich nicht schlechterdings auf biblische Abschnitte beschränkte) s. d. A. Acta martyr. Bd. I, S. 123 und Legende S. 528, über die die Bibellection betreffenden Specialien den Art. Perikopen. Die Tatsache gottesdienstlicher Schriftlection überhaupt steht, abgesehen von dem wolbegründeten Rückschlusse aus dem anderweitigen Gebrauche der Bibel, durch bestimmte Zeugnisse (Justin. apol. I, c. 67; Tertull. apolog. c. 39, de an. c. 9) für die ältesten Zeiten der Kirche fest, welche auch diesen Bestandteil des Kultus der Synagoge entlehnt hat. Dass übrigens auch Lectionen aus akanonischen Schriften vorkamen, beweist einerseits das Vorhandensein der Kategorie von libri ecclesiastici und *ἀναγινωσκόμενα*, d. h. eben solcher Bücher, die, obgleich sie als Quellen der Glaubenslehre nicht galten, doch in der Kirche gelesen werden durften (Euseb. h. e. III, 6 u. 16; Athanas. ep. festalis, opp. t. I, p 961; Pseudoathanas. Synops. scripturae, opp. Athan. t. II, p. 126; Rufin. Exposit. in symb. apostol.), andererseits ergibt es sich auch daraus, dass mehrere Konzilien sich veranlasst sahen, es zu verbieten (Concil. Laodicen. um 360, can. 59; Hippon. a. 393, can. 36; Carthagin. a. 397). In der Urzeit konnten nur alttestamentliche Bücher in Betracht kommen. Das älteste Zeugnis für sonntägliche Vorlesung auch neutestamentlicher Stücke findet sich bei Justin a. a. O. (vgl. damit Tertull. de praescript. c. 36; Iren. adv. haer. II, 27, 2; Const. apost. II, 59). Die Anzal der biblischen Lectionen war verschieden. In der gallikanischen Kirche des 5. und 6. Jarhunderts (vor der Einfürung des römischen Rituals) gab es deren drei (eine aus dem A. Test., eine aus den Evangelien, eine aus den Episteln), ebenso in der spanischen; in der griechischen und in der römischen, der sich die lutherische und die anglikanische angeschlossen haben, werden zwei Abschnitte verlesen, deren zweiter regelmäßig den Evangelien entnommen wird, wärend der erste den Episteln des N. Test.'s oder der Apostelgeschichte oder dem A. Test., hin und wider auch der Apokalypse angehört, und diese Sonderung des „Evangeliums" und der „Epistel" ist uralt (vergl. Augustin. serm. 176 und 165; Constit. apost. II, 57).

Anfangs las man wenigstens an gewönlichen Sonntagen ein bestimmtes Buch nach der Reihe der Kapitel (lectio continua), d. h. man setzte das folgendemal da ein, wo man vorher aufgehört hatte, und deutliche Spuren dieser Sitte zeigen sich in der griechischen Kirche noch heute, freilich nur in der Weise, dass die Reihe der Sonntage, die der Sabbathe, die der eigentlichen Wochentage, endlich besondere Abschnitte des Kirchenjars je ein eigenes System bilden. Schon in der alten Kirche bestimmte man aber für besondere Zeiten auch besondere Abschnitte, ein Recht, welches der Bischof ausübte, bis sich allmählich ein bestimmter Lectionsplan festsetzte, von welchem selbst unser heutiges Perikopensystem herrürt. Am frühesten wurden für die Feste stehende Lectionen eingefürt (z. B. die Auferstehungsgeschichte am Osterfest gelesen, vgl. August. serm. 139. 140). Die Grundlagen des heutigen abendländischen Systems begegnen uns bereits im 5. Jarhundert, doch rürt das unter dem Namen Comes bekannte Lectionsverzeichnis, eine der ältesten Urkunden derselben, nicht, wie man früher meist annahm, von Hieronymus her. Der Beamte, welcher mindestens seit dem Ende des 2. Jarhunderts die Lectionen gewönlich (und zwar vom pulpitum aus) vortrug, war der Lector (s. den folg. Art.), welcher in der griechischen Kirche die Epistel auch jetzt noch liest. Aber schon seit der Zeit Gregors d. Gr. ward im Abendlande die Vorlesung der Epistel oft vielmehr dem Subdiakon übertragen, die des Evangeliums mindestens seit der Zeit des Hieronymus dem Diakon (vgl. Hieron. ep. 147, al. 48; Isidor. Hispal. de div. off. II, 8). Heutzutage liest dieser das Evangelium sowol in der griechischen als in der römischen Kirche (bei vollständigem Personal, sonst der Celebrant selbst), wärend die Epistel bei den Lateinern dem Subdiakon zufällt. Der Diakon und der Subdiakon haben dabei ihren Standort auf der Fläche des Presbyteriums, ersterer auf der rechten, letz-

terer auf der linken Seite desselben. Fehlen diese Assistenten, so liest der Celebrant selbst (im Abendlande) das Ev. auf der rechten, die Epist. auf der linken Seite des Altars.

Verzeichnisse der beim Gottesdienst an den verschiedenen Tagen des Kirchenjars vorzulesenden Abschnitte, welche bald nur bezeichnet, bald in extenso mitgeteilt werden, heißen Lectionaria (sc. volumina) oder Lectionarii (sc. libri), oder je nach den Teilen, auf die sie sich beschränken, Evangelistaria und Epistolaria. Die ältesten uns erhaltenen abendländischen Lectionarien sind außer dem Comes des Pseudo-Hieronymus (s. denselben in Vallars. opp. Hieron. t. XI, p. 526 sq.), der freilich seine jetzige Gestalt nicht vor dem 8. Jarhundert erhalten haben kann, das von Mabillon in dem Kloster Luxeuil entdeckte und (de liturgia gallic. p. 106 sq.) herausgegebene Verzeichnis, ferner die in dem Calendarium Romanum (edid. Fronto, Par. 1652) enthaltene Zusammenstellung der in der römischen Kirche gebräuchlichen evangelischen Lectionen, endlich das von Gerbert (in den Monument. vetera liturgiae Alaman. typ. Sanblas. 1777) edirte, aus dem 8. Jarh. stammende alamannische Lectionar. Ersteres wird gewönlich Lectionarium Gallicanum genannt, mit Recht, weil unter den wenigen Heiligenfesten, für welche es Lectionen feststellt, das besonders in Gallien gefeierte Fest der hl. Genovefa erscheint, weil es mit merovingischen Buchstaben geschrieben ist, endlich weil es die Dreizal der Lectionen aufweist, welche (vor der Einfürung der gregorianischen Kirchenordnung) vorzugsweise in (Spanien und) Gallien vorkam. Das in dem Calendarium Romanum enthaltene Verzeichnis rührt vermutlich aus der ersten Hälfte des 8. Jarhunderts her. —

Vgl. G. E. Tentzel, De ritu lectionum sacrarum, Viteb. 1685; Brill, De lectionariis oriental et occid. ecclesiae, Helmst. 1703; J. H. Thamer, De orig. et dignitate pericoparum, Jen. 1734; Augusti, Denkwürdigk., Bd. 6, Handb. der chr. Archäol. 2. Bd., 6. Buch; E. Ranke, Das kirchl. Perikopensystem, aus den ältesten Urkunden der röm. Liturgie dargelegt und erläutert, Berl. 1847.

F. Nitzsch.

Lector (ἀναγνώστης), ein Beamter der alten Kirche, welcher beim Gottesdienst die hl. Schrift und andere Lectionen (z. B. acta martyrum) vorzulesen hatte. Auch lag ihm die Aufbewarung der hl. Bücher ob. Daſs auch das Vorlesen der hl. Schrift, ein Hauptbestandteil des Synagogenkultus (vgl. Luk. 4, 16; Apg. 13, 15. 27; 2 Kor. 3, 14), aus diesem in den christl. Gottesdienst überging, ist bekannt. Aber es steht nicht fest, wie früh die Verrichtung dieses Dienstes an ein bestimmtes Amt geknüpft ward. Ob der ἀναγινώσκων bei Justin. ap. I, c. 67, welcher von dem προεστώς unterschieden wird, schon als eine bestimmte amtliche Person zu betrachten ist, ist zweifelhaft. Sicher jedoch sprechen Tertull. (de praescript. c. 41) und Cypr. (oft) vom Lector als einem ordentlichen Kirchenbeamten.

Die bedeutendsten Kirchenlehrer legen Gewicht auf das kirliche Vorlesen der hl. Schrift, Cyprian erklärt sogar (ep. 37, cf. 38) das Lectorenamt für ein ehrenvolles, zuweilen ward Trägern desselben auch der Unterricht der Katechumenen anvertraut (Cypr. ep. 29), und daſs man die Ordination zu demselben als eine ernste, feierliche Angelegenheit betrachtete, zeigen die Worte in den (ziemlich alten, wenngleich mit Unrecht einem angeblichen carthaginiensischen Konzil vom J. 398 zugeschriebenen) Statuta ecclesiae antiqua (c. 8, s. dieselben bei Mansi T. III, p. 945 sq.): „Lector cum ordinatur, faciat de illo verbum episcopus ad plebem, indicans ejus fidem ac vitam atque ingenium. Post haec spectante plebe tradat ei codicem, de quo lecturus est, dicens ad eum: accipe et esto lector verbi dei etc.“ (vgl. auch Constit. apost. VIII, 22). Dessenungeachtet gehörte dasselbe zu den ordines inferiores. Dies erklärt sich daraus, daſs das bloße Lesen one exegetische oder homiletische Auslegung, welche dem Lector nicht zustand, kaum mehr als eine mechanische Fertigkeit erforderte, daher denn später oft auch Kinder zu Lectoren ordinirt wurden, bis Justinian (Novell. 123, § 13) als kanonisches Alter das 18. Lebensjar feststellte. Nachmals wurde dem Lectorenamt dann auch der Rest seiner Bedeutung allmählich noch geschmälert. Im Abendlande gibt es heutzutage keine Lectoren mehr, obgleich noch das tridentinische Konzil derselben

(historisch) gedenkt. Zwar werden die Kandidaten des Priesteramtes noch zu Lectoren geweiht, aber nicht, um das entsprechende Amt gesondert auszuüben, vielmehr nur, um sofort die nächst höhere Weihe zu empfangen. Schon die Synode zu Hippo im J. 393 verbot (Ser. II, can. 1) den Lectoren, die Grußformel an das Volk zu sprechen. Zu derselben Zeit verloren sie auch schon das Recht, das Evangelium vorzulesen (Hieron. epist. 147, al. 48, cf. Isidor. Hispal. de div. offic. II, 8), welches auf die Diakonen überging, allmählich dann auch die Befugnis, die Epistel zu lesen, welche mindestens schon im 9. Jarhundert in Frankreich oft den Subdiakonen übertragen worden ist. Letztere ist ihnen in der griech. Kirche verblieben. Aber das Evangelium entziehen ihnen auch schon die apostol. Konstitutionen (II, 57), und demgemäß heißt es in der Confessio des Metrophanes Critopulus (cap. XI, pag. 140 bei Kimmel): *„ἡ μὲν ἄλλων βιβλίων τῆς θεοπνεύστου γραφῆς ἀνάγνωσις ἐφεῖται τοῖς ἀναγνώσταις, ἡ δὲ τοῦ εὐαγγελίου τῶν διακόνων ἐστί“*.— In einem anderen Sinne hießen lectores im Mittelalter auch die Lehrer an Ordensschulen, lectores dignitarii Beamte an Kathedralkirchen, welche die sämtlichen Kirchenlectionen zu regeln hatten, und lectores mensae die bei Tisch in Klöstern und geistlichen Genossenschaften fungirenden Vorleser. Vgl. Jo. Andr. Schmidt, De primitivae eccles. lectoribus illustribus, Helmst. 1696: Bingham, Orig. vol. II, p. 29 sq.; die Lexica von Suicer und du Fresne; Augusti, Denkwürdigkeiten, Bd. 6, Handbuch der chr. Arch., Bd. I, S. 262. **F. Nitzsch.**

Le Fèvre, s. Faber Stapulensis Bd. IV, S. 479.

Legaten und Nuntien der römischen Kirche. Legati, nuntii, missi des Papstes, Ausdrücke, die in älterer Zeit gleichbedeutend sind, heißen zuerst die päpstlichen Bevollmächtigten bei den acht ersten, sämtlich im Oriente abgehaltenen Konzilien. Sie haben, je nach der jedesmaligen zeitweisen Machtstellung des Papstes, verschiedenen Auftrag und verschiedene Stellung gehabt; allgemeine kirchenrechtliche Regeln über die Befugnisse ihres Amtes fehlen. Ferner kommen seit der 2. Hälfte des 4. Jarhunderts, im Zusammenhange mit der Entwickelung der päpstlichen Jurisdiktion über sog. causae majores (s. d. Art. Gerichtsbarkeit, kirchl., Bd. V, S. 123); teils missi oder legati apostolici für Untersuchung derartiger Einzelfälle, teils vicarii apostolici für ständige Verwaltung solcher päpstlichen Befugnisse in weiteren Kreisen vor. Diese apostolischen Vikare (nicht zu verwechseln mit den heute so genannten, über die der Art. Propaganda nachzusehen ist) waren Erzbischöfe, die, ihre Selbständigkeit aufgebend, sich Rom unterstellten und dann für ihre Provinz und für andere benachbarte jene Vertreterstellung übertragen erhielten: später nicht selten über ein ganzes Land und mit dem Titel Primaten. Die Stellung hat aber keine praktische Entwickelung gehabt, und mit der Zeit bloß die Bedeutung eines kirchlichen Ranges behalten. Auch die politischen Sendlinge der Päpste von damals erhalten ihre Kompetenz immer nur durch ihre auf das Einzelgeschäft, das sie besorgen, bezügliche Vollmacht: über eine Einzelart s. den Art. Apocrisiarius Bd. I, S. 483. Von selbst aber ergab sich, daſs alle Arten päpstlicher Legaten eine wesentlich bedeutendere Position erhalten muſsten, seit Gregors VII. Theorie von der Stellung des Papsttums selber zur Geltung kam und jene Legaten Vertreter der nunmehr demselben vindizirten Machtbefugnisse wurden: was Papst Gregor den Bischöfen gegenüber dadurch zu formeller Anerkennung brachte, daſs er sie in ihrem Lehenseide ausdrücklich versprechen ließ, legatum .... eundo et redeundo honorifice tractabo et in necessitatibus suis adjuvabo; welche Formel im Bischofseide bis heute enthalten geblieben ist. Entsprechend diesem Umschwunge finden sich von Papst Gregor an die Legaten häufiger, werden jetzt gelegentlich auch für ganze Länder bevollmächtigt, erhalten durch ihre Vollmachten nicht bloß überhaupt größere Gewalt, sondern auch die, Namens des Papstes mit den Bischöfen als Ordinarien zu konkurriren; endlich beginnt Gregor VII. zuerst einen Unterschied zu machen zwischen Legaten, denen er einzelne bestimmte (aliquam legationem) und solchen, denen er umfassende Aufträge gibt (vicem suam indulget). — Über die bisher berürte Entwickelung

s. Näheres bei Petr. de Marca de concord. sacerdotii et imperii lib. 5. c. 19 sqq.; Thomassin, Vetus ac nova discipl. eccl. P. 1. lib. 2. c. 107 sq., 117 sq., Histor. canon. Abhandl. von den Legaten und Nuntien 1786; Binterim, Denkwürdigkeiten, Th. 3, S. 162 fg.; Phillips, Kirchenrecht, 6, 684 f.; Hinschius, Kathol. Kirchenrecht, 1, 498 f.

Eine festere Gestalt und Systematik gewinnen diese Verhältnisse, wie die durch Gregor VII. angeregte Entwickelung überhaupt, erst im Dekretalenrechte, das außer einer Anzal bei Gelegenheit der einzelnen Institute, auf welche Legaten einwirken, eingereihter Bestimmungen, sowol in der Sammlung Gregors IX. (X. 1, 30), wie in der Bonifaz VIII. (1, 15 in VI.) einen besonderen Titel de officio legati aufweist. Nach diesem Rechte unterscheiden sich zunächst zwei Arten Legaten: nati und dati (oder missi).

1) Natus heißt der Legat, sobald die Stellung für immer an einen bestimmten Erzbischofssitz geknüpft ist. Seine Rechte waren anfangs im Ganzen dieselben, welche päpstliche Legaten überhaupt besitzen. Dazu gehörte vorzüglich konkurrirende Gerichtsbarkeit mit allen Bischöfen innerhalb der Kirchenprovinz: denn die Jurisdiktion der geborenen Legaten hat den Charakter der jurisdictio ordinaria (s. den Art. kirchliche Gerichtsbarkeit Bd. V, S. 115), sie erscheinen als ordinarii ordinariorum und können schon in erster Instanz eine Entscheidung treffen, sobald sich die Parteien mit Beschwerden an sie wenden (s. c. 1. X. h. t. verb. c. 2. eod. in VI.). Seit dem 16. Jarhundert erfolgten indessen Beschränkungen (s. weiterhin), und da überdies der legatus natus, ebenso wie jeder andere Abgeordnete besondere Fakultäten bedarf, auch bei der Anwesenheit eines legatus a latere eine Suspension derselben eintritt (c. 8. X. h. t. Gregor. IX.), so dass der Metropolit sich nicht einmal das Kreuz vortragen lassen darf (c. 23. X. de privilegiis V. 33. Innocent. III. in c. 5. Conc. Lateran. a. 1215), so schwand die Macht des legatus natus fast gänzlich und es blieb eigentlich nur der Ehrentitel (m. s. Schott, De legatis natis, Bamberg 1788, 4°; v. Sartori, Geistliches und weltliches katholisches Statswohl, Bd. I, Th. I, Nürnberg 1788, S. 266 f.).

2) Zu den legati missi oder dati im weiteren Sinne gehören:

a) delegati, welche für einzelne Sachen beauftragt wurden. Schon wärend des Mittelalters wurde es üblich, Klerikern an Ort und Stelle (judices in partibus) dergleichen zu überweisen (s. d. Art. kirchliche Gerichtsbarkeit S. 115).

b) Legati missi nach dem Sprachgebrauche des Dekretalenrechtes, später gewönlicher nuncii apostolici, Vollzieher der päpstlichen Aufträge nach dem ihnen gegebenen Mandate. Im allgemeinen besitzen sie für den ihnen zugewiesenen Sprengel eine ordentliche Gerichtsbarkeit mit dem Rechte der Delegation, bis zum 16. Jarhundert auch Konkurrenz neben den Ordinarien. Um über gewisse Reservatfälle entscheiden zu dürfen, ist für sie ein mandatum speciale erforderlich, wärend die gewönlichen Reservationen ihnen generaliter zustehen (s. die Citate sub c). Sie dürfen Indulgenzen von mehr als hundert Tagen, aber nicht über ein ganzes Jar, erteilen (Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. legatus nro. 46). Sie haben Anspruch auf Prokurationen, von deren Entrichtung nur diejenigen Ordinarien frei sind, welchen darüber ein besonderes päpstliches Privilegium erteilt ist, wärend sonst durch keine Verjärung eine solche Befreiung erlangt werden kann (c. 11. X. de praescriptionibus [II. 26.] Innocent. III. a. 1199). Zu den Insignien der Nuntien gehören rote Kleidung, ein weißes Ross, vergoldete Sporen (Gonzalez Tellez zum c. 1. X. h. t. nro. 6).

c) Legati a latere, von der Seite des Papstes abgesendete Legaten, collaterales, laterales, d. h. Kardinäle. Diese erscheinen als wirkliche Repräsentanten des Papstes und auf sie beziehen sich die mannigfachen höchsten Prärogative, deren die Dekretalen gedenken. Ihre allgemeine Vollmacht lautet: Nostra vice, quae corrigenda sunt corrigat, quae statuenda constituat. (Gregor. VII. Epist. lib. IV. ep. 26). „Cui nos vices nostras commisimus, ut juxta verbum propheticum

evellat et destruat, aedificet et plantet, quae secundum Deum evellenda et destruenda necnon aedificanda cognoverit et plantanda. (Innoc. III. Epist. lib. XVI. ep. 104). Das Vorbild von Senatoren, welche die Kaiser als Legaten absendeten (s. c. 8. C. ad L. Julian. majestatis (IX. 5) Arcad. et Honor. a. 397, in c. 22. Can. VI. qu. I.) schwebte dabei den Päpsten vor, und in diesem Sinne erklärte Clemens IV.: „Legatos, quibus in certis provinciis committitur legationis officium, ut ibidem evellant et dissipent, aedificent atque plantent, provinciarum sibi commissarum ad instar proconsulum ceterorumque praesidum, quibus certae sunt decretae provinciae moderandae, ordinarios reputantes, praesenti declaramus edicto, commissum tibi a praedecessore nostro legationis officium nequaquam per ipsius obitum expirasse“ (c. 2. h. t. in VI.). Nach dem Recht der Dekretalen gebürt ihnen in der Provinz eine jurisdictio ordinaria, kraft deren sie alle Autorität der Bischöfe suspendiren konnten. Diese Jurisdiktion umfaßt auch die höchsten Reservationen, so daß die Legaten unter andern das Absolutionsrecht der wegen Tötung eines Klerikers Exkommunizirten besitzen und zwar selbst außerhalb ihrer Provinz für jeden, der sich an sie wendet (c. 4. 9. X. h. t. c. 20. X. de sententia excommunicat. V. 39). Den Kardinal-Legaten ist gestattet, Benefizien kirchlichen Patronats zu vergeben und sich dieselben schon vor eingetretener Vakanz zu reserviren (c. 6. X. h. t. c. 28. X. de jure patronatus III, 38, vgl. c. 1. h. t. in VI°. Beispiele und darüber entstandene Streitigkeiten weist Thomassin P. II. lib. I. cap. LII. nach). Es steht ihnen auch zu, die Walen der Erzbischöfe, Bischöfe und der Exempten zu bestätigen (c. 36. § 1 de electione in VI° [I. 6.]), überhaupt auch über Exempte zu erkennen (c. 1. de V. S. in VI° [V, 12] Innocent. IV.) und zu genehmigen, daß ein exempter Abt zum Bischofe gewält werde und sich zu seiner Kirche begebe (c. 36. pr. de electione in VI°). Als Vertreter des Papstes interpretiren sie auch die Mandate desselben (m. s. c. 1 X. de postulatione praelatorum I. 5. „et Cardinalis nostrum mandatum interpretatus“). Ihr Anspruch auf Prokurationen geht auch über ihre Provinz hinaus (c. 17. 23. X. de censibus. III. 39). Sie haben den Vorrang vor allen Bischöfen. In den bekannten dictatus Gregorii VII. heißt es deshalb nr. 4: Quod legatus (Romani Pontificis) omnibus episcopis praesit in concilio, etiam inferioris gradus, et adversus eos sententiam depositionis possit dare; daher hat auch die vom Papste oder einem Legaten ausgehende Kollation eines Benefiziums „propter conferentis ampliorem praerogativam“ den Vorzug vor der bischöflichen (s. c. 31 de praebendis in VI° III. 4). Sie sind berechtigt, sich in der Provinz ein Kreuz vortragen zu lassen, und wenn sie in eine Stadt kommen, unter einem Thronhimmel zu sitzen; überhaupt bildete sich mit der Zeit ein spezielles und solennes Ceremoniel in dem Verhältnisse der Legaten zu dem gesamten Klerus (s. weiterhin). Eine Beschränkung für die legati a latere bestand nach ausdrücklichen Festsetzungen darin, daß ihnen one spezielles Mandat die Versetzung von Bischöfen, die Union und Teilung der Bistümer, die Verfügung über die durch Wal zu besetzenden Dignitäten in den Stiftskirchen und einiges andere, s. Hinschius a. a. O. S. 114 nicht zustehen sollte (c. 3. 4. X. h. t. c. 4. eod. in VI°).

Von den mit der ganzen Fülle von Autorität abgesendeten legati a latere ordinarii unterscheidet man die extraordinarii, welche aus Anlaß besonderer schwieriger Fälle abgeordnet werden, wie zur Berufung eines Konzils, Gesandtschaft an einen König u. s. w. (Ferraris, Biblioth. cit. nro. 6). Auch Nuntien werden mitunter cum potestate legati a latere gesendet.

Man s. überhaupt Tractatus de officio atque auctoritate legati de latere per Petr. Andr. Gambarum in X. libros digestus, denuo ab Augustino Ferentillo recognitus, Venetiis 1571, fol.; S. F. de la Torre, De auctoritate, gradu et terminis legati a latere, Rom. 1656, 4°; Gabr. Wagenseil, Diss. de legato a latere, Altdorf 1696, 4°.

Die vielen durch Legaten veranlaßten Klagen nötigten den röm. Stul, das bisherige System in einzelnen Punkten zu ändern. Nachdem seitens verschiedener Statsgewalten Abhilfe bereits verlangt und mittelst Einzelkonzessionen an die-

selben teilweise auch gewärt worden war (Hinschius S. 523), ließ Leo X. auf dem Laterankonzil 1515 den Beschluſs fassen, es sollten die Kardinal-Legaten Residenz halten „ut opportuna legatorum praesentia populis esset salutaris, non ut ipsi laborum et curarum penitus expertes, lucro tantum suaeque legationis titulo inhiarent (s. Tit. de officio legati in VII. I, 8). Das tridentinische Konzil befreite auch die bischöfliche Gerichtsbarkeit von der hergebrachten Beeinträchtigung: „Legati quoque, etiam de latere, nuncii, gubernatores ecclesiastici aut allii, quarumcumque facultatum vigore non solum episcopos in praedictis causis impedire, aut aliquo modo eorum iurisdictionem iis praecipere aut turbare non praesumant, sed nec etiam contra clericos aliasve personas ecclesiasticas, nisi episcopo prius requisito eoque negligente, procedant“ (sess. XXIV. cap. 20 de reform.). Darauf gründete die Congregatio pro interpretatione Conc. Trid. verschiedene Entscheidungen zu Gunsten der Bischöfe gegen die Legaten (s. Ferraris a. a. O., Nr. 35. 36; Richter zur Ausgabe des Tridentinums a. a. O., Nr. 4, S. 390). Das Tridentinum überträgt übrigens den Legaten und Nuntien neben den Ordinarien die Befugnis zur Prüfung der kanonischen Erfordernisse derjenigen, welche zu Kathedralkirchen befördert werden sollen (sess. XXII. cap. 2 de reform.), sowie unter Erneuerung des c. 3 de appellat. in VI. (2, 45), das Recht die Appellationsinstanz zu bilden (Trid. cit. cap. 7).

Die Lage, welche durch die deutsche Reformation hervorgerufen ward, fürte zur Einrichtung ständiger Nuntiaturen. Zwar am kaiserlichen Hofe zu Wien hatte es schon seit Anfang des 16. Jarhunderts eine gegeben, und ebenso ist die am Hofe zu Warschau alt, oder hängt in ihrem Ursprunge doch gleichfalls nicht mit der Reformation zusammen, vielmehr waren beide an erster Stelle politische, wie es dergleichen auch an anderen katholischen Höfen gab. Als aber dann das deutsche Reich im Augsburger Religionsfrieden von 1555 den Dienst des weltlichen Armes zur Unterdrückung des Protestantismus aufgekündigt hatte und demgemäß damit gerechnet werden muſste, daſs in Nord- und in Westdeutschland evangelische Territorien existirten, in denen der Fortbestand katholischer Bischofs- und Erzbischofssitze, oder auch das kirchliche Hineinregieren der benachbarten Bischöfe in das Land regierungsseitig nicht geduldet wurde, und als später sich nicht verkennen ließ, daſs in den nördlichen Teilen des burgundischen Reichskreises, d. i. der spanischen Niederlande, die evangelische Lehre gleichfalls nicht zu unterdrücken sei, da begründete man für diese Gebiete ständige päpstliche Nuntiaturen: für den tractus Rheni in Norddeutschland zu Köln 1582, für die protestantische Schweiz und den deutschen Südwesten zu Luzern 1586, für die Niederlande zu Brüssel um 1600. Da in jenen protestantischen Gebieten die Statshilfe gegen den Protestantismus entbehrt werden muſste, so war man dort auf Mission beschränkt: die bischöfliche Leitung dieser Mission an Stelle des Papstes war die Hauptaufgabe der drei Nuntien, welche daher auch mit Missionsfakultäten ausgestattet wurden; wenngleich dies Amt nicht ihre einzige Aufgabe war, vielmehr die Sorge für tunliche Durchfürung der tridentinischen Schlüsse und überhaupt die Vertretung der Rechte und Interessen des päpstlichen Stules ihnen gleichfalls aufgetragen wurde. Vgl. Mejer, Die Propaganda, 1, 180. 323; 2, 184 fg., und die daselbst gegebenen litterarischen und anderen Nachweisungen. Für Böhmen und die Lausitz erhielt der Wiener Nuntius, für Polen und Ost- und Westpreußen der Warschauer änliche Missionsaufträge; sie bildeten aber nicht die Hauptaufgabe, sondern nur einen Nebenpunkt ihrer Stellung. Sämtlich hatten diese Nuntien facultates ordinariae und darunter die Vollmacht, die sie auch gelegentlich ausübten, mit den Landesbischöfen der katholisch gebliebenen Teile ihres Sprengels in der Diözesanverwaltung zu konkurriren; ebenso machten sie hin und wider den weltlichen Gewalten gegenüber die römischen Ansprüche geltend. Aus einem wie aus dem andern Grunde gingen daher Streitigkeiten und Beschwerden hervor, die Walkapitulation Art. 14 versuchte, den Kaiser zur Abhilfe zu verpflichten (s. Häberlin, Pragmat. Gesch. der neuesten kaiserl. Walkapitulation (1792), S. 198 f., namentl. zu § 3), die Kurfürsten gravaminirten in einem Kollegialschreiben an ihn v. 1764 über Eingriffe römischer Behörden, die drei geistlichen Kurfürsten beschlossen 1769

formulirte Forderungen in dieser Richtung (Koblenzer Artikel) mit Hilfe des Kaisers durchzusetzen, und obwol dies zuletzt fallen gelassen wurde, so waren doch insbesondere zwischen dem Kölner Nuntius und den rheinischen Erzbischöfen eine Reihe einschlagender Differenzen im Gange, als gegen Ende vorigen Jarhunderts bei Gelegenheit der Stiftung der Münchner Nuntiatur (1785) der Streit hoch aufloderte. S. darüber Mejer, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage, Th. 1 (1871), S. 33 f., 89 f. Kurpfalz-Bayern, seit 1777, wo die bayerische Linie ausstarb, ein nicht unbedeutendes Reichsland, welches damals auch die niederrheinischen Herzogtümer Jülich und Berg noch einbegriff und dessen verschiedene Teile von noch verschiedeneren Diözesen berürt wurden, denn Landesbischöfe besaß es keine, sondern wurde kirchlich durchaus von außen her regiert, hatte seit lange den territorialistisch motivirten Wunsch gehabt, statt dieser Regierung von auswärts, Landesbischöfe, die es vielmehr seinerseits leiten könne, zu besitzen. Diesen Wunsch bei der Kurie durchzusetzen, war es indes nicht mächtig genug. Allein man konnte sich entgegenkommen; denn wenigstens der tatsächliche Ausschluss der bisherigen Bischöfe ließ sich erreichen, wenn einem für den Umfang des pfalzbayerischen Gebietes bestellten Nuntius päpstlicherseits die mit den Bischöfen, bezw. Erzbischöfen konkurrirende ordentliche Kirchenregierung übertragen und dann regierungsseitig den Untertanen geboten wurde, sich ihrerseits nicht an die Bischöfe, sondern an den Nuntius zu wenden. Eine solche Einrichtung hatte in jenem Augenblicke Bedeutung für die Kurie. Denn seit dem Erscheinen von Hontheims (s. d. Art. Bd. VI, S. 310) Febronius, 1763, in welchem die Befugnis des Papstes, jenes mit den Bischöfen konkurrirende Kirchenregiment zu üben, mit gallikanischen Gründen in Abrede genommen worden war, hatte dieser nunmehr sog. Febronianismus die größte Verbreitung und Anerkennung, von Seite der Regierungen aber fast allgemeine Förderung erfaren, und die römische Kurie war überhaupt an vielen Punkten zurückgedrängt. Es war ihr also von größter Wichtigkeit, in Bayern eine Regierung zu finden, welche die kurialen Ansprüche vielmehr zu unterstützen bereit war und mit deren Hilfe sie so mächtigen febronianischen Widersachern, wie die deutschen Erzbischöfe, mit einem empfindlichen Schlage begegnen konnte. Aus diesen Gesichtspunkten ging zwischen Kurpfalz-Bayern und Rom ein zur Gründung der Münchner mit den obenerwänten Vollmachten ausgerüsteten Nuntiatur und zu den entsprechenden Maßregeln der bayerischen Regierung fürendes Bündnis hervor, wärend dagegen die Erzbischöfe sich über das dawider Vorzunehmende durch Bevollmächtigte in Ems vereinigten und sich um Unterstützung an den Kaiser wandten. Die auf solche Art entstandenen Streitigkeiten sind es, die man speziell unter der „Nuntiaturstreitigkeiten“ des vorigen Jarhunderts zu verstehen pflegt. Über ihre weitere Entwicklung ist der Art. Emser Kongress Bd. IV, S. 201 zu vergleichen. Litteratur bei Mejer a. a. O. und bei Klüber, Fortsetzung der Litteratur des deutschen Staatsrechtes von Pütter (1791), S. 556 f. Sie sind in ihrem Verlaufe gekreuzt worden durch den die beiderseitigen Kämpfer verwehenden Sturm der französischen Revolution, welcher der Kölner Nuntiatur überhaupt ein Ende gemacht hat, obwol römischerseits der Standpunkt festgehalten wird, sie sei nur „noch nicht“ wider aufgerichtet.

Überhaupt betrachtet die römische Kurie und die auf ihre Gesichtspunkte eingehende kirchliche Genossenschaft das ältere Recht in Betreff der päpstlichen Legaten und Nuntien, wie es oben aus den Dekretalen dargestellt worden ist, noch als gültig. Es ist bloß Sitte, dass der Papst heutzutage nicht sowol mehr Legaten a latere (oder de latere, was ebendasselbe bedeutet), als vielmehr Nuntien zu senden pflegt. Noch gibt es eine nicht geringe Anzal ständiger Nuntiaturen; die Münchner ist auch noch Missionsobrigkeit und zwar für Anhalt (Mejer, Propaganda, 2, 506 f.). — Wird zur Verwaltung einer solchen Nuntiatur zeitweilig ein Kardinal verwendet, so heißt er Pronuntius. Als an Rang Geringere aber werden in neuerer Zeit von den Nuntien noch die Internuntien unterschieden, denn die Legaten und Nuntien haben nach dem auf dem Wiener Kongresse beschlossenen Reglement über den Diplomatenrang den Rang der ersten Klasse (ambassadeurs); ob die Internuntien den der zweiten oder der dritten haben, wird

gestritten (vergl. Klüber, Völkerrecht, § 180 f.; Heffter, Völkerrecht, S. 357; Miruß, Europäisches Gesandtschaftsrecht, 2, 35 f., auch 1, 101. 112. 115; 2, 281).

Dass die Statsregierungen dem Papste solchergestalt das Gesandtschaftsrecht einräumen, darin liegt, obwol sie ihn dabei unzweifelhaft nicht bloß als Oberhaupt des Kirchenstates, so lange er das war, im Auge hatten, sondern ebensowol und mehr als Oberhaupt der katholisch-kirchlichen Genossenschaft, doch keine Anerkennung der von ihm in letzter Eigenschaft erhobenen Souveränetätsansprüche, sondern bloß eine Anerkennung seiner tatsächlichen socialen Macht. Es sind hier dieselben Gesichtspunkte, wie beim Abschlusse von Konkordaten (s. den Art. oben S. 149) entscheidend. Wenn aber der Stat den päpstlichen Bevollmächtigten demgemäß als Diplomaten gelten läßt, so behandelt er ihn als solchen auch in Betreff seiner Zulassung oder Nichtzulassung, läßt also denjenigen nicht zu, der persönlich nicht acceptabel ist, verlangt Legitimation durch Vorlage der Vollmacht, fordert, dass der Bevollmächtigte sich in Dinge, die über seinen Auftrag hinausgehen, nicht mische, schickt ihm, wie noch die neuesten belgischen Vorgänge es betätigt haben, eventuell seine Päße. Diese Souveränetätsbefugnis des States erkennt allerdings die römische Kurie, da sie der Kirche gegenüber die Statssouveränetät leugnet, im Grunde überhaupt nicht, jedenfalls aber nur soweit an, als der Nuntius bei der Statsregierung accredidirt ist, nicht hingegen, insofern er in innerkirchlichen Dingen Vollmachten besitzt; denn in der Natur der kirchlichen Hierarchie liege es, dass der Papst mit den Lokalverwaltern des katholischen Kirchenregiments (Ordinarien) auch durch dergleichen Bevollmächtigte müsse verkehren können. Hiervon ist so viel richtig, dass er mit ihnen so gut durch Boten, wie durch Briefe verkehren, auch für Einzelgeschäfte Kommissarien beauftragen kann: die Statsregierung hat gegenüber solchen Sendlingen, wenn nicht das positive Landesrecht ihr größere Befugnisse beilegt, bloß, falls sie Ausländer sind, das Ausweisungsrecht. Wider die Errichtung einer ständigen Nuntiatur one diplomatischen Auftrag, von der bisweilen die Rede gewesen ist und deren Idee leicht wider auftauchen könnte, würde sie aber auch noch andere Rechte haben: nicht nur wo die Landesgesetze sie ihr geben (s. darüber Hinschius a. a. O. S. 535 f., und Die Preuß. Kirchengesetze des Jahres 1873, S. 47 f.), sondern in Deutschland allgemein. Denn das deutsche katholische Kirchenrecht kennt nur die Bischöfe als Ordinarien, und gibt, und zwar unter Zustimmung des römischen Hofes, bei deren Anstellung allenthalben den Statsregierungen ein Mitwirkungsrecht, mag dasselbe in einem Vorschlagsrechte, mag es in dem Rechte der Ablehnung von personae minus gratae bestehen. Ordinarien, zu denen sie nicht eingewilligt hat, braucht daher keine Regierung im Lande zu dulden. Nun hat keine den Anspruch des Papstes auf konkurrirendes Kirchenregiment neben den Bischöfen und Erzbischöfen, mit andern Worten den Anspruch, seinerseits allenthalben Ordinarius zu sein, anerkannt, vielmehr sind die Auffassungen, aus denen solche Ansprüche folgen, in Anlass des Vatikanums, von allen in Betracht kommenden deutschen Statsregierungen mehr oder weniger ausdrücklich abgelehnt worden. Sie brauchen sich also auch Vertreter dieses päpstlichen Ordinariats nicht gefallen zu lassen, und da nach dem von der kirchlichen Genossenschaft in dieser Hinsicht noch als gültig behandelten kanonischen Rechte ständige Nuntien regelmäßig Vollmachten besitzen, denenzufolge sie dergleichen Ordinariatsvertreter sind, so ist jede deutsche Landesregierung befugt, sie nicht zu dulden, so lange sie ihr nicht Garantie geben, dass ihre Vollmachten keine die ordentliche regierungsseitig anerkannte kirchliche Hierarchie des Landes alterirende seien.

(H. F. Jacobson †) Mejer.

Legenda aurea, s. Jakobus de Voragine Bd. VI, S. 453.

Legende. Unter einer Legende versteht man heutzutage in der Regel eine in sich abgerundete und ein kleines Ganzes darstellende Erzälung aus dem Leben eines Heiligen, gleichviel, ob dieselbe eine geschichtliche Grundlage hat oder durchaus erdichtet ist, ob sie in poetischem oder prosaischem Gewande auftritt, ob sie

aus dem Volksmunde hervorgegangen oder eine Kunstdichtung ist, ob sie deshalb aus einem größeren Komplex herausgegriffen ist, weil die angeblichen Tatsachen, die sie berichtet, an und für sich eine sinnvolle Veranschaulichung eines als wertvoll empfundenen Zuges der Frömmigkeit darzubieten schienen, oder aber behufs der Ausprägung einer religiös-moralischen Idee erfunden ist. Wie dem auch sei, die Legende erscheint uns heute zunächst als ein Gebilde (im weiteren Sinne des Wortes) dichterischer Tätigkeit, als eine Spezies der Sagenpoesie, mithin der epischen Volks- oder Kunstpoesie, welche als solche wesentlich für ein Objekt der Litteraturgeschichte zu gelten hat. Aber schon durch die Darstellungsstoffe, in denen sie sich bei uns wenigstens gewönlich bewegt, verrät sie ihre Herkunft aus dem Gebiete des kirchlichen oder doch christlichen Lebens und somit ihren Zusammenhang mit dem theologischen Interesse; noch mehr tut sie dies durch ihren Namen, der sie geradezu als ein Moment der kirchlichen Archäologie kennzeichnet.

Legenda (urspr. neutr. plur.) oder (libri) Legendarii hießen nämlich im Mittelalter autorisirte Zusammenstellungen der Erzälungen aus der Lebens- und Leidensgeschichte der Heiligen, welche an den Gedächtnistagen derselben in die Messe eingelegt und beim Gottesdienste verlesen werden sollten. Bei genauerer Ausdrucksweise unterschied man übrigens von einander die sog. Passionarii, welche sich ausschließlich mit den Märtyrergeschichten befaßten, und die Legendarii, indem man unter den letzteren die Sammlungen der Lesestücke für die Festtage der Konfessoren und übrigen Heiligen verstand (s. überhaupt du Fresne im Glossar. s. h. v.). Nachmals bezeichnete man dann auch eine einzelne Erzälung aus dem Legendenbuche als eine Legende (legenda — feminin. singular.) und übertrug außerdem den Namen im kollektiven und im individuellen Sinne auch auf solche Sammlungen und einzelne Legenden, welche nicht einen liturgischen, sondern einen rein litterarischen und Privatcharakter trugen. Warum man gerade die Lesestücke aus den acta sanctorum oder martyrum legenda nannte, wärend diese doch immerhin nur eine untergeordnete Kategorie der kirchlichen Lektionen bildeten (s. d. A. Lectionarium S. 520), ist nicht anzugeben. Es deutet darauf hin, daß das Ganze, dem die Legendenvorlesung angehörte, zunächst nicht die Liturgie überhaupt, sondern der liturgische Heiligenkultus war.

Die Sitte selbst, Legenden an den Jaresfesten der Märtyrer und Heiligen beim Gottesdienste zu verlesen, bestand nun aber längst vor diesem mittelalterlichen Namen. Denn schon der 36. Kanon der Synode zu Hippo im Jare 393 gestattet die Vorlesung der Leidensgeschichten der Märtyrer an deren Jaresfesten, und aus Augustin. Serm. 273 und 315 erhellt, daß dieselbe in der nordafrikanischen Kirche auch wirklich stattfand. Auch in dem alten gallikanischen Lektionar finden sich Lesestücke aus den Märtyrerakten, und Avitus von Vienne berichtet, daß die Passion der hl. Märtyrer von Agaunum (S. Maurice im Kanton Wallis) ex consuetudinis debito vorgelesen worden sei (cf. Caesar. in serm. 300 appendicis August., Gregor. Turon. de gloria martyr. I, 86). Allerdings durften in der Kirche zu Lyon dergleichen nicht vorgelesen werden, auch nicht an Heiligenfesten. Was die römische Kirche betrifft, so wird in dem sog. gelasianischen Dekrete de libris recipiendis die Vorlesung der Märtyrerakten aus dem Grunde verboten, weil deren Verfasser nicht bekannt, ja dergleichen Erzählungen oft auch ihrem Inhalte nach verwerflich seien, Hadrian I. dagegen gestattete sie, und zwar nicht nur den Gemeinden, denen die betreffenden Heiligen angehört hatten, sondern auch anderen (s. überh. E. Martene, De antiquis eccles. ritib., Antverp. 1737, l. IV, c. 5).

Der Name Legende hat uns zuvörderst auf die gottesdienstliche Seite des Gegenstandes gefürt. Hiermit ist jedoch die theologische Bedeutung der Legende nicht erschöpft. Letztere würde auch abgesehen von ihrer liturgischen Verwendbarkeit entstanden sein und sich entwickelt haben, weil nicht ausbleiben konnte, daß die Einzelgemeinden und die ganze Kirche auch außerhalb ihres Gottesdienstes ein geschichtliches Interesse für ihre Märtyrer und Heiligen hegten, welches be-

friedigt werden musste, ferner, dass selbst das Bedürfnis, aus der Legende Erbauung zu schöpfen, auch außerhalb der Messe Befriedigung suchte und dieselbe in der Litteratur fand, endlich, dass unter den Schriftstellern der abendländischen Nationen namentlich des Mittelalters auch Dichter sich des legendarischen Stoffes bemächtigten. In den ersten Jarhunderten der christlichen Kirche war und blieb die Legende eine Gattung der Historie, eine, wenn auch mit Kritik zu benutzende, Quelle wirklicher Geschichte. Die Acta martyrum und sanctorum (s. d. Art. Bd. I, S. 121), die sich an die Calendaria, die Diptycha und die Martyrologia anschlossen, die Vitae patrum und die Passionalia der alten Kirche waren nicht bloße Märchensammlungen. Eine solche war auch schwerlich des Eusebius (uns nicht erhaltene) ἀρχαίων μαρτυρίων συναγωγή, sicherlich nicht dessen Schrift „über die Märtyrer Palästinas" und Palladius' Historia Lausiaca, ja nicht einmal Theodorets φιλόθεος ἱστορία und des Joh. Moschus λειμών; ebensowenig wie diese griechischen Schriften entbehren des Hieronymus Buch de viris illustribus, des Joh. Cassianus Collationes patrum, Gregors von Tours Vitae patrum und andere änliche Schriften wirklich glaubwürdiger Nachrichten. Erst seit dem 9. Jarhundert verdrängte der Gesichtspunkt der Erbaulichkeit oder die Neigung zum Phantastischen und Anekdotenhaften oder auch die bewusste Absicht, zu täuschen, den Sinn für geschichtliche Forschung, und hiermit nahm die Legende allerdings die Wendung, welche sie in den Ruf wesentlicher Geschichtswidrigkeit gebracht hat. In dieser Richtung bewegt sich auf Seiten der griech. Kirche Simeon Metaphrastes mit seinen Lebensbeschreibungen der Heiligen schon ganz entschieden, im Abendlande hat sich dieselbe namentlich in der berühmten, dem 13. Jarhundert angehörenden Legenda aurea (vulgo historia Lombardica dicta) des Jacobus a Voragine (s. d. Art. Bd VI, S. 453) ausgeprägt, wärend im 15. Jarhundert bei Mombritius (im Sanctuarium) sich die geschichtliche Gewissenhaftigkeit wider regt, die sich dann im 17. Jarhundert in dem großen warhaft historisch-kritischen Werke der Bollandisten vollendet (s. das Nähere in dem Art. Acta martyrum).

Die Legenda aurea hat nun auch deutschen Bearbeitungen des Lebens der Heiligen zur Quelle gedient. Eingedrungen in die deutsche Nationallitteratur waren aber legendarische Stoffe überhaupt schon Jarhunderte vor dem Bekanntwerden jener neuen Fundgrube (vergl. zum Folgenden besonders W. Wackernagel, Gesch. der deutschen Litteratur, 2. Aufl., I. Bd., Basel 1879). In der althochdeutschen Zeit freilich ist zwar die Litteratur vorherrschend geistlich, aber die Legende tritt da noch spärlich auf. Der von dem Sanctgallischen Mönche Ratpert (im 9. Jarh.) verfaßte „Leich" (= Spiel) vom Leben des heil. Gallus ist in der (deutschen) Ursprache nicht erhalten, außer dieser kommt aber als eigentliche Legende nur das Gedicht eines Unbekannten auf den hl. Georg (9. oder 10. Jarh.) hier in Betracht (Wackern. a. a. O. S. 85). Dagegen bietet das mittelhochdeutsche Zeitalter nicht nur zalreiche Bearbeitungen aus dem Kreise der biblischen Geschichte (die nur, soweit sie einzelne Gestalten des A. und N. Test.'s und aus dem Leben Jesu sowie der Maria einzelne Scenen oder Abschnitte betreffen, im weiteren Sinne mit zur Legende gerechnet werden können), sondern auch eigentliche Heiligenlegenden, zuerst in poetischer, dann in prosaischer Form. Die Kindheit Jesu dichtete Konrad von Fußesbrunnen; vom Leiden Christi handelt der Kreuziger Johanns von Frankenstein (1300), vom hl. Kreuz gleichzeitig Heinrich von Freiberg; Christi Leiden, Höllenfart und Auferstehung schildert ein unbekannter Bearbeiter des sog. Evangel. Nicodemi (Wackernagel S. 201), Christi „Urstende" (Auferstehung) Konrad von Heimesfurt. Andere erzälen von den letzten Dingen und vom Antichrist (Endekrist). Was das Leben der Maria betrifft, so sind auf uns gekommen Bruchstücke der drei schlichten, aber seelenvollen „Lieder" Wernhers von Tegernsee (1172) und aus dem 14. Jarhundert gleichartige Dichtungen zweier Schweizer, eines anderen Wernher und Walthers von Rheinau, sowie des Karthäusermönchs Bruder Philipp (nach W. eines Preußen), endlich Fragmente eines etwas früher entstandenen Marienlebens eines Unbekannten (bei W. S. 240). Diese Dichtungen behandeln das ganze

Leben der Mutter Gottes in epischem Geiste; andere sind mehr lyrischer Art oder befassen sich nur mit Mariens Himmelfart oder anderen einzelnen Scenen. Die Hauptquellen dieser das Leben Christi und der Maria darstellenden Gedichte waren apokryphische Evangelien, wie das sog. Ev. Nicodemi und das Ev. Pseudo-Matthaei sive liber de ortu beatae Mariae et infantia salvatoris, die Verfasser fast ausschließlich Geistliche. Solche waren im 12. Jarh. auch die Dichter der eigentlichen Heiligenlegenden, im 13. Jarhundert wurde jedoch diese Gattung, so weit sich derselben eine ritterliche und romanhafte Seite abgewinnen ließ, auch von höfischen Dichtern gepflegt, von diesen zum teil gleichfalls auf dem Grunde lateinischer Urschriften, zum teil aber nach französischen Vorbildern und mit Anlehnung an mündliche Überlieferungen. Endlich haben sich auch Volkssänger („farende" Leute) der Legende bemächtigt, und zwar schon vor den höfischen Dichtern (s. die ältere Bearbeitung der Erzälung von Oswald im 12. Jarhundert). Die geistlichen Verfasser von Legenden, die seit dem Anfang des 14. Jarh.'s wider in den Vordergrund traten und unter denen sich besonders der deutsche Orden hervortat, schöpften mittelbar oder unmittelbar aus des Pseudo-Hieronymus Vitae patrum, Jakobus' a Voragine Legenda aurea, Botho's von Prüflingen Liber de miraculis S. Mariae und anderen meist lateinischen Büchern und einzelnen Gedichten. In der Blütezeit der mittelhochdeutschen Poesie bilden legendarische Stoffe zum teil den Vorwurf für die bedeutendsten Werke, Werke von epischer Kraft und Lebendigkeit. Denn zu diesen gehören, abgesehen von dem Annolied, welches warscheinlich noch aus dem 11. Jarh. stammt, dem Pilatus eines Unbekannten und der Kaiserchronik (in der Urgestalt aus der Mitte des 12. Jarh.'s), in welche Legenden nur eingestreut sind, Hartmanns von Aue heiliger Gregorius, Rudolfs von Ems Barlaam und Josafat und guter Gerhard, endlich troß der breiten Redseligkeit ihres Verfassers Konrads von Würzburg heiliger Silvester, Alexius, Pantaleon und Engelhard.

Die genannten Gedichte besingen einzelne Heilige, wir besitzen aber auch (s. Wackern. S. 216) poetische Sammelwerke änlichen Inhaltes, wie das Passional, „der Väter Buch" und das „Buch der Märtyrer", und von diesen entbehrt wenigstens das erstgenannte gleichfalls nicht des dichterischen Wertes. Es ward nach der Mitte des 13. Jarhunderts von einem Geistlichen (am Mittelrhein oder aber im Ordenslande) verfaßt und behandelt in seinen ersten beiden Büchern das Leben Jesu, der Maria, der Apostel, Johannes des Täufers und der Magdalena, im 3. eine große Anzal eigentlicher Heiligenlegenden nach der Ordnung des Kirchenjares. Was aber auf Konrad sonst noch von Legenden folgt, bezeichnet freilich alles nur den immer tiefern Verfall der Kunst. Dieser beginnt bereits am Schluss des 13. Jarhunderts mit Ulrichs von Eschenbach Wilhelm von Wenden und Hugos von Langenstein Marter der heil. Martina. Im 14. und 15. Jarhundert wird die Zal der Legenden wider groß, „aber die Kunst gering und die Gesinnung immer dumpfer" (Wackern. S. 215). Was die Auswal der vom 11. bis zum 15. Jarhundert in poetischer Form behandelten männlichen und weiblichen Heiligen anlangt, so erscheinen als die beliebtesten Alexius, Margaretha und Katharina, demnächst (infolge des Bekanntwerdens der in's Lateinische übersetzten gleichnamigen von Einigen dem Johannes von Damascus beigelegten Erzälung) Barlaam und Josafat, ferner Paulus, Servatius, Eustachius und Christophorus nebst Barbara, Maria Magdalena und Elisabeth, neben diesen treten aber einzeln noch viele andere auf.

Von allen bisher erwänten zu unterscheiden sind die prosaischen Legenden in deutscher Sprache, die besonders seit der Mitte des 14. Jahrhunderts hervortreten. Dieselben sind teils Umgestaltungen früher poetisch bearbeiteter deutscher Erzälungen, teils aus dem Lateinischen übersetzt, sehen es bald mehr auf den Erzälungsstoff als solchen, bald mehr auf die Erbaulichkeit ab und betreffen, wie ihre poetischen Vorbilder, nicht immer nur einzelne Heilige, sondern auch Gruppen und größere Kreise. Unter den Sammlungen ragen hervor „der Altväter Leben", eine Anzal von Lebensbeschreibungen der ersten Mönche, teilweise nach

Pseudo-Hieronymus (s. Wackern. S. 451); Hermanns von Fritzlar „Buch von der Heiligen Leben" (um 1345), eine Auswal, welche sich jedoch an die Reihenfolge der Namenstage im Kalender hält, endlich die vollständigeren, in einen Sommerteil und einen Winterteil zerlegten, übrigens einer späteren Zeit angehörenden „Passionale aller Heiligen" (s. Wackern. a. a. O.).

Nach der Reformation erhielt sich bei den Katholiken einerseits in der Volkskirche die bald naiv erbauliche, bald anekdotenhafte, wundersüchtige und auf den Nimbus ihrer Helden berechnete, in allen Fällen aber unkritische Legende, andererseits unter den Theologen die von Mombritius angebante Richtung auf kritische Hervorhebung des geschichtlich Zuverlässigen. Bei den Protestanten fürte die im übrigen sehr stark hervortretende wissenschaftliche Kritik nicht zu nennenswerten Forschungen auf diesem Gebiete; dagegen drang das Misstrauen gegen die überlieferten Heiligenleben auch in das evangelische Volk. Doch verhielten sich dessen Hirten und Lehrer mindestens auf lutherischer Seite keineswegs rein ablehnend wider die Legende. Luther wenigstens schätzte die „rechten, guten Legenden" sehr hoch und war der Meinung, man solle wo möglich die „Schrift nicht on Exempel und Historien der Heiligen lehren" (Sämmtl. W. W. Erl. Ausg. Bd. 63, S. 330); daher veranlasste er, dass Georg Major die Vitae patrum (Wittenberg 1544) in geläuterter Gestalt (repurgatae) wider herausgab. Was er an den herkömmlichen Legenden auszusetzen hat, ist zumeist dies, dass sie „voll Lügen und Trügerei" sind (Bd. 28, S. 102). Aber er erhebt sich doch auch schon über diesen einseitig historischen Standpunkt und bereitet die neuere protestantische Ansicht vor, indem er auch erdichtete Erzälungen, wenn sie nur „schön und christlich" sind, gelten lässt. Als eine solche kennzeichnet und lobt er z. B. die Legende vom heil. Christophorus (Bd. 62, S. 39). Indes erst gegen Ende des 18. Jarh.'s kommt diese Betrachtungsweise, die im Grunde die alte, wenn auch unbewusste der besseren Legendendichter der mittelhochdeutschen Zeit ist, in der deutschen Litteratur wider zum Durchbruch. Luthers Zeitgenosse, Hans Sachs, hat zwar auch Legenden in seiner Weise poetisch verarbeitet, und hinter dem kerngesunden Humor seiner in dieses Gebiet einschlagenden gereimten Erzälungen (z. B. von Sanct Peter mit der Geiß) wird auch kein deutscher Protestant eine kerngesunde Moral vermissen. Allein gerade die besten Legenden lassen sich in dem von H. Sachs gewälten Stile des „Schwanks" nicht verwerten; erst Herder fing an, den volkstümlichen Gesichtspunkt mit dem religiös ethischen und dem poetischen so zu verknüpfen, dass die Legende in Luthers Sinne „schön und christlich" werden konnte, und Romantiker, wie A. W. Schlegel und Fouqué (s. das Taschenbuch der Sagen und Legenden, Berlin 1812), sind ihm darin gefolgt, außerdem L. G. Kosegarten, Justin. Kerner, Gust. Schwab, K. Simrock und andere, weniger Goethe. Von letzterem besitzen wir zwar mehrere meisterhafte Gedichte mit der Überschrift „Legende", aber von diesen ist das eine („Wasser holen geht die reine" u. s. w.) mehr eine Ballade, das andere eine „parabolische" Satire, das dritte (die Legende vom Hufeisen) in Hans Sachsens Art gehalten. Herder selbst (s. dessen Zerstreute Blätter, 6. Samml., Gotha 1797) suchte die Legende „dem lehrenden Idyll näher zu bringen", obwol er sonst das unmittelbare Moralisiren und Dociren von der Poesie fernzuhalten bestrebt war. Aber er nennt die Legenden auch „Andachtsbilder", und diesen Charakterzug musste er hinzufügen, wenn er dem Gepräge der besseren unter seinen eigenen Legenden gerecht werden wollte. Nachdem Herder und die Romantiker auf den ästhetischen und national-psychologischen Wert der Legende wider hingewiesen hatten, wandte sich auch der besonderen Gestaltung derselben in einzelnen Landschaften die Aufmerksamkeit und der Sammelfleiß zu. So sammelte Bechstein die Legenden des Kaiserstates Österreich (Leipzig 1840), Mednyánszky die Legenden aus Ungarns Vorzeit (Pest 1829), Wyß (Bern 1815 f.), Lütolf (Luzern 1865) und de Valayre (Paris 1842) schweizerische Legenden, Schnezler (Karlsr. 1846) badische, Menk des Moseltals Legenden (Kobl. 1846), Harrys die Niedersachsens (Celle 1840), Seiler (Kassel 1848) Volkssagen und Legenden des Landes Paderborn. Das theologische Interesse an der Legende liegt für den heutigen Protestanten lediglich an

der Grenze der Religion und Poesie; im übrigen hat er seine Heiligen, die sich mit denen der katholischen Kirche keineswegs decken, der Kirchengeschichte zuzuweisen, die er freilich nicht nur wissenschaftlich behandeln, sondern auch den Laien zugänglich machen kann und soll.

Vgl. außer den schon angef. Schriften: K. G. Vogel, Versuch einer Gesch. und Würdig. der Legende, in Chr. Fr. Illgen's Histor. theol. Abhandl., 3. Denkschrift, S. 141 f., Leipz. 1824; Horstmann, Altenglische Legenden, Paderborn 1875; Rob. Reinsch, Die Pseudo-Evangelien von Jesu und Maria's Kindheit in der romanischen und german. Litteratur, Halle 1879; endlich die letzten Jahrg. der Zeitschr. f. deutsche Philologie, herausgeg. von Hoepfner rc., der Zeitschr. f. deutsche Alterthümer, herausgegeben von E. Steinmeyer, und der Germania.

F. Nitzsch.

Leger, Johann, Geschichtsschreiber und Moderateur der Waldenser Kirche in den Tälern des Piemont, wurde in Villa Sacca in dem Tale St. Martin geboren den 2. Februar 1615; seine Eltern waren Jakob Leger (ein angesehener Mann in den Tälern) und Katharina Leger, geb. Laurens. Als er das 14. Jar erreicht hatte, begab er sich nach Genf, um dort zu studiren. Ungefär im 9. Jare seines Aufenthaltes sah er eines Tages, zufällig am Rande des See's stehend, dass ein Mann nahe am Ertrinken sei — er hatte die Genugtuung, ihn mit Gefar seines eigenen Lebens zu erretten. Es war der Prinz von Zweibrücken, der spätere König von Schweden.

Die Protektion des Prinzen entzog ihn beinahe seinem Beruf, da jener ihn um jeden Preis um seine Person haben und an seinen Dienst knüpfen wollte. Doch diese Gefar wurde glücklich überwunden, und zwar durch seinen Lehrer, Prof. Spanheim, sowie durch das Eingreifen seines Vaters und Onkels Anton, welche ihm befahlen, Genf noch vor Ende seiner Studien zu verlassen im Juli 1639. Bei seiner Ankunft in Turin fand er die ganze Stadt in höchster Aufregung, weil ganz Piemont von Franzosen und Spaniern überschwemmt war. Er kam in große Gefar, da er sich plötzlich zwischen beiden Armeen befand, er wurde sogar ergriffen und festgenommen; doch entkam er glücklich dem gewissen Tode durch seine Geistesgegenwart und seinen großen persönlichen Mut. — Den 27. September dieses Jares wurde er durch ein Dekret der Synode von S. Germano zum Pastor der beiden Kirchen Prali und Rodoreto ernannt. Er verheiratete sich bald darauf mit Maria Pollent, Tochter eines Hauptmanns der Miliz. Er hatte in seiner Ehe 11 Kinder; doch starb ihm seine treue Lebensgefärtin im Jare 1662, als sie sich gerade rüstete, ihrem Manne in die Verbannung zu folgen. — Im Jare 1643 folgte Leger seinem Onkel Anton als Pfarrer zu St. Giovanni, im Tale Luserna. — Hier kam er mit den Mönchen in manchfache polemische Berürungen. Er wurde populär, aber in demselben Grade gefürchtet, und zwar so sehr, dass seine Widersacher (müde der falschen Argumente) ihn zu gewinnen suchten durch glänzende Anerbietungen. Endlich nahmen sie ihre Zuflucht zur Verfolgung: mit einem Schlag wuchs eine wilde Horde fanatischer Soldaten wie aus dem Boden, zusammengewürfelt aus allen Nationen, angefürt von jenem perfiden Marquis von Pianezza. Sie warfen sich in das Tal von Luserna, verfolgten die Fliehenden bis auf die Höhen von Angrogna, und lieferten ihre armen Opfer der Schande, Qualen und Schmerzen aller Art aus. Diese Tage sind mit blutiger Schrift in die Annalen der Waldenser Geschichte eingetragen und erinnern in ihren Grausamkeiten fast an eine neue Bartholomäusnacht! — Leger entkam mit Gottes Hilfe auch diesmal und versammelte, in seiner Eigenschaft als Moderateur der Kirche, seine vornehmsten Glaubensgenossen um sich, ermant sie, standhaft und treu ihrem Glauben und Vaterland zu bleiben, empfiehlt sie der Obhut des wackern und unermüdlichen Johann Janavel, und verläßt dann das Land, mit dem Auftrag, bei fremden Höfen Hilfe und Beistand für seine verfolgten Brüder zu suchen. Er hielt sich aber nur in Paris auf, von wo aus er ein an alle

Mächte gerichtetes Manifest veröffentlichte. Man kann leicht erraten, welchen Eindruck es machen musste, wenn es sogar einen Ludwig XIV. nicht kalt ließ. Leger wünschte, selbst nach England zu gehen, um dort die Hilfe Cromwells zu erflehen; doch musste er sich damit begnügen, ihm zu schreiben. Der Protektor machte ihm zuerst das Anerbieten, die Waldenser nach Irland kommen zu lassen auf die Besitzungen der vertriebenen Papisten; aber nachdem er die Einwendungen Legers reiflich erwogen, gab er nach und änderte seine Pläne. Er sandte Sir Samuel Morland als Bevollmächtigten an den Hof von Turin, beauftragt, dort energisch zu remonstriren. Um dieselbe Zeit kehrte auch Leger in die Waldenser Täler zurück. Ein Friedensvertrag (bezeichnet als Patentes de grâce) wurde zu Pinerolo unterzeichnet den 18. August 1655. Es wurde darin erklärt: die Waldenser seien wider in alle ihre Rechte eingesetzt, doch machte man einige perfide Vorbehalte, welche den Vorwand zu neuen Verfolgungen boten. Besonders war es ein Punkt, der den Religionsunterricht in St. Giovanni untersagte; offenbar ging das auf Leger selbst; sein Pariser Manifest hatte nämlich den Herzog erzürnt und alle Mittel wurden versucht, sich seiner zu entledigen: Aufforderungen, Drohungen, lächerliche und infame Prozesse, Verrätereien, würdig einer Räuberbande. Endlich verurteilte man ihn zum Tode den 12. Jan. 1661. Wie wenn das nur eine geringe Sache wäre, wurde er nach diesem Urteil nach Turin citirt, um sich zu verantworten wegen seines Krieges gegen den Herzog und der deshalb mit den Potentaten gewechselten Briefe &c.; es handelte sich um einen förmlichen Prozess wegen Majestätsverbrechen. Daraufhin wurde er zum zweiten Mal zum Tod verurteilt den 17. September 1661, sein Haus sollte zerstört, seine Güter eingezogen werden. Gehetzt wie ein Edelwild, und stets errettet durch die treue Durchhilfe seines Gottes und seiner Glaubensbrüder, musste er sich entschließen, für immer sein geliebtes Vaterland zu verlassen. Er machte seinen ersten Haltepunkt in Genf und entschloss sich, trotz der Einwendungen der waldensischen Kirchen, sich in Leyden niederzulassen als Pfarrer der Walloner Kirche. Dort verheiratete er sich wider den 19. Oktober 1665 mit Katharina de Maire, welche schon länger mit ihm verlobt war und welche dem vertriebenen einsamen Manne und seiner Familie eine Stütze und Trost wurde. — Leger hörte bis an das Ende seiner Tage nie auf, die Sache seiner Kirche zu vertreten, und zu diesem Zweck veröffentlichte er ganz besonders die Geschichte der evangelischen Kirchen Piemonts, welche mit einem kurzen Abriss seines bewegten Lebens schließt. Sie erschien in Leyden im Jare 1669, mit einer geographischen Karte der Waldenser Täler; sie zerfällt in zwei Bücher, von denen das erste, wie schon der Titel angibt, zeigt, wie zu allen Zeiten ihre Lehre und Disziplin gewesen ist, und wie sie sie beständig in ihrer Reinheit bewart von da an, wo Gott sie aus den Finsternissen des Heidentums riss, one Unterbrechung und one die Notwendigkeit einer Reformation; das zweite vorzüglich die hauptsächlichsten Verfolgungen behandelt, die sie erlitten, besonders seit Beginn der Inquisition und ihrer Herrschaft über die Christen bis zum Jare 1664."

Der erste Teil enthält zum Teil bereits veröffentlichte Fragmente, Abhandlungen von Waldensern, zerstreut in den Bibliotheken von Cambridge (wo Sir Morland sie im Jare 1658 deponirte, und wo man sie aus den Augen verlor bis auf unsere Zeiten), von Dublin und von Genf, wo sie noch heute wenn nicht einer Anzeige so doch einer kritischen Veröffentlichung warten. Gereizt durch die Verfolgungen, verwönt durch die warme Sympathie und Bewunderung der Protestanten, überlässt sich der Autor zu sehr dem Enthusiasmus, der ihn beseelt, und tut es darin noch Penin und Gilles zuvor. Aufrichtig, aber one kritisches Urteil, ist er oft ganz ungenau, sodass man mit Recht annimmt, er habe sich zu sehr nur auf sein Gedächtnis verlassen, besonders wenn er das Zeugnis katholischer Schriftsteller anfürt. Auch verdient er nicht, in jeder Hinsicht „die Unkosten für das Wissen seiner Nachfolger zu decken", wie die ironische Bemerkung eines Kritikers lautet. Aber es ist gerecht, unsern Glaubensgenossen im Ausland zu sagen, dass die heutigen Wal=

denser dem Gilles mehr Bedeutung zuschreiben und dass die Frage über ihre Entstehung nicht nur offen, sondern an der Tagesordnung ist, und den Gegenstand neuer Studien bildet. Was nun das zweite Buch betrifft, wenn es die römische Kirche und die Regierung und das Haus Savoyen ins Herz getroffen hat durch die Beschreibung der Greueltaten von 1655', so ist es unnütz, darüber zu klagen; denn wenn auch die Fürsten und Fürer die Verantwortung abgelehnt haben, so sind sie doch nicht gerechtfertigt, eine solche Horde gegen die Waldenser gedungen und geschickt zu haben, von der man überdies nicht wusste, ob sie mehr von ihnen oder von den Mönchen angefürt wurde. Man wird sich ganz umsonst die Mühe geben, uns diese Greuel als unmöglich vorzustellen, wenn es doch konstatirt ist, dass Scenen dieser Art sich in unsern Tagen widerholt haben zu Gunsten des Papsttums, wo es nicht galt, Krieg zu füren gegen die Häresie, sondern die politische Tyrannei eines Bourbon aufrecht zu halten. Das hindert uns aber nicht, zuzugeben, dass troz der Glaubwürdigkeit des Verfassers, dennoch einige Übertreibungen vorkommen mögen. — Im Ganzen und Großen bleibt aber dies Buch wie das Leben von Leger das eines Helden der italienischen Reformation: seine Feder war wie ein Schwert, welches mehr als einen Sieg für die Freiheit und den Glauben davongetragen hat. Er hätte es vielleicht besser gefürt, wenn er hätte italienisch schreiben dürfen, welches seine Lieblingssprache gewesen zu sein scheint.

Literatur: Die „Geschichte" von Leger hat in England einen treuen Interpreten in der Person von Sir Morland, und in Deutschland von S. J. Baumgarten gehabt. Vgl. einige Waldenser Geschichtsschreiber, wie Muston und Monastier und die kritischen Werke über den Ursprung der Waldenser von Herzog, Reuß, Cuniß 2c. Die Beschreibung der Greueltaten des Jares 1655 ist im katholischen Sinne behandelt von Melia (Origin, persecutions and doctrines of the Waldenses, London 1870), und von Colletta (Storia del Regno e dei tempi di Carlo Emanuelo II. duca di Savoia, Genova 1877).

P. S. Unser Geschichtschreiber Leger hatte keine unbekannte Verwandtschaft. Sein Onkel, Anton Leger, war Pfarrer in Konstantinopel und stand dem Patriarchen Cyrill Lukaris nahe; später kehrte er als Pfarrer in die Waldenser Täler zurück, von wo aus er nach Genf floh, wo er französischer und italienischer Prediger und Professor der Theologie wurde. Er arbeitete an bedeutenden exegetischen Werken, da er mit den orientalischen Sprachen vertraut war. Ferner erwänt noch Galiffe (Refuge Italien, Genf 1881, S. 120) zweier Vettern, Söne von Anton, gleichfalls Prediger, und mehrere in dem Register der Genfer Immatrikulirten, die den Namen Leger fürten.

Emilio Comba.

Legio fulminatrix, s. Marc. Aurelius.

Legion, thebäische, s. Mauritius.

Legist u. Dekretist, s. Glossen und Glossatoren des röm. Rechts Bd. V, S. 196.

Leibes- und Lebensstrafen bei den Hebräern. Das Strafrecht, dahin gerichtet, die gestörte Rechtsordnung wider herzustellen, das Ansehn des Gesetzes aufrecht zu halten und vor künftigen Verletzungen zu sichern (Deuter. 17, 13; 19, 20) und so das Böse aus der Mitte des Landes und Volkes Israel zu tilgen (ib. 13, 6; 17, 7, 12 u. o.), beruht bei den Hebräern wie bei andern Völkern ursprünglich und naturgemäß auf dem Prinzip der Widervergeltung (talio). Dies wird bei einigen Anlässen sehr bestimmt ausgesprochen, z. B. Exod. 21, 23 f.: „. . . Du sollst geben Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, Brandmal um Brandmal, Wunde um Wunde, Beule um Beule", Levit. 24, 19 f.; Deut. 19, 21. Allein in Israel wird die Selbsthilfe durch das Gesetz beschränkt, es tritt eine gesetzlich geregelte und gemilderte, gerechte Vergeltung an die Stelle jener, die Rache ist Sache Gottes

(Deuter. 32, 35, vergl. Röm. 12, 19). Nur der Schuldige selbst wird demnach bestraft, nicht auch seine Kinder oder Angehörigen (Deut. 24, 16, vgl. 2 Kön. 14, 6, wogegen Jos. 7, 24 unter den Begriff des Bannes fällt, s. R.-Enc. II, 82); letzteres mag zwar unter Umständen Gott selber tun, Exod. 20, 5; Levit. 26, 39; Num. 16, 32 f.; Hiob. 21, 19; Jes. 14, 21; Jer. 32, 18; Klagl. 5, 7, was dann Ezech. 18, vergl. Jer. 31, 29 f. auf das richtige Maß zurückführt. Das Gesetz Israels kennt weder Ehren- noch Gefängnisstrafen (s. R.-Enc. IV, 783 f.), noch Landesverweisung, weder Steigerung der Strafen durch allerlei Qualen, noch Tortur zur Erpressung eines Geständnisses. Wenn auch gesetzlich als rechtliche Basis und Maßstab der Bestrafung anerkannt, galt doch das jus talionis mehr als ein Prinzip denn als striktes Gesetz und scheint bei Körperverletzungen selten oder nie wirklich angewendet worden zu sein, etwa nur wenn der Verletzte es ausdrücklich verlangte, wogegen gewönlich eine anderweitige Enschädigung in Geld oder Geldeswert eintreten mochte, was nur beim Mord verboten war, vgl. Prov. 6, 35; Num. 35, 31. Aus der Bibel ist uns wenigstens kein Beispiel von buchstäblicher Ausübung der talio bekannt. Christus setzte dann an deren Stelle die gerade entgegengesetzte, evangelische Norm, Matth. 5, 38 ff.

Die gewönlichste Leibesstrafe bei den Hebräern, angewandt auf Vergehen verhältnismäßig geringerer Art, war die Züchtigung mit dem Stock, welche nicht nur bei Kindern und Sklaven angewandt (Prov. 13, 24; 23, 13 f.; 29, 15; Sir. 23, 10; 30, 12; 42, 5, vgl. 2 Sam. 7, 14), sondern auch vom Richter verhängt und in dessen Gegenwart dem Delinquenten in liegender oder gebückter Stellung auf den Rücken applicirt wurde, Deut. 25, 2 f.; 22, 18; Levit. 19, 20; Prov. 10, 13 x. Statt des Stocks diente etwa auch eine Geißel oder Peitsche, 1 Kön. 12, 11. 14 (die hier ausnahmsweise erwänten „Scorpionen“ waren entweder dornige Knotenstöcke oder — nach Ephraem. Syr. — eigentümlich konstruirte Stachelpeitschen). In den Synagogen wurde auf Anordnung des Synedriums gegeißelt (Matth. 10, 17; 23, 34, Akt. 5, 40; 22, 19), und zwar teils für Verbrechen, auf welche das alte Gesetz Todesstrafe gesetzt hatte, teils für religiöse Abweichungen und Ketzereien, s. darüber den tract. Makkoth in der Mischna (IV, 5) und Othonis lexic. rabbin. philol. (Genevae 1675), p. 210 sq. Bei den Römern galt diese Strafe als entehrend, was sie bei den Hebräern nicht war, Deut. 25, 3; Prov. 17, 26, und wurde daher nur bei Nicht-Römern und Unfreien angewendet, namentlich jeweilen vor der Hinrichtung, Matth. 27, 26 und Parall.; Apg. 16, 37; 22, 25, vgl. 2 Kor. 11, 25. Nach dem humanen Sinne des israelitischen Gesetzes durften nie mehr — wol aber minder — als 40 Streiche erteilt werden, Deut. 25, 3, weshalb die Rabbinen — um ja nicht das Gesetz zu überschreiten, wenn man sich etwa bei der Zälung der Streiche geirrt hätte — nur je 39 Hiebe mit einer aus 3 Riemen geflochtenen Geißel zu erteilen gestatteten, 2 Kor. 11, 24; Jos. arch. 4, 8. 21. — Verstümmelungen, Abschneiden von Nase, Ohren, Händen u. s. w., im übrigen Altertum nicht ungewönlich und auch den Hebräern nicht unbekannt, aber bei ihnen wie andere grausame Mißhandlungen nur in tumultuarischen Zeiten oder im Kriege vorkommend (Richt. 1, 6 f.; 8, 7. 16; Ezech. 23, 25 x., noch bei Jos. vita § 30. 34 sq.), waren durchs Gesetz nur auf Einen Fall, die Bestrafung der schamlosen Handlung eines Weibes durch Abhauen seiner Hand (Deuter. 25, 11 f.) beschränkt. Bei Verletzungen fremden Eigentums traten Vermögensstrafen ein, s. R.-Enc. III, 593. Vergl. Riehms Handwörterbuch S. 898 ff.

Die Todesstrafe wird im Gesetz ausgesprochen mit den allgemeinen Redensarten: מוֹת יוּמַת = er soll getötet werden, oder נִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִיא מֵעַמֶּיהָ = diese Seele soll ausgerottet werden aus ihren Volksgenossen. Man hat zwar den letzten Ausdruck auch so verstehen wollen, daß dadurch zwar das Vergehen des Betreffenden als todeswürdig bezeichnet, die Vollstreckung dieses Urteils aber Gott selber überlassen werde (die jüd. Auslegung, s. Othonis lex. rabb. phil. p. 121 sq.). Allein, da im Gesetze beide Ausdrucksweisen mit einander abwechseln oder auch beide mit einander verbunden sind (Exod. 31, 14 vergl. 35, 2; — 22, 18 ff.

Levit. 18, 29; 20, 15 f.; 22, 3. 9), sowie nach Levit. 17, 4 ist unzweifelhaft mit beiden Phrasen die wirkliche Lebensstrafe gemeint, und willkürlich setzte das rabbinische Recht an die Stelle derselben die Strafe von 39 Geißelhieben, s. noch Num. 15, 31; Hebr. 10, 28. Das Gesetz kennt zwei Arten der Todesstrafe: die Steinigung (durch סָקַל oder durch רָגַם ausgedrückt) und den Tod durchs Schwert (meist הִכָּה mit oder one לְפִי חֶרֶב, oder auch פָּגַע = niederstoßen).

Die Steinigung wurde vornehmlich für Verbrechen gegen die Theokratie, gegen Gott und göttliche Ordnung angeordnet, also für Götzendienst und Verleitung dazu (Levit. 20, 2; Deut. 13, 6. 11; 17, 2 ff.), Gotteslästerung (Levit. 24, 14. 16. 23, vgl. 1 Kön. 21, 10 ff.), Zauberei u. dgl. (Lev. 20, 27), Verletzung des Sabbaths (Num. 15, 35, vgl. Exod. 31, 14), Aneignung von Gebanntem, d. h. Jahve Verfallenem (Jos. 7, 25, s. R.-Enc. II, 82), Unterlassung der Beschneidung (Genes. 17, 14), Besteigen des Sinai wärend der Gesetzgebung (Exod. 19, 13, wo daneben Erschießen durch Speere oder Pfeile genannt ist), beharrlicher Ungehorsam von Sönen (Deut. 21, 18 ff.), ferner für Bräute, die nicht als Jungfrauen erfunden wurden (ib. 22, 20 f.), Verlobte, die — in der Stadt, wo sie hätten um Hilfe schreien können — von einem andern Manne geschwächt wurden, wie über den Verfürer (ib. 22, 23 f.), und wol auch für Ehebruch (vgl. Ezech. 16, 40; 23, 47 mit Levit. 20, 10 und Joh. 8, 5, s. R.-Enc. IV, 59. 61); selbst der stößige Ochse, der einen Menschen getötet, sollte gesteinigt werden, Exod. 21, 28 f. Die Steinigung, für religiöse Vergehen auch den Ägyptern nicht unbekannt (Exod. 8, 22), bei den Hebräern öfter als eine Art Lynchjustiz an misliebigen Persönlichkeiten geübt (Exod. 17, 4; Num. 14, 40; 1 Sam. 30, 6; 1 Kön. 12, 18; 2 Chron. 24, 21; Joh. 10, 31; Apg. 5, 26; 14. 5. 19), wurde vor dem Lager oder der Stadt (Lev. 24, 14; Num. 15, 36 ꝛc.) im Beisein der Zeugen, welche wider den Verurteilten deponirt hatten und nun den ersten Stein werfen musten (Deut. 13, 10; 17, 7; Apg. 7, 56 ff., vgl. Joh. 8, 7), durch das Volk vollzogen. Näheres gibt die Bibel nicht an; nach dem Talmud (tr. Sanhedrin) wurde der Verurteilte zunächst durch den einen Zeugen rücklings von einem hohen Gerüst herabgestürzt; war er noch nicht tot, so warf ihm der andere Zeuge einen schweren Stein auf die Brust; genügte auch das nicht, so wurde er vom Volke vollends durch Steinwürfe getötet (Othonis lex. p. 318 sq.).

Der Tod durchs Schwert wurde angewendet auf mehr politische und bürgerliche Verbrechen, wie Mord und Todschlag (Exod. 21, 14; Lev. 24, 17. 21; Num. 35, 16, 21. 31; Deut. 19, 11), auch infolge bloßer Farlässigkeit durch einen stößigen Ochsen, wo indessen ein Sühngeld zulässig war (Exod. 21, 28), Auflehnung gegen die Obrigkeit (Deut. 17, 12; Jos. 1, 18), Menschen-Diebstahl (Exod. 21, 16). In diesen Fällen spricht das Gesetz meist Todesstrafe überhaupt aus, one dass ersichtlich ist, welche von beiden Arten gemeint sei; so auch für vorsätzliche Übertretung göttlicher Gebote überhaupt (Num. 15, 30 f.) und viele levitische Übertretungen (s. Knobel zu Levit. 4, S. 379). Der Talmud (tr. Sanh.) gibt dann meist Erdrosselung, für gewisse Verbrechen aber — Mißhandlung und Lästerung der Eltern (Exod. 21, 15. 17; Lev. 20, 9), Inceft, Päderastie, Bestialität u. s. w. die Steinigung als die zu verhängende Strafe an. In den geschichtlichen Büchern kommt die Todesstrafe durchs Schwert nicht ganz selten vor, 2 Sam. 1, 15; 1 Kön. 2, 25. 29. 31. 34. 46; 2 Kön. 10, 25; 14, 5; 21, 24; Jer. 26, 23. Die Hinrichtung vollzogen, da es keine eigenen Henker gab, die Gerichtsdiener, die königlichen Leibwachen (s. d. Art. „Kreti u. Pleti“ ob. S. 268), oder Männer, denen der König den Befehl dazu erteilte (1 Sam. 24, 17 ff.; 1 Kön. 2, 29 ff.), bei Mord und Todschlag aber zunächst der nächste Verwandte als Bluträcher (גֹּאֵל הַדָּם, ἀγχιστεύων τὸ αἷμα, Löser in Betreff des Bluts, Num. 35, 19. 21. 27; Deut. 19, 12). Sie bestand nicht in der Enthauptung, welche wol bei den Ägyptern üblich war (Genes. 40, 19), bei den Juden aber erst später eingefürt wurde (Matth. 14, 10 f.; Apg. 12, 1), sondern im Todstechen, worauf erst mitunter der Kopf vom Rumpfe getrennt wurde (1 Sam.

31, 9; 2 Kön. 10, 7); auch הוֹקִיעַ Num. 25, 4; 2 Sam. 21, 6. 9. 13 bezeichnet nicht „aufhängen, kreuzigen“, sondern „zerhauen“ mit dem Schwerte.

Die Todesstrafe durfte übrigens nur nach genauer Untersuchung und nur auf Aussage von 2—3 Zeugen ausgesprochen werden (Num. 35, 30; Deut. 17, 4 bis 7; 19, 15). Beide nach dem Gesetze zulässige Todesstrafen konnten insofern noch verschärft werden, als ein nachträgliches Aufhängen des Leichnams (das aber nicht über Nacht andauern durfte, Num. 25, 4; Deut. 21, 22 f.; Jos. 10, 26; 2 Sam. 21, 6, 9 f. [wo eine ungewönliche Härte waltete], Esth. 9, 13), etwa auch ein Verstümmeln 2 Sam. 4, 12, oder ein Verbrennen desselben (Levit. 20, 14; 21, 9; Jos. 7, 15, 25; Gen. 38, 24; 1 Makk. 3, 5 — ein lebendig Verbrennen kam bei Babyloniern und Syrern vor, Jer. 29, 22; Dan. 3, 6 ff.; 2 Makk. 7, 5, nicht bei Juden), oder das Aufwerfen eines Steinhaufens über dem Getöteten zu dessen bleibender Beschimpfung (Jos. 7, 25 f.; 8, 29; 2 Sam. 18, 17) erwänt werden. Dass im Kriege noch andere martervolle Todesarten üblich waren, darüber s. d. A. „Krieg“ S. 289. Als bei fremden Völkern im Gebrauche werden genannt: das Todprügeln (τυμπανίζειν 2 Makk. 6, 19. 28 f.; Hebr. 11, 35), das Werfen in den Löwenzwinger, Dan. 6, das Scalpiren, 2 Makk. 7, 4. 7. 10, das Töten in heißer Asche, 2 Makk. 13, 5 ff., das Hängen und Kreuzigen bei Persern (Esr. 6, 11; Est. 5, 14; 7, 10) und Römern, das Hinabstürzen von einem Felsen oder von der Mauer, 2 Chr. 25, 12; 2 Makk. 6, 10 u. a.

Vgl. Othonis lexic. rabb. philol. p. 618 sqq.; Roskoff in Schenkel's Bibellex. V, 420 ff.; Saalschütz, Mos. Recht (1853), S. 448 ff.

Rüetschi.

Leibnitz, Gottfried Wilhelm, geboren zu Leipzig 1646, gestorben zu Hannover 1716, unter den Philosophen an Universalität und Scharfsinn nicht übertroffen, wie für die meisten Lebensgebiete und Wissenschaften, so auch für Religion und Theologie in hohem Grade einflussreich. Wissensdurstig ergreift er alles, was ihm nur irgend zugänglich ist, vornehmlich das Kleine und Kleinste, aber er rastet nicht eher, als bis er das Mannigfache in systematischen Zusammenhang gefügt und die Erscheinung bis zur letzten Tiefe verfolgt hat. Was ihm als äußeres und ruhendes entgegentritt, das sucht er in ein Lebendiges zu verwandeln und sich innerlich anzueignen. Erfüllt von dem Glauben an die Allmacht und Allgegenwart der Vernunft setzt er in allem, was da vorliegt, ein gutes und berechtigtes voraus; die Warheit scheint ihm verbreiteter als man denkt, aber sie ist verhüllt, und es gilt nun, sie zur Anerkennung zu bringen. Jeglichem Extremen abgeneigt, überall auf Verständigung ausgehend, bezeigt er stets Maßhalten und besonnenes Abwägen. Vornehmlich reizen ihn Gegensätze zum Versuch der Überwindung, und zwar soll dieselbe nicht sowol durch Abschwächung der feindlichen Glieder erfolgen, als durch Gewinnung eines überschauenden Standpunktes und dadurch mögliche Herausstellung eines Gemeinsamen. Bei allem Wissensdrange entfremdet er sich nicht dem Leben, sondern bekundet einen überaus starken Trieb, zum Wol des Ganzen handelnd einzugreifen, neues anzuregen, an jeder Stelle Leben und Tätigkeit zu erwecken.

Als Ausgangspunkt leibnitzischer Philosophie darf die Überzeugung gelten, dass der Mechanismus, auch auf dem Gebiete der Natur, zur letzten Erklärung keineswegs genüge. Die Vorstellung, als ob in dem Zusammensein ausgedehnter Wesen die wirkende Kraft sich gewissermaßen von einem Dinge ablöse, um in ein anderes einzugehen, ist viel zu roh, um sich vor ernsterem Nachdenken behaupten zu können; vielmehr ist alles Geschehen letzthin ein inneres und jedes Wesen erlebt im Grunde nur sich selbst. So werden wir zu der Annahme von Monaden, unteilbaren lebendigen Einheiten, hingedrängt. Der Begriff der Substanz fällt hier zusammen mit dem einer ursprünglichen Kraft, die Tätigkeit gilt als etwas mit dem Wesen gesetztes, ja dasselbe ausmachendes; was existirt, ist auch lebendig, ein schlechthin totes kann es überhaupt nicht geben. Was an Mannigfaltigkeit des Inhalts, sowie an verschiedenen Phasen des Daseins vorliegt, das

wird aus dem eigenen Grunde der Dinge (durch Entwicklung) hervorgebracht. Demnach kann überall nur das als wirksam und wertvoll gelten, was ein Innerliches geworden ist, alles Äußere dient nur dazu, das Innere zu erwecken, in das es schließlich aufgehen soll. Eine solche Auffassung ist gleichmäßig gegen den Empirismus wie gegen das Beharren bei bloßer Autorität gerichtet.

Wenn nun aber ein unmittelbares Wirken der Monaden auf einander schlechterdings ausgeschlossen ist, so gerät der Zusammenhang der Welt in Gefar, und es tut not für denselben Sorge zu tragen. Dies geschieht nun durch die vielberufene Lehre von der prästabilirten Harmonie. Wir müssen die Welt durch die göttliche Weisheit so eingerichtet denken, daſs dasjenige, was innerlich in den einzelnen Monaden vorgeht, genau zu dem stimmt, was aus ihrer Lage im Weltall folgt; jedes Wesen lebt sich selbst und erlebt zugleich doch, von einem besonderen Standpunkt aus, das Ganze. Diese Harmonie wird nur durch Gott möglich, und es kann nie ein Zusammenhang der Dinge, nie eine Übereinstimmung des Subjektiven und Objektiven gesetzt werden, one auf die göttliche Ursächlichkeit zurückzugehen; auch hinsichtlich des Menschen ist daher zu behaupten, daſs wir nur durch Gott der Warheit und Realität unseres Lebensinhaltes gewiſs werden. So steht die Idee Gottes vor allem besonderen Erkennen, ja man kann sagen, daſs auf Grund dieser Erwägungen jede weitere Einsicht in die kausalen Verknüpfungen des Weltalls für L. eine Befestigung des Glaubens an das göttliche Wirken bedeutet.

Was dann aber weiter den Inhalt der Welt anbelangt, so begegnen sich bei L. zwei Richtungen. Einmal vertritt er die wesentliche Gleichheit alles Geschehens (c'est tout comme ici), nur unter solcher Voraussetzung kann man hoffen, von einem Punkte aus ein anderes und das Ganze zu begreifen. Daher gilt es stets ausnahmslose Gesetze und weltumfassende Begriffe anzustreben. Andererseits aber erwärmt er sich nicht minder für die unendliche Verschiedenheit der Einzelwesen, nirgends sollen sich zwei Individuen völlig gleichen, ja jedes Individuum soll eine Welt unerschöpflicher Eigentümlichkeit enthalten (l'individualité enveloppe l'infini). Vereinigt werden beide scheinbar sich widerstreitende Gesichtspunkte durch den Begriff des Quantitativen. Die unendliche Vielheit stellt sich dar als Stufenfolge ein und desselben Seins oder vielmehr derselben Kraft. Das gleiche Gesetz herrscht überall, aber es findet an jeder Stelle eine eigentümliche Verwendung. Die Durchfürung dieser quantitativen Betrachtung darf als besonders charakteristisch für L. gelten. Fortwärend finden wir ihn bestrebt, scheinbar spezifische Unterschiede in bloß graduelle umzuwandeln und alle wirklichen Gegensätze, alle Sprünge und gewaltsamen Umwälzungen aus der Weltbetrachtung zu entfernen. Im Großen wie im Kleinen, bei Sinnlichem und bei Geistigem, in der Natur wie in der Geschichte stellt sich für den tiefer dringenden Blick eine Kontinuität der Formen und Bewegungen heraus. Der Begriff der Entwicklung erhält so eine nähere Bestimmung, er besagt überall ein sicher und ruhig aufsteigendes Fortschreiten in derselben Ban. Damit ist eine eigentümliche Begreifung der Geschichte, eine Art Philosophie der Geschichte gegeben. Alles Einzelne tritt in engste Verkettung und es läſst sich von jedem Moment aus die Reihe nach beiden Seiten ins Endlose entwickeln: le présent est gros de l'avenir et chargé du passé. Auch das Innenleben des Menschen unterliegt solcher Ordnung. Von einem radikalen Bösen, von gewaltigen Umwälzungen kann nicht die Rede sein, der sittliche Prozeſs besteht in allmählicher Besserung, in einem Sichvervollkommnen (se perfectionner). — Daſs der erste Anschein gegen eine solche Ansicht der Dinge sei, gibt L. bereitwillig zu, aber er meint, daſs man nur weiter in die Tiefe zu blicken und das Kleine und Werdende zu beachten brauche, um über jenen Schein hinauszukommen.

Wenn wir bei weiterer Erforschung des Weltinhaltes dem Verhältnis von Körper und Geist nachfragen, so muſs für den Begründer der Monadologie natürlich jede Existenz letzthin geistiger Natur sein. Die Durchfürung dieser Lehre ist aber nur möglich unter der Voraussetzung, daſs der Begriff des Geistigen nicht auf eine einzelne Stufe beschränkt, sondern vom Menschen aus auch nach unten hin ins Unendliche ausgedehnt wird. Nicht das Bewuſstsein, sondern das bloße

Fürsichsein ist das entscheidende Merkmal. Freilich wird dabei der Begriff schließlich so inhaltleer, dass man fragen darf, ob er wirklich noch etwas leiste, wie denn auch L. selber bei den untersten Stufen nicht mehr von Seele, sondern nur von einem Analogon der Seele redet. Indessen hat er sich durch solche Schwierigkeit nicht in der Gesamtlehre beirren lassen. Ihm bedeutet die sinnliche Welt als Ganzes nichts anderes als Erscheinung (und zwar wolbegründete Erscheinung) des geistigen Universums für die endlichen Geister. Zeit und Raum sind Ordnungen der Erscheinungen. Was wir Körper nennen ist ein Monadenkomplex, one welchen der endliche Geist nie wird existiren können. Übrigens hat L. diese Gesamtansicht vom Körperlichen und Geistigen nicht immer konsequent festgehalten.

Hinsichtlich des Inhalts des Geisteslebens ist L. ganz und gar Intellektualist. Alles Innerliche kommt ihm auf Vorstellungen und ihre Verhältnisse zurück. Empfinden ist verworrenes Vorstellen, Streben der Hang einer Vorstellung zur andern. Die Monaden sind daher nichts anderes als Vorstellungen der Erscheinungen mit dem Übergang zu neuen Erscheinungen, sie werden mit einem älteren Ausdruck gern als Spiegel des Weltalls bezeichnet. Der Grad der Klarheit und Deutlichkeit des Vorstellens entscheidet über die Stufenfolge der Monaden. Gottes Wesen ist unendliche Weisheit, vollkommen deutliches Vorstellen. Das Auszeichnende des Menschen besteht darin, dass er die Vorstellungen der Dinge wider auf einen einheitlichen Punkt zurückbeziehen kann, dass er nicht bloß Perzeptionen, sondern auch Apperzeptionen (bewusste Vorstellungen) zu haben vermag. Dadurch erhebt er sich zu einem engeren Zusammenschluss des Lebens, zur Kontinuität des Handelns, zur Vernunft, Persönlichkeit und persönlichen Unsterblichkeit. Denn obwol die Unzerstörbarkeit aus dem Wesen einer jeden Monade als einer einfachen Substanz folgt, so kann man von eigentlicher Unsterblichkeit doch erst da reden, wo es eine moralische Identität gibt, die ihrerseits von bewussten Vorstellungen abhängig ist. Bei all dieser Hochschätzung des Vorstellens und Erkennens werden wir uns aber immer den spezifischen Begriff gegenwärtig halten müssen, den L. damit verbindet. Die Vorstellung ist, als Konzentration einer Vielheit in einer Einheit, immer auf die Welt bezogen und dadurch inhaltlich bestimmt, das Denken ist ein sachlich erfülltes, nie ein bloß formales, freischwebendes. Das Erkennen ist Erweiterung des Wesens, Ausbildung des eignen Seins zu einem Weltsein. Sodann ist das Vorstellen nicht Produkt oder Erscheinung eines dahinterliegenden, uns unbekannten Seins, sondern es konstituirt selber das Wesen der Seele, wie denn überhaupt L. von einem Sein hinter der Kraft nichts weiß. Das Erkennen ist nicht ein fertiges, sondern aus seiner Richtung auf das unendliche Weltall ergibt sich die Notwendigkeit immer weiteren Fortschreitens, so dass es nie in einem gegebenen Augenblicke abschließen kann. Es hat endlich als ursprüngliche Tätigkeit und fortwärendes Wirken einen unmittelbaren Einfluss auf das praktische Handeln im engeren Sinne und schließt Förderung aller Lebensinteressen in sich.

Nach dem allen darf als minder befremdlich gelten, was wir im folgenden hinsichtlich der Wertschätzung des Erkennens anfüren. Die Entwicklung (Evolution) der in der Seele ursprünglich enthaltenen verworrenen Vorstellungen ist die Aufgabe des Lebens, der Drang nach Aufklärung der alles umfassende Grundtrieb. Die Tugend ist „eine Fertigkeit, mit Verstand zu handeln", der sittliche Kampf der Gegensatz der verschiedenen Strebungen, die aus verworrenen und deutlichen Gedanken entstehen. Da nur das Erkennen unser Wesen steigert, die Lust aber in der Empfindung dieser Steigerung besteht, so hängt auch unser Glück am Erkennen, und es kann nur deswegen ein dauerndes sein, weil es uns möglich ist, zu immer neuen und neuen Erkenntnissen fortzuschreiten.

Wenn im Zusammenhang dieser Überzeugungen Freiheit des Handelns an den Besitz deutlicher Vorstellungen geknüpft wird, so findet sich offenbar kein Platz für Walfreiheit. L. hat die gröberen Formen des Determinismus nur bekämpft, um feinere, aber dem letzten Problem gegenüber dasselbe besagende an ihre Stelle zu setzen (s. über das ganze Problem Claß, Die metaphysischen Voraussetzungen des Leibn. Determinismus 1874).

Dieser Intellektualismus beherrscht natürlich auch die religiösen Anschauungen. L. hat sich über religiöse Fragen bei mannigfachster Gelegenheit geäußert, und man darf sagen, dass sie ihm in allem seinen Forschen gegenwärtig waren; das Hauptdokument aber bildet die Theodicee. Der Plan einer solchen Arbeit scheint ihn sehr früh beschäftigt zu haben, der (von L. stammende) Ausdruck Theodicee findet sich, soweit aus den vorliegenden Schriften ersichtbar, zuerst in einem Briefe von 1697. Den Anstoß zur Ausfürung des Gedankens gab der philosophische Verkehr mit der Königin Sophie Charlotte. Diese bedeutende Frau, deren philosophisches Interesse sehr in die Tiefe ging, und die „das Warum des Warum" wissen wollte, nahm aufs lebhafteste teil an der geistigen Erregung, welche das berühmte Dictionnaire von Bayle hervorgerufen hatte. In demselben waren Vernunft und Glaube in den schärfsten Gegensatz gebracht und namentlich das Problem des Bösen als ein solches hingestellt, bei dem alle menschliche Erkenntnis sich notwendig in unauflösliche Widersprüche verwickele. Über diese Angelegenheit verhandelte sie lebhaft mit L., mündliche Darlegungen riefen den Wunsch schriftlicher Aufzeichnungen hervor, und so entstanden zunächst einzelne Stücke des Werkes, bis es erheblich später (1710) als Ganzes unter dem Titel: Essais de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal erschien. Der orientirenden Vorrede folgt zunächst ein discours de la conformité de la foi avec la raison, dann werden in drei Hauptabschnitten die angegebenen Probleme behandelt. Bei reichstem wissenschaftlichen Gehalt strebt das Werk doch seiner ganzen Anlage nach die Wirkung auf weitere Kreise an und ist lebendig und anschaulich geschrieben, wie es denn auch sofort das allgemeinste Interesse fand. Auf ihm vornehmlich begründen wir unsere folgende Darlegung der religiösen Anschauungen L.'s. Der Kern aller Religion ist ihm die Liebe zu Gott. Dieselbe muss aber aus dem Erkennen fließen, wenn sie sich über unser ganzes Innere ausbreiten und in dem uneigennützigen Wirken für unsere Nächsten bewären soll. Nur eine solche auf Erkennen gegründete Religion wird Sache innerer Überzeugung werden und alle Äußerlichkeit in Lehre und Leben überwinden können. Nie darf sich dieses Äußere in Ceremonieen oder Glaubensformeln an Stelle der tätig lebendigen Gesinnung setzen. Nie auch kann ein stürmischer Aufschwung des Gemütes eine das ganze Leben erleuchtende und erwärmende Flamme geben, wie es die aufgeklärte Liebe (l'amour éclairé) vermag. Dass bei dem allen die philosophische Religion in einen Konflikt mit der Offenbarungslehre gerate, sucht L. entschieden abzuwehren. Zunächst möchte er durch Distinktionen das Problem genauer bestimmen und abgrenzen. Bei der Theologie ist zu unterscheiden zwischen einer natürlichen und geoffenbarten, bei den Vernunftwarheiten zwischen ewigen und positiven. Nun ist klar, dass oft der angebliche Streit zwischen Vernunft und Glauben vielmehr ein Streit zwischen den waren Gründen der natürlichen Theologie und den falschen Scheingründen der Menschen ist, und dass der Triumpf des Glaubens, von dem Bayle gern redete, nichts anderes bedeutet, als der Triumph der demonstrativen Vernunft über nur scheinbare und trügerische Gründe. In diesem Zusammenhange hätte der Glaube als Tradition nur die Aufgabe, die nicht jeden Augenblick und nicht jedem Individuum einleuchtende Vernunftwarheit im geschichtlichen Leben zu vertreten, vor Schwankungen zu bewaren und den Menschen zu ihr zu erziehen. Indessen erkennt L. darüber hinaus Offenbarungswarheiten mit selbständigem Gehalt an, one freilich den Begriff der Offenbarung selber einer tiefer dringenden Erörterung zu unterziehen. Zunächst aber hat die Vernunft einer an uns herantretenden Offenbarung gegenüber die Pflicht, die Legitimation derselben zu prüfen, die motiva credibilitatis klar zu stellen, damit wir nicht etwa blind ein falsches annehmen. Ist aber dieses geschehen, so soll der Inhalt der legitimirten Offenbarung einfach anerkannt werden. Wir dürfen indes als sicher voraussetzen, dass Offenbarungswarheiten nie den ewigen Warheiten der Vernunft widersprechen werden, da auch die Vernunft ihren Grund in Gott hat. Ewige Warheiten sind eben solche, welche unser Erkennen vollständig zu durchschauen vermag und wo es daher der Übereinstimmung mit dem göttlichen Erkennen gewiss sein darf. Einen Widerspruch mit den ewigen Warheiten zu-

lassen, hieße einen Konflikt in die Weltvernunft selbst hineintragen und damit die Möglichkeit aller Erkenntnis, auch der aus dem Glauben, aufheben. Es würde demnach eine angeblich geoffenbarte Warheit nicht als solche anzuerkennen sein, wenn ihr Inhalt ewigen Warheiten, wie z. B. den mathematischen, direkt widerspräche. Aber mit dem Widervernünftigen ist nicht das Übervernünftige aufgehoben. Es kann Warheiten geben, welche der Vernunft allerdings nicht widersprechen, welche sich aber nicht aus ihr ableiten und durch sie beweisen lassen, Mysterien, die wir nicht a priori, sondern nur a posteriori dartun können, von deren wir nur das Daſs (τὸ ὅτι), aber nicht das Warum (τὸ διότι) einzusehen vermögen. Die Forschung kann solchem Übervernünftigen gegenüber nicht mehr leisten als die Einwendungen aus dem Wege räumen und es dem Verständnis der Menschen annähern, sie vermag die Möglichkeit, aber nicht die Wirklichkeit der Glaubenswarheiten zu beweisen. Diesen Überzeugungen entspricht das tatsächliche Verfaren L.'s. Er hat alle Glaubenssätze des historischen Christentums angenommen und zwar one prinzipiell eine spekulative Umdeutung zu verlangen, er hat sie durch den Nachweis ihrer Möglichkeit gegen Angriffe verteidigt, und man merkt dem weitsichtigen Philosophen oft die Freude darüber an, seichte Einwendungen zu zerstören und das scheinbar Widervernünftige in eine aufhellende Beleuchtung zu rücken. Aber man darf daraus nicht zu viel positives Interesse für den Inhalt im einzelnen folgern. L. umfaſste das Christentum als Ganzes zweifellos mit aufrichtiger Verehrung, und nachdem er einmal diese Stellung genommen, mochte es ihm als Pflicht erscheinen, seinen Scharfsinn auch zur Verteidigung des Einzelnen aufzubieten. Aber er behandelt die Fragen mehr als interessante theoretische Probleme, denn als Aufgaben, die das Gemüt angehen. Ihm persönlich liegen die Warheiten, welche er zur natürlichen Theologie rechnet, entschieden mehr am Herzen. Aus seiner gesamten Theologie heben wir nur einige Punkte hervor.

Hinsichtlich des Verhältnisses des Menschen zu Gott bringt unsern Philosophen die Überzeugung, der Einzelne bedeute one Zusammenhang mit dem Ganzen gar nichts und nur von Gott aus sei dieser Zusammenhang zu gewinnen, in wesentlichen Punkten den Mystikern nahe, wie das vornehmlich in der Schrift von der waren theologia mystica hervortritt; andererseits aber bekämpft er aufs entschiedenste die Lehre von dem Aufgehen und völligen Verschwinden des Einzelnen in Gott. Der Mensch ist nicht bloßer Teil, sondern Ebenbild der Göttlichkeit (mens non pars, sed simulacrum divinitatis, repraesentativum universi, civis divinae monarchiae). Erkenntnis und Liebe sind nicht leidende Zustände, sondern Tätigkeiten des Geistes, jeder Einzelne soll an seiner Stelle mitarbeiten zur Vollkommenheit des Universums, die Menschen sind wie kleine Götter, die in ihrer Welt dem großen Architekten des Weltalls nachamen. Frömmigkeit ist nicht stumme Ergebung in eine überlegene Notwendigkeit, sondern aus Einsicht in die Vernünftigkeit des Ganzen quellende Dankbarkeit und Zufriedenheit. So wird die Lehre von der besten Welt ein wesentlicher Bestandteil der religiösen Überzeugung.

Wenn L. die gegebene Welt als die beste erweisen möchte, so liegt es ihm fern, das Böse zu bloßem Schein herabzusetzen, aber er bemüht sich, mittelst einer Verkettung tief eindringender Erörterungen darzutun, daſs diese Welt mit dem Bösen besser sein könne, als eine Welt one Böses. Zunächst findet L. die Schilderungen des Bösen und des Elendes oft außerordentlich übertrieben. Die Menschen haben tief im Herzen einen Unglauben an das Gute und lieben es, auch die edelsten Handlungen durch Unterschiebung gemeiner Motive zu vergiften. Sodann kennen wir ein so kleines Stück der Welt, daſs ein aus Erfarungsdaten fließendes Urteil über den Wert des Ganzen gar nicht möglich ist. Was aber die prinzipielle Behandlung des Problems des Bösen anbelangt, so kommt es vor allem darauf an, die Frage auf das Ganze zu richten, nicht den unmittelbaren Eindruck des Einzelnen entscheiden zu lassen. Es handelt sich bei dem Weltproblem nicht sowol um das an einzelner Stelle mögliche (le possible) als um das zusammen mögliche (le compossible), und es können im Zusammenwirken die Dinge einen ganz anderen Wert erhalten, als sie für sich allein haben würden. „Ein geringes Ding zu einem geringen gesetzet kann oft etwas besseres zuweg bringen,

als die Zusammensetzung zweier anderer, deren jedes an sich selbst edler als jedes von jenen. Hierin stecket das Geheimnis der Gnadenwal und Auflösung des Knotens. Duo irregularia possunt aliquando facere aliquid regulare". Die Leistungen des Einzelnen im Zusammensein müssen erwogen und dann das Gesamtfazit beurteilt werden. Jede Vollkommenheit hat ihren Preis im Universum, keine einzelne aber einen unendlichen. Auch die Tugend, obschon in der Vergleichung das Höchste, muss den Platz mit anderem teilen und sich in ihrem Werte gegen dasselbe abschätzen lassen; das Glück der Geschöpfe ist sicherlich für den Schöpfer ein überaus wichtiger Zweck, aber mit welchem Recht dürfen wir diesen Zweck für den einzigen erklären? Jedenfalls kann der Mensch nicht beanspruchen, Endzweck des Universums zu sein. Wie der Astronom die Bewegungen der Planeten nur versteht, wenn er ideell seinen Standpunkt in der Sonne nimmt, so muss auch die philosophische Weltbetrachtung „das Auge in die Sonne stellen".

Der universelle Wertbegriff aber, auf den als letzthin entscheidenden L. alles zurückfüren möchte, ist der des Lebens und der Tätigkeit, alle nähere Bestimmung tritt ihm zurück vor dem allgemeinen Inhalt dieses Begriffes. Und nun sucht er zu zeigen, dass ein Weltsystem mit dem Bösen für Entwicklung von Leben und Tätigkeit geeigneter sein könne, als eins one dasselbe. Dass dies nun aber für die vorhandene Welt auch wirklich zutreffe, das hat der Philosoph nur auf einzelnen Gebieten durch näheres Eingehen zu begründen gesucht. Namentlich für die mechanischen Gesetze des Naturgeschehens hat er den Gedanken vertreten, dass sie alle sich auf das Prinzip zurückfüren lassen, den größten Effekt mit dem kleinsten Aufwande zu leisten, in allem Wirken die leichtesten oder kürzesten Wege einzuschlagen und so im ganzen die größte Kraftentwicklung hervorzubringen. Dass sich aber dieses so finde, dürfe nicht als selbstverständlich gelten, sondern sei als Folge eines teleologischen Prinzipes anzuerkennen (s. darüber namentlich die gedankenschwere Schrift de rerum originatione radicali).

Für die Gesamtbetrachtung aber hat Leibniz die Tatsächlichkeit der besten Welt mehr durch spekulativ-religiöse Erwägungen über Allmacht und Allgüte Gottes glaublich gemacht, als durch Eingehen auf die gegebenen Verhältnisse wissenschaftlich erwiesen. In künem Fluge des Vorstellens denkt er sich Gott vor der Existenz der Welt zunächst in seinem Verstande die Möglichkeiten erwägend, dann durch seinen Willen die als beste erkannte zur Wirklichkeit rufend. Schließlich aber stellt sich für L. trotz aller Anstrengung auch bei diesem Problem die Sache so, dass nur die Möglichkeit der besten Welt wissenschaftlich dargetan wird, die Wirklichkeit Sache des Glaubens bleibt.

Das Prinzip der Vollkommenheit der Welt hat dann aber sehr erheblich auf die Begreifung des Vorliegenden zurückgewirkt. Es veranlasste nämlich an entscheidenden Stellen dazu, das a posteriori gefundene mit a priori aufgestelltem zu verknüpfen, empirische Gesichtspunkte und Reihen ins Unendliche zu erweitern. So z. B. bei der Lehre von der Individualität. Dass jedes eine besondere Stellung und Aufgabe in der Welt habe, war durch empirische Betrachtung natürlich nie streng nachzuweisen. Es wird aber doch angenommen und als allgemeingültig hingestellt, weil solche Differenzirung der Vollkommenheit des Ganzen besser zu entsprechen scheint und daher aus teleologischer Erwägung gefordert werden muss.

Wie immer man über diese Lehren von der besten Welt urteilen möge, zu leugnen wird nicht sein, dass dasjenige, was L. beschäftigt, erheblich von dem abweicht, was das religiöse Bewusstsein bei diesem Probleme zu fragen hat. Die Differenz tritt noch mehr hervor, wenn wir beachten, dass nach der letzten Überzeugung des Philosophen das Böse schlechterdings nicht vermieden werden kann, wenn überhaupt eine Welt gesetzt werden soll. Denn es liegt ihm die letzte Quelle des Bösen in der Begrenztheit (limitatio) alles Geschaffenen, und so ist dasselbe schließlich nicht etwas ethisches, sondern etwas metaphysisches, der Seinsnotwendigkeit, nicht der freien Tat entsprungen.

Das Christentum gilt L. als die reinste und aufgeklärteste Religion. Durch Christus wurde die Religion der Weisen die der Völker, er erhob die natürliche Religion zum Gesetze, er wollte, dass die Gottheit nicht nur Gegenstand unserer

Furcht und Verehrung, sondern auch unserer Liebe und herzlichen Hingebung sei. Eine sichtbare Bekundung der Warheit des Christentums liegt vor in den Wundern. L. verteidigt dieselben in dem Sinne eines Geschehens, welches die Kräfte der Geschöpfe übersteigt und nicht durch die natürliche Beschaffenheit der Dinge erklärbar ist. Das Wunder ist nicht Verletzung der Natur, sondern Bezeugung einer übernatürlichen Welt. Hinsichtlich der sittlichen Weltordnung verficht L. mit Entschiedenheit die „Prädetermination"; er bekennt sich zu der Überzeugung, daſs die Strafe nicht bloß der Besserung, des Beispiels oder der Widergutmachung des Schadens wegen geschehe, sondern daſs sie in letzter Instanz zur Widerherstellung der Ordnung, zur sittlichen Sühne, one Rücksicht auf einen weiteren Zweck, erfolge; er tritt für die Endlosigkeit der Strafe mit der Erwägung ein, daſs wenn sich die Schuld ins Unendliche fortsetze, es auch die Strafe tun müsse. — Hinsichtlich der Abendmalslehre erklärt er sich in bestimmten Worten als einen Anhänger der Augsburgischen Konfession (weiteres über die Theologie L.'s s. bei Pichler, Die Theologie des L., 1869).

Durch die gesammte Eigentümlichkeit L.'s war es gegeben, daſs er das Christentum über die einzelnen historischen Phasen und über die Parteiungen hinaus als Ganzes zu begreifen und zu verehren suchte. Er fült sich selber als Glied der warhaft katholischen Kirche, die durch die Liebe Gottes hergestellt werde, er ist allem Sektenwesen innerlich abgeneigt und tritt mit großer Wärme für Toleranz und gegenseitige Achtung ein. Das Wort Augustins hat seinen vollen Beifall: es sei besser über verborgene Dinge zu zweifeln, als über ungewisse zu zanken. Ihn selbst finden wir eifrig bestrebt, den verschiedenen Gestaltungen der christlichen Kirche in Lehre und Organisation gleichmäßig gerecht zu werden. Unter den Kirchenvätern schätzt er vornehmlich Augustin, obschon ihm sein Ungestüm und seine leidenschaftliche Ausdrucksweise nicht ganz sympathisch sind; von den Scholastikern, namentlich dem Thomas von Aquino, dem er viel verdankt, redet er achtungsvoll, wie viel ihm die Mystik bedeutet, das zeigen namentlich seine deutschen ethisch-religiösen Schriften, die man nur anzusehen braucht, um die oft vertretene Ansicht, es sei L. die Verteidigung der Religion keine Herzenssache gewesen, als falsch zu erkennen. Auch die verschiedenen Richtungen seiner Zeit, die Jansenisten, Pietisten u. s. w., sucht er unbefangen zu würdigen, auch bei den Socinianern möchte er ein berechtigtes anerkennen, obwol ihm im allgemeinen ihre Begriffe zu eng und ihr kritisches Verfaren zu hastig dünkt.

Solche Überzeugungen zusammen mit der persönlichen Stellung L.'s muſsten ihn zu lebhafter Beteiligung an den damaligen Unionsbestrebungen der Konfessionen veranlassen; ja es läſst sich sagen, daſs er, wenn auch im persönlichen Hervortreten zurückhaltend, zwei Jarzehnte hindurch der Mittelpunkt dieser Versuche gewesen ist. Die allgemeine Stimmung nach dem dreißigjärigen Krieg war solchen Bestrebungen günstig, manche politische Interessen der Fürsten kamen hinzu, und die eigentliche Inangriffnahme des Problems geriet in Fluſs durch Bossuets zuerst 1671 erschienene exposition de la foi de l'église catholique, welche in persönlicher Form eine Rechtfertigung der katholischen Lehre eben mit Rücksicht auf die Draußenstehenden unternahm. In Deutschland war für den Unionsgedanken vornehmlich tätig Rojas von Spinola, ein spanischer Franziskaner, welcher als Beichtvater am kaiserlichen Hofe lebte und das besondere Vertrauen des Kaisers Leopold genoſs, ein Mann von mehr Eifer als geistiger Bedeutung. Er war in kaiserlichem Auftrage widerholt in Hannover, am wichtigsten war sein Aufenthalt im Jare 1683. Er kam damals mit sehr weitgehenden Anerbietungen; am auffallendsten war der Vorschlag, daſs das tridentinische Konzil bis auf ein künftiges allgemeines Konzil einstweilen aufgehoben und der Beurteilung des letzteren unterworfen werden solle. Der Herzog Ernst August ging auf die Unterhandlung ein und ernannte verschiedene protest. Theologen zu ihrer Fürung; die Seele der Konferenz war Molanus, als Abt zu Loccum erster Geistlicher des Landes, ein Schüler des Calixtus, ein milder und weitdenkender Mann, L. nahe befreundet. Dieser selbst blieb zwar persönlich im Hintergrund, stand aber mit seinen Interessen und Ratschlägen in nächster Nähe. Die tatsächliche Vereinigung der Kirchen war nächstes

Ziel der Verhandlungen, hinsichtlich der Lehre erwartete man Verständigung von einem später abzuhaltenden ökumenischen Konzil. Die Konferenzen verliefen günstig, und da Spinola mit dem Ergebnis nicht nur beim Kaiser, sondern (1684) auch in Rom gute Aufnahme fand, schien die allgemeine Verständigung auf dem besten Wege. Aber nun eben, wo man allgemein auf die Sache aufmerksamer wurde, erhob sich in Deutschland von beiden Seiten mannigfacher Widerspruch und die Angelegenheit mußte vorerst zurückgestellt werden.

L. aber behielt sie fortwärend im Auge und beschäftigte seine Gedanken lebhaft damit. Um die Jare 1686—1690 scheint er jenen merkwürdigen Entwurf verfaßt zu haben, welcher unter dem (nicht von L. herrürenden) Namen systema theologicum bekannt ist. Dasselbe ist nichts anderes als eine philosophische Verteidigung des Katholizismus, es ist reich an bedeutsamen Gedanken und einschmeichelnd geschrieben. Bei der Abfassung schwebte der Plan vor, es unter Verheimlichung des Autors und seiner Parteistellung gelehrten und gemäßigten Bischöfen vorzulegen und dieselbe zur Approbation zu bestimmen. Damit schien ein wichtiges Mittel für die Ausgleichsunterhandlungen gewonnen werden zu können. Das Manuskript wurde erst 1819 herausgegeben und konnte, one die aus den Briefen und Entwürfen L.'s sich ergebende Erklärung betrachtet, als Beweisstück dafür gehalten werden, daß L. innerlich dem Katholizismus zugeneigt gewesen sei. In der Tat beweist es nicht mehr, als daß sich L. in merkwürdiger Weise auf den Standpunkt der Gegner zu versetzen und von hier das Problem zu betrachten im Stande war.

Was ihn zu den Einigungsversuchen veranlaßte, war nicht eigentlich ein Drang seines Herzens. Ihm selber genügte die geistige Zusammengehörigkeit des Gottesreiches, als dessen Glied er sich fülte, ein lebhaftes kirchliches Bedürfnis hat er nie bezeigt. Aber eben deswegen galt ihm das Unterscheidende nicht als ein wesentliches und endgültig trennendes, es dünkte ihm ein Ausgleich möglich, wenn man die Differenzen nicht so sehr beseitigte als sie vielmehr vor dem Einigenden zurücktreten ließe. Jeder soll das Seine behalten, aber in dem Entscheidenden finde man sich zusammen. Dem Katholizismus im besonderen aber mußte L. wegen der Kontinuität der Geschichte und der Universalität der Organisation große Achtung entgegenbringen. So ist ein weites theoretisches Entgegenkommen seinerseits leicht zu erklären. Aber sobald die Sache ins Persönliche gewandt und ihm der Übertritt zugemutet wurde, hat er seinen protestantischen Standpunkt mit Entschiedenheit und Würde verteidigt und in seinen Ausfürungen deutlich bekundet, daß er die Güter des Protestantismus sehr wol kannte und zu schätzen wußte. Eben dieses zeigt sich auch bei einer weiteren Phase der Einigungsversuche, an der L. beteiligt war. Durch verschiedene Vermittlung entwickelte sich über jenes Problem seit 1691 ein Briefwechsel zwischen Bossuet einerseits, Molanus und Leibniz andererseits. L. tritt dabei mehr und mehr vor Molanus in den Vordergrund. Man stritt namentlich über die prinzipielle Anerkennung der tridentinischen Lehren, wofür Bossuet, unter manchen sonstigen Zugeständnissen, ebenso entschieden eintrat, wie Leibniz sie bekämpfte. Die Sache war von Anfang an aussichtslos, die Verhandlungen entfremdeten die beiden Männer mehr und mehr, beschäftigten sie bei längeren Unterbrechungen aber doch bis 1702.

Auch Versuchen zur Einigung der beiden protestantischen Kirchen stand Leibniz nahe. Die Verhandlungen fanden zwischen Berlin und Hannover statt, dort regierte der reform. Friedrich III. (später als König Friedrich I.), Gemal der hannov. (übrigens reformirt konfirmirten) Prinzessin Sophie Charlotte, hier der luth. Ernst August und seit 1698 Georg Ludwig. Die Sache kam seit 1697 in Bewegung. Leibniz war durch Korrespondenzen mit einflußreichen Berliner Persönlichkeiten, später vornehmlich mit Jablonski, für sie tätig, sein Streben beschränkte sich zunächst auf den Gewinn kirchlicher Toleranz, Eine Kirche sollte die verschiedenen Bekenntnisse umfassen. Als aber Friedrich III. sich darüber hinaus für eine wirkliche Einheit der Lehre und für die Aufhebung der „parteilichen" Namen „Lutherisch" und „Reformirt" zu gunsten des Gesamtnamens „Evangelisch" erwärmte, ward dies als Ziel ergriffen. Im Auftrage des Kurfürsten verfaßte der bekannte Hof-

prediger Jablonski als Grundlage für Verhandlungen die Schrift: „Kurze Vorstellung der Einigkeit und des Unterscheids im Glauben bei den Protestirenden, nemlich Evangelischen und Reformirten". Von hannoverscher Seite wurden L. und Molanus zu den Verhandlungen beauftragt; Molanus, der mit Entschiedenheit eine wirkliche Einheit der Kirchen anstrebte, stand voran. Helmstädter Theologen wurden zur Erörterung mit herangezogen. 1698 erfolgte eine die Sache fördernde Antwort. Daraufhin erhielt Jablonski den Auftrag, sich zu einer persönlichen Konferenz mit Molanus und L. nach Hannover zu begeben. Die Einigung kam in den Umrissen glücklich zu stande, auch der Name „Evangelisch" ward als gemeinsamer angenommen. Eben jetzt aber schien infolge politischer Veränderungen bei den Statsmännern der Eifer zu erkalten und die Angelegenheit geriet in einiges Stocken. Erst 1703 ward ein weiterer Schritt vorwärts getan, indem durch Friedrich in Berlin ein aus lutherischen und reformirten Theologen bestehendes collegium irenicum oder charitativum unter Vorsitz des bei der Krönung zum reformirten Bischof ernannten Ursinus von Bär eingesetzt wurde. Unter den Mitgliedern befand sich Jablonski. Nach verschiedenen Phasen, in die auch L. mit eingriff, verlief das Ganze erfolglos. Seit 1706 verloren die Fürsten das Interesse an der Sache und auch L. zog sich nun äußerlich zurück, hielt aber den Gedanken fest und tröstete sich mit der Erwägung ipsa se res aliquando conficiet.

Das Verhalten L.'s bei diesen Einigungsversuchen wird man bei aller Anerkennung der hervorragenden Gaben, die er auch hier bekundete, nicht zu den Höhepunkten seines Wirkens rechnen können. Er geriet bei den praktische Erfolge anstrebenden Verhandlungen auf ein Gebiet, wo seine philosophische Art die Dinge anzusehen nicht zu dem stimmte, was das Bewusstsein der Mitlebenden und Nächstbeteiligten verlangte. Das ganze Problem erschien ihm viel zu sehr als ein theoretisches; dass die einzelnen greifbaren Differenzen des Katholizismus und Protestantismus in Einrichtungen und Lehren nur Erscheinungsformen eines weit tiefer gehenden Gegensatzes seien, ward von ihm verkannt. Und da er bei aller Wärme für das Ganze hinsichtlich der Gestaltung im besonderen keine feste eigne Überzeugung zu vertreten hatte, so war es unvermeidlich, dass er oft von anderen abhängig wurde, die ganze Angelegenheit nicht sowol wie eine religiöse, sondern wie eine diplomatische behandelte und sie von den Geschicken und Launen der Tagespolitik abhängig machte.

Erheblich günstiger wird über seinen Gesamteinfluss auf das Gebiet des religiösen Lebens zu urteilen sein. Allerdings wird sein Versuch, die Welten der Ethik und der Physik auszusönen, wie er als Ganzes abgeschlossen vorliegt, schwerlich jetzt noch Anhänger finden. Man wird, abgesehen von allem Einzelnen, prinzipiell dagegen einwenden müssen, dass die Physik, welche äußerlich untergeordnet wird, genauer betrachtet die leitenden Begriffe bestimmt und so im Grunde die Herrschaft gewinnt. Die überkommenen Lehren werden innerlich aufs erheblichste umgewandelt, die Religion, welche L. wissenschaftlich verteidigt, ist in Warheit etwas anderes als dasjenige, was er vorfand und was er auch in seiner subjektiven Überzeugung festzuhalten glaubte.

Aber man ist mit L. nicht fertig, wenn man über sein System ein Urteil gefällt hat. Die durch ihn erweckte geistige Bewegung reicht tatsächlich weit darüber hinaus. L. hat die wissenschaftliche Behandlung der religiösen Probleme durch Eröffnung neuer Gesichtspunkte, durch Verwendung neuer Methoden, durch Ausarbeitung weiter und reiner Begriffe auf ein ganz anderes Niveau gehoben; er hat das Religiöse überall mit dem Allgemeinmenschlichen zu verbinden und in engster Beziehung zu den andern Lebensmächten zu halten gesucht; er hat auch innerhalb des subjektiven Lebens eine Fülle von religiösen Motiven wachgerufen. So hat er durch das Ganze einen überaus starken anregenden und fördernden Einfluss ausgeübt.

Im besonderen für die Entwicklung des deutschen Geisteslebens war es von hervorragender Bedeutung, dass ein Mann, der so wie L. auf der Höhe der neueren Wissenschaft stand, die Überlegenheit der Welt des Geistes voll und ganz

anerkannte und die Versönung beider Welten zur Hauptaufgabe seines Lebens machte.

Gesamtausgaben der leibnitzischen Schriften sind im Entstehen, aber noch nicht vollendet. Die philosophischen Werke sind am leichtesten zugänglich in der Ausgabe von Erdmann L. opera philosophica 1840; L.'s deutsche Schriften hat Guhrauer zusammengestellt (2 Bde. 1838 und 1840). Ebenderselbe hat eine treffliche Biographie L.'s verfaßt (2 Bde. 1846). Bibliographisches zur Leibnitzlitteratur s. Ueberweg-Heinze, Grundr. d. Geschichte der Philosophie der Neuzeit, § 12.

R. Eucken.

Leichenreden, s. Kasualreden, Bd. VII, S. 552.

Leipziger Disputation, s. Eck, Bd. IV, S. 20; Karlstadt, Bd. VII, S. 524 und Luther.

Leipziger Interim, s. Interim, Bd. VI, S. 775.

Leipziger Kolloquium von 1631. Das Leipziger Kolloquium, ein Religionsgespräch zwischen lutherischen und reformirten Theologen, schloss sich an eine im März 1631 in Leipzig stattfindende Zusammenkunft protestantischer Stände an. Die letztere war veranlaßt durch die Absicht, eine Vereinigung der protestantischen Stände des Reiches herbeizufüren, um durch dieselbe die Ausfürung des Restitutionsediktes zu hindern, one doch genötigt zu sein, sich mit Gustav Adolf von Schweden gegen den Kaiser zu verbünden. Demgemäß erneuerte man in Leipzig den Protest gegen das Edikt, und beschloss zu rüsten, wies jedoch das Ansinnen Gustav Adolfs, mit ihm in einen Bund zu treten, zurück. Die Fürsten wurden nach Leipzig von ihren Theologen begleitet. Im Gefolge des Kurfürsten Georg Wilhelm von Brandenburg befand sich sein Hofprediger Johann Bergius, mit dem Landgrafen Wilhelm von Hessen waren sein Hofprediger Theophilus Neuberger und der Professor Johann Crocius gekommen. Von seiten dieser reformirten Theologen geschah der erste Schritt zu einer Verhandlung über die Streitpunkte zwischen beiden Kirchen. Dabei verkannten sie nicht, dass eine Vereinigung kaum möglich sein werde, aber sie hofften wenigstens eine Milderung und Minderung der Streitigkeiten zu erzielen. Der einflussreichste Theologe in Kursachsen war der Oberhofprediger Hoë v. Hohenegg (s. d. Art. Bd. VI, S. 175), bekannt als der heftigste Gegner der Reformirten; doch der Zwang der politischen Verhältnisse, welcher die Fürsten zusammengefürt hatte, bewirkte, dass die lutherischen Theologen das Ansinnen der Reformirten nicht von der Hand wiesen. Als diese bei den Leipziger Professoren Polykarp Leyser und Heinrich Höpffner anfragten, ob sie mit dem Oberhofprediger und ihnen zu einem Religionsgespräch zusammentreten würden, welches jedoch nur den Charakter einer Privatkonferenz haben solle, lehnten die Sachsen die Anfrage nicht geradezu ab, obwol sie ihre Bedenken gegen das Unternehmen nicht verhehlten, auch one die Zustimmung ihres Landesherrn auf den Vorschlag nicht einzugehen wagten; auf den Wunsch, dass Hoë sich der Heftigkeit, die er in seinen Schriften zeige, in der Unterredung enthalten möge, versicherten sie seine sonderbare Humanität in conversatione. Der Kurfürst Johann Georg erteilte die Genehmigung zu dem Gespräch, nicht one auch seinerseits auszusprechen, dass es nur die Bedeutung einer Privatkonferenz habe; zugleich bestimmte er den Gegenstand der Verhandlung dahin, „zu vernehmen, anzuhören und zu erwägen, ob und wieferne man in der Augsburgschen Konfession einig oder ob und wie man auf beiden Seiten näher zusammenrücken möchte".

Die Unterredungen begannen am 3. März 1631 in dem „Losament" Hoës. Man versicherte sich eines gemeinsamen Bodens, indem die reformirten Theologen die Erklärung abgaben, dass sie sich zu der Augsburgschen Konfession von 1530 bekännten, auch bereit seien, sie in der Form, wie sie der kursächsische Augapfel (1628 auf Befehl des Kurfürsten herausgegeben) enthalte, zu unterschreiben; sie erinnerten an die rechtliche Geltung der Konfession in Brandenburg und Hessen; was die Bedeutung der Variata anlange, so bezogen sie sich auf die Erklärung der Stände auf dem Naumburger Konvent, wogegen die sächsischen Theologen sich auf die Erklärung in der Vorrede zum Konkordienbuch beriefen. Darauf nahm

man die Konfession in den einzelnen Artikeln durch; man fand sich einig in den Art. 1—2; 5—9; 11—28. Mehr Schwierigkeiten bereitete der 3. Artikel. Zwar zu dem Wortlaut des Artikels bekannte man sich auf beiden Seiten, allein man verbarg sich nicht, daſs man ihn verschieden verstehe; die Lutheraner legten in ihn die lutherische Fassung der communicatio idiomatum, wärend die Reformirten dieselbe verneinten; man begnügte sich also in zwölf Punkten zusammenzufassen, worüber man in der Christologie einig war, und daneben festzustellen, worüber man verschieden dachte. Zum 4. Artikel gaben die Reformirten die Erklärung ab, daſs sie die Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens lehrten. Am 7. März kam man zum 10. Artikel vom Abendmal. Hier trat wider die Verschiedenheit der Lehre troß des Bekenntnisses zur gleichen Formel an den Tag. Man verfur wie beim 3. Artikel, man stellte fest, wie weit man einig war, und bezeichnete klar die Differenzpunkte, die manducatio oralis und manducatio indignorum. Die Erinnerung an den Tag zu Marburg lag nahe; die Reformirten hofften, man werde jetzt weiter kommen als damals, wenigstens dazu, „daſs man für einen Mann wider das Papsttum stehen könnte", allein die Lutheraner trugen Bedenken, irgend welche Zusagen zu machen. Nachdem man die Augsburgsche Konfession durchgesprochen hatte, erkannte man mit Recht, daſs noch nicht sämtliche zwiespältige Lehren berürt seien; man handelte deshalb noch eigens von der Prädestinationslehre. Auch hier ließ man es sich angelegen sein, das beiden Kirchen Gemeinsame möglichst hervorzuheben, allein es blieb doch die Verschiedenheit, daſs die brandenburgischen und hessischen Theologen die Erwälung einer bestimmten Zal zur Seligkeit an die Spitze stellten und die göttliche Präſzienz von der Erwälung ausschloſſen, die sächsischen Theologen dagegen die Erwälung bedingt sein ließen durch den zuvorgesehenen Glauben.

Der Schluſs der Konferenzen erfolgte am 23. März. Es war verabredet, den Inhalt des Gesprächs nicht zur Ungebür zu spargiren; deshalb wurden nur vier Exemplare des Protokolls abgefaſst, für die drei Fürsten und die theologische Fakultät zu Leipzig. Bald aber war das Gespräch seinem Inhalt nach in England, Frankreich, der Schweiz, Holland und Schweden bekannt, ja in den beiden zuletzt genannten Ländern konnte man die Relation von dem Leipziger Kolloquium gedruckt bekommen.

Man kann sagen, die Verhandlungen blieben resultatlos: die alten Lehrdifferenzen traten sofort hervor, und in keinem Punkte vereinigte man sich; das Entgegenkommen bestand, abgesehen von der friedlichen, ruhigen Weise des Gesprächs, nur darin, daſs man sich gerne derselben Worte bediente. Allein das lag in der Natur der Sache; denn es standen einander zwei völlig durchgebildete dogmatische Anschauungen gegenüber: solche lassen sich nicht vereinigen; und man war beiderseits von der Richtigkeit des eigenen Standpunktes zu sehr durchdrungen, als daſs man in irgend etwas Wesentlichem hätte nachgeben können. Die Bedeutung des Leipziger Kolloquiums liegt demnach nicht in dem, was durch dasselbe erreicht wurde, sie liegt darin, daſs eine solche Konferenz überhaupt möglich war. Es dämmerte die Erkenntnis, daſs man bei aller Treue gegen die eigene Lehre die Schwesterkirche nicht nur aus dem Gesichtspunkt der Polemik betrachten dürfe.

Das Protokoll des Leipziger Kolloquiums ist mehrfach gedruckt, z. B. bei Augusti, Corpus libr. symb. Elbf., 1827, p. 386 sqq., und bei Niemeyer, Collectio conf. in eccl. reform. publicat., Lips. 1840, p. 653 sqq. Joh. Bergius, Relation der Privat-Conferenz, welche bei währendem Convent der Protestirenden evangelischen Chur-Fürsten und Stände zu Leipzig 1631 gehalten worden, nebenst einer Vorrede, darin auf dasjenige, was Herr Matthias Hoe von Hoenegg in seiner Rettung fürgebracht, gebührlich geantwortet wird, Berl. 1635; C. W. Hering, Geschichte der kirchl. Unionsversuche, Bd. 1, Leipz. 1836, S. 327 ff.; A. G. Rudelbach, Reformation, Lutherthum und Union, Leipz. 1839, S. 407 ff.; A. Schweizer, Die protestantischen Centraldogmen, 2. Hälfte; S. 525 ff.

Hauck (Klose†).

Lenfant, Jacques, einer der bedeutendsten Theologen der franz.-hugenottischen Kolonie in Berlin, wurde geboren zu Bazoches (in der Beauce) den 13. April

1661. Er studirte Theologie, zuerst in Saumur, dann in Genf. In letzterer Stadt ward er des Socinianismus angeklagt, weswegen ihm die Ordination verweigert wurde; er erhielt dieselbe one Schwierigkeit in Heidelberg (1684), woselbst er vier Jare lang als Prediger an der franz. Kirche und Kaplan der verwitweten Kurfürstin verweilte. Im Jare 1688 zog er nach Berlin; der Kurfürst Friedrich von Brandenburg (der erste König von Preußen) ernannte ihn zum Pfarrer der franz. Kirche, an welcher er nahe an 40 Jare wirkte. Sein Leben in Berlin verlief in Ruhe und in Ehren und ist wärend dieses langen Zeitraums nichts zu erwänen, als einige Reisen, die er unternahm: 1707 nach Holland und England; ferner, um behufs seiner Studien Manuskripte und wertvolle Bücher aufzusuchen: 1712 nach Helmstädt, 1715 nach Leipzig, 1725 nach Breslau. Er war ein beliebter Prediger, und der Predigtband, den er herausgab (Seize sermons sur divers textes), wurde von Rambach ins Deutsche übertragen (Halle 1742). Auch fehlte es ihm nicht an Auszeichnungen; er war Mitglied des Ober-Konsistoriums, sowie auch des Rathes, der die Angelegenheiten der franz. Auswanderung zu verwalten hatte; 1710 wurde er korresp. Mitglied der englischen Gesellschaft zur Verbreitung des Glaubens; 1724 Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Berlin. Er starb den 7. August 1728 und wurde in der franz. Werderschen Kirche am Fuß der Kanzel bestattet.

Lenfant hat viel geschrieben, ist aber hauptsächlich als Kirchenhistoriker rühmlich bekannt. Hervorzuheben sind folgende Werke: Histoire de la papesse Jeanne fidèlement tirée de la dissertation latine de M. Spanheim (mehrere Male herausgegeben). — Histoire du Concile de Constance, tirée principalement d'auteurs qui ont assisté au Concile, enrichie de portraits, Amst. 1714, das bedeutendste was er geschrieben, heute noch von Wert; ein Gegner fällt folgendes Urteil über dasselbe: „Es gibt wenig Geschichtswerke, die mit solcher Genauigkeit und solcher Weisheit verfasst sind"; Hist. du Concile de Pise et de ce qui s'est passé de plus mémorable depuis ce Concile jusqu'au Concile de Constance, enrichie de portraits, Amst. 1724. — Histoire de la Guerre des Hussites et du Concile de Basle, enrichie de portraits, 1731. — Auch in der Exegese und in der Kontroverse hat er nicht Unbedeutendes geleistet. Er verfaßte mit Beausobre einen Kommentar des N. Testamentes, den Prof. Reuß den „besten und berühmtesten" des 18. Jarhunderts nennt: Le N. Testament de notre Seigneur J. C. traduit en françois sur l'original grec, avec des notes litérales pour éclairer le texte, Amst. 1718. Von ihm ist der erste Band, der die vier Evangelien und eine umfangreiche Einleitung enthält. — Noch eine Streitschrift ist zu erwänen: Préservatif contre la réunion avec le Siège de Rome, ou Apologie de notre séparation d'avec ce Siège, contre le livre de Mlle de B.(eaumont) dame prosélyte de l'Eglise rom. et contre les autres controversistes anciens et modernes 1723, 4 Bände. Lenfant ist einer der Gründer der Bibl. germ., zu welcher er die Vorrede schrieb. — Siehe: Haag, France protestante, Bd. VI; Bibl. germ., Bd. XVI; Ch. Dardier, Lenfant (Jacques) in der Encyclopédie des sciences religieuses. Bd. VIII.

C. Pfender.

Lentulus. Unter diesem Namen ist ein apokryphischer Brief über die Gestalt Jesu vorhanden und in der katholischen Kirche verbreitet, welchen Lentulus, ein Römer aus Palästina, näher Jerusalem, nach Rom geschrieben haben soll. Handschriften desselben finden sich nach Joh. Alb. Fabricius, Cod. apocr. Novi Testamenti Vol. I, p. 302 in mehreren Bibliotheken von England, Frankreich, Italien (namentlich in der des Vatikans und in Padua), Deutschland, namentlich Augsburg und in Jena, wo zwei Exemplare früher vorhanden waren, deren eines mit einem sehr schönen, der Beschreibung angepaßten Bildnis von Jesu Christo geschmückt war, welches Papst Leo X. samt dem Briefe einst Kurfürst Friedrich dem Weisen zum Geschenk gegeben haben soll. Nach der Versicherung des jenaischen Bibliothekars, Christof Mylius (Memorab. biblioth. academ. Jenensis, Jen. 1746, 8°, p. 301 sq.) war die Abschrift dieses Briefes auf rotem Papier mit goldenen Buchstaben mit einer sehr kostbaren Pergamenthandschrift verbunden, welche

Festevangelien mit prächtigen Bildern von Luk. Cranach enthielt. Diese Handschrift sei übrigens abhanden gekommen und in Jena nur noch die zweite vorhanden, welche der 80. Handschrift beigefügt sei. Gedruckt findet sich dieser Brief zuerst in den magdeburgischen Centurien Basil. 1559, 1, p. 344. Davon abgedruckt in Mich. Neandri Apocryphis, Basil. 1567, p. 410 sq. Hierauf findet er sich bei Joh. Jac. Grynaeus, Monumenta s. Patrum orthodoxographa, Basil. 1569, fol. Eine zweifache Rezension hat Joh. Reiskius in exercitatt. histor. de imaginibus Jes. Chr. rel. Jen. 1685, 4°, gegeben, wovon die eine aus Grynäus entlehnt, die andere ein Abdruck der von Mylius beschriebenen jenaischen Handschrift ist. Man sieht, welche Aufmerksamkeit in früherer Zeit jenem Briefe zu teil wurde, der von dem päpstlichen Legaten Hieronymus Xavier in seiner mit Fabeln vermischten Geschichte Christi ins Portugiesische und aus demselben ins Persische übersetzt worden ist, wie denn auch nach Reiske und Fabricius derselbe zu Nürnberg und Erfurt in deutscher Sprache aus den Pressen hervorging. Auch findet sich derselbe bereits, wiewol etwas abweichend in der Einleitung in den gedruckten Werken des Erzbischofs Anselm von Canterbury one Ort und Jarzal, aber nach der Form der Buchstaben zu urteilen zu Paris am Ende des 15. oder Anfang des 16. Jarhunderts gedruckt, und zwar auf der letzten Seite in Verbindung mit der Gestaltsbezeichnung der Jungfrau Maria.

Schon in den ersten Jarhunderten finden wir die Frage nach der Gestalt angeregt, die der Son Gottes auf Erden an sich trug. Hätte man darüber etwas Sicheres gewusst, so wäre es gewiss damals schon mit Begierde ergriffen worden. Allein wärend eines Briefes des Pilatus an Tiberius, des Abgarus an Christus und Jesus an Abgarus Erwänung geschieht, weiß man von einem Briefe des Lentulus über Christum nichts zu sagen. Vielmehr setzte sich in den ersten Jarhunderten wärend des Druckes und der Knechtsgestalt der christlichen Kirche die aus Jes. 53, 2. 3 geschöpfte Ansicht fest, dass Jesus seiner äußeren Gestalt nach hässlich gewesen sei *). Aber schon Origenes tritt dem entgegen (c. Cels. VI, 75 f.). Ihm erscheint der Menschgewordene auch seinem Leibe nach als ein übermenschlicher. Christus, meint er, habe gar keine bestimmte Körpergestalt gehabt, sondern sei jedem so erschienen, wie es dessen Fassungskraft entsprach. So sei er auch manchesmal in besonderer Schönheit erschienen. Origenes beruft sich dafür auf Psalmstellen. Die Vorstellung von der Schönheit Christi wurde seit dem Anfang des 4. Jarhunderts die vorherrschende (s. z. B. bei Chrysostomus). Eusebius und Augustin beklagen, dass man gar nichts von der äußeren Gestalt des Herrn wisse. Im Mittelalter blieb die Ansicht lange herrschend, dass der Herr eine schöne Leibesgestalt gehabt habe. Bei dem griechischen Geschichtschreiber Nicephorus, Callisti Son, der im 14. Jarhunderte lebte, einem unkritischen und leichtgläubigen Schriftsteller, findet sich eine Beschreibung der Gestalt Jesu, von welcher er one Angabe der Quellen bloß sagt, dass er sie von den Alten erhalten habe. Da sie mit der im Briefe des Lentulus enthaltenen Beschreibung vielfach übereinstimmt und ihr vielleicht zur Grundlage gedient hat, so möge sie hier stehen. *Ἡ μέντοι διάπλασις τῆς μορφῆς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς ἐξ ἀρχαίων παρειλήφαμεν, τοία δέ τις ὡς ἐν τύπῳ παραλαβεῖν ἦν, ὡραῖος μὲν ἦν τὴν ὄψιν σφόδρα. Τήν γε μὲν ἡλικίαν εἰτ' οὖν ἀναδρομὴν τοῦ σώματος, ἑπτὰ σπιθαμῶν ἦν τελείων. Ἐπίξανθον ἔχων τὴν τρίχα καὶ οὐ πάνυ δασεῖαν, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ πρὸς τὸ οὖλον μετρίως πως ἀποκλίνουσαν, μελαίνας δέ γε τὰς ὄφρυς εἶχε καὶ τὸ πάνυ ἐπικαμπεῖς, τοὺς δὲ ὀφθαλμοὺς χαρόπους τινὰς καὶ ἦρμα* (sic!) *ἐπιξανθί-*

---

*) S. Justin, Dial. 88: *ἀειδοῦς, ὡς αἱ γραφαὶ ἐκήρυσσον*; auch c. 14. 49. 85. 100. 110. 121. Apol. I, 52. Clemens, Pädagog. III, 1, 3: *τὸν κύριον αὐτὸν τὴν ὄψιν αἰσχρὸν γεγονέναι, διὰ Ἡσαίου τὸ πνεῦμα μαρτυρεῖ* Tertullian an mehreren Stellen. Celsus bei Origenes VI, 75: „Jesus war, wie sie sagen, klein und entstellt und missgestaltet". Die Karpokratianer (Iren. I, 25), welche neben den Statuen und Bildern heidnischer Philosophen auch die Christi verehrten und im Besitze authentischer Christusbilder zu sein behaupteten, da Pilatus ein solches verfertigt habe (!), werden die allgemeine Vorstellung von der Hässlichkeit Jesu schwerlich geteilt haben; s. auch Lamprid., Alex. Sev. 27.

ζοντας, εὐοφθαλμὸς δ' ἦν καὶ ἐπίῤῥιν· τὴν μέντοι τρίχα τοῦ πωγῶνος ξανθήν τινὰ εἶχε, καὶ οὐκ εἰς πολὺ καθειμένην. Μακροτέραν δὲ τὴν τρίχα κεφαλῆς περιέφερεν· οὐδέποτε γὰρ ξυρὸς ἀνέβη ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ οὐδὲ χεὶρ ἀνθρώπου, πλὴν τῆς μητρὸς αὐτοῦ νηπιάζοντος. Ἠρεμα ἐπικλινὴς τὴν αὐχένα, ὡς μηδὲ πάνυ ὄρθιον, καὶ εὐτεταμένην ἔχειν τὴν ἡλικίαν τοῦ σώματος· σιτόχρους δὲ καὶ οὐ στρογγύλην ἔχων τὴν ὄψιν ἐτύγχανεν, ἀλλ' ὥσπερ τῆς μητρὸς αὐτοῦ μικρὸν ὑποκαταβαίνουσαν, ὀλίγον δὲ ἐπιφοινισσομένην, ὅσον ὑποφαίνειν τὸ σεμνόν τε καὶ τὸ σύνετον τοῦ ἤθους καὶ ἥμερον καὶ τὸ κατάπαξ ἀόργητον. Κατὰ πάντα δὲ ἦν ἐμφερὴς τῇ θείᾳ καὶ πανασπίλῳ ἐκείνου μητρί. Ταῦτα μὲν ἐν τούτοις. Dieselbe Neigung teilte auch die abendländische Kirche bis zur Reformation, wo Luther zu einer mittleren Ansicht einlenkte, wenn er sagt: „Das ist wohl möglich, daß einer am Leibe wol so schön gewesen ist als Christus. Auch sind vielleicht wol Andere schöner gewest als Christus. Denn wir lesen nicht, daß sich die Juden fast über des Herrn Schönheit verwundert haben". Denselben Weg schlug auch der katholische Schriftsteller (in libro de forma Christi, Paris 1649) ein, wenn er sagt, daſs der Erlöser weder häſslich noch auch vor anderen Menschen ausgezeichnet schön gewesen sei. Sonst hat die katholische Kirche sich gläubig an den Brief des Lentulus gehalten.

Sehen wir nun diesen angeblichen Brief des Lentulus näher an, so lautet derselbe bei Grynäus (Monum. orthodoxographa) also: Lentulus, Hierosolymitanorum Praeses, S. P. Q. Romano S. Apparuit temporibus nostris et adhuc est homo magnae virtutis, nominatus Christus Jesus, qui dicitur a gentibus propheta veritatis, quem ejus discipuli vocant filium Dei, suscitans mortuos et sanans languores (Ms. Vatic. languentes). Homo quidem staturae procerae (Goldast. addit. scilicet XV palmorum et medii), spectabilis, vultum habens venerabilem, quem intuentes possunt et diligere et formidare: Capillos vero circinos et crispos aliquantum caeruliores et fulgentiores (Ms. 1 Jen. Capillos habens coloris nucis avellanae praematurae et planos usque ad aures, ab auribus vero circinos, crispos aliquantulum caeruliores et fulgentiores), ab humeris volitantes (omnes alii: ventilantes), discrimen habens in medio capitis juxta morem Nazarenorum (centur. Magd. et Anselmi opp. Nazaraeorum): frontem planam et serenissimam, cum facie sine ruga (ac) macula aliqua, quam rubor moderatus venustat. Nasi et oris nulla prorsus est reprehensio, barbam habens copiosam et rubram (fere omnes alii impuberem), capillorum colore, non longam sed bifurcatam (omnes addunt: adspectum habet simplicem et maturum), oculis variis et claris existentibus. In increpatione terribilis, in admonitione placidus (plurimi alii: blandus) et amabilis, hilaris servata gravitate, qui nunquam visus est ridere, flere autem saepe. Sic in statura corporis propagatus (plurimi alii addunt: et rectus), manus habens et membra (ceteri omnes: brachia) visu delectabilia, in eloquio (rectius ceteri: colloquio) gravis, rarus et modestus, speciosus inter filios hominum. Valete. (Hoc Valete deest in reliquis Mss. et edd.).

Durch innere und äußere Merkmale ist die Unechtheit außer Zweifel gesetzt. Er kann nur aus einer Zeit stammen, in welcher sich der byzantinische Typus bereits festgestellt hatte und die Erinnerung an die alten politischen Verhältnisse ausgetilgt war. Einen „Lentulus Hierosol. Praeses" hat es nie gegeben; aber überhaupt keinen „Hierosol. Praeses". Der Brief findet sich in den Ausgaben der Werke Anselms. Allein er ist denselben angeklebt, es kann deshalb nur gesagt werden, daſs dieses Mönchsfabrikat am Ende des 15. Jarhunderts vorhanden war, als Anselms Werke zuerst gedruckt wurden, bei denen in den nachherigen Ausgaben dieser Brief fehlt. Laurentius Valla, der im 15. Jarh. lebte, war der erste, welcher in der Deklamation gegen die falsche Schenkung Konstanstins diesen Brief nannte, aber auch sogleich als erdichtet bezeichnete. Eigentümlich und zur Entdeckung des waren Verhältnisses geeignet, ist die Unterschrift dieses Briefes im 2. Jenaer Manuskript und lautet: Explicit epistola Jacobi de Columpna, anno Domini 1421 reperit eam in annalibus Romae, in libro antiquissimo in Capitolio ex dono Patriarchae Constantinopolitani. Hieraus kann man den Schluſs ziehen, daſs wenn an dieser Unterschrift etwas Wares ist, ein Patriarch von Kon-

stantinopel im 14. Jarhundert diesen Brief zur Gunstbezeugung nach Rom geschickt habe (wie Papst Leo später an Kurfürst Friedrich den Weisen von Sachsen), wo ihn später ein Jakob von Columna, einer sehr alten Familie von Rom angehörig, im Kapitol auffand und im J. 1421 in die römischen Annalen eintrug.

Allein da von Konstantinopel nur griechische Handschriften gesandt wurden, auch der Name des Patriarchen fehlt, der das Geschenk gemacht habe, und der Fund in einem sehr alten Buch gemacht sein will, so ist vielmehr warscheinlich, dass diese Beschreibung eine lateinische Überarbeitung der des Nicephorus ist, die wir oben mitteilten, dass der Überarbeiter durch diese Unterschrift seinen Betrug glaubhafter machen wollte, und dass demnach Brief und Unterschrift gefälscht sind. Der Übersetzer oder Bearbeiter, welcher Spuren der Benützung von Nicephorus in dem Größemaß Christi hinterlassen hat, indem nach statura procerus in einer Abschrift bei Goldast der Beisatz scilicet XV palmorum et medii sich findet, hat dem Machwerk die Form eines Briefes gegeben und den Namen Lentulus, der ihm durch Sage zukam oder sonst passend schien, vorgesetzt. Der Brief kann demnach nur nach Nicephorus und vor 1500, also erst im 15. Jarhundert entstanden sein. Die ausfürliche Darlegung der Unechtheit findet sich in Joh. Bened. Carpzov theologi Helmstadiensis programmate: de oris et corporis Jesu Christi forma Pseudolentuli, Johannis Damasceni ac Nicephori prosopographiae; obiter Neo-Zopyrorum Christi icones inducuntur, Helmst. 1774, 4°, und in zwei Pfingstprogrammen von Joh. Phil. Gabler. Theologi Altorfensis an. 1819 et 1822 in Authentiam epistolae Publii Lentuli ad Senatum romanum de Jesu Christo scriptae, welche bei dieser vorliegenden Darstellung benützt wurden. Über die ganze Frage s. Grimm, Die Sage vom Ursprung der Christusbilder (Abhandl. d. Berliner Akademie, 1843); Glückselig, Christus-Archäologie, 1863, S. 82 f.; Keim, Gesch. Jesu I, S. 460; Hase, Geschichte Jesu, S. 256 f.

Adolf Harnack (Vaihinger †).

Leo I., der Große, 440—461. Von dem Leben Leos vor seiner Wal haben wir sehr wenig Kenntnis. Nach dem Liber pontificalis ist er in Tuscien geboren, dagegen sind die Schlüsse auf eine römische Herkunft mehr als unsicher. In einem Briefe aus dem Jare 418 (Ep. 104) erwänt Augustin einen „Leo acoluthus", der ein Schreiben des römischen Presbyters Sixtus nach Karthago überbringt. Es ist möglich — aber mehr nicht —, dass dies Leo wor. Dass aber Leo schon vor seiner Wal eine in Rom höchst angesehene Persönlichkeit war, geht vor allem daraus hervor, dass zur Zeit der ökumenischen Synode von Ephesus (a. 431) Cyrill von Alexandrien sich an ihn wandte, als er gegen die drohenden Bemühungen Juvenals von Jerusalem um einen Patriarchat über Palästina sich nach Bundesgenossen umsah. Acht Jare später zeigte sich diese Bedeutung abermals, als Leo a. 439 den Anstrengungen, welche Julian von Eclanum bei Bischof Sixtus von Rom (432—440) um Wideraufnahme in die Kirche machte, mit Erfolg entgegentrat. Kurze Zeit darauf ward auch das Vertrauen offenbar, welches man allerhöchsten Orts in seine politische Fähigkeit setzte: der Kaiser übertrug ihm nämlich die ebenso heikle als bedeutungsvolle Mission, die zwischen Aëtius und Albinus, den beiden höchsten Beamten in Gallien, entstandenen Streitigkeiten auszugleichen. Noch weilte er — damals Diakon — in Gallien, als Sixtus III. am 11. Aug. 440 starb und das römische Volk ihn in seiner Abwesenheit wälte. Etwa 40 Tage nach seiner Rückkehr empfing er die Weihe. Mit ihm hat ein neues Stadium des Papsttums begonnen. Die Centralisation des Kirchenregiments ist von ihm in epochemachender Weise unternommen, die Theorie, welche dieser Centralisation zugrunde liegt, durch ihn zum ersten Mal klar, bestimmt, beinahe abschließend aufgestellt worden.

Seine Theorie von der kirchlichen Monarchie unter dem Bischof von Rom, die sein Regieren in der Kirche bestimmt, ist folgende: die Kirche ist erbaut auf Petrus, welchen Christus in die Gemeinschaft unteilbarer Einheit aufgenommen und dem er nicht nur den Namen, sondern auch die Bedeutung des „Felsen" gegeben hat. Auf ihm sollte der Bau des ewigen Tempels ruhen (Ep. 10, 1

u. ö.). Diese einzigartige Bedeutung des Petrus wird auf verschiedene Weise dargetan. Grundlegend ist die Stelle Matth. 16, 16—19 (welche insbesondere in Serm. 4 erklärt wird). Zwar ist ja Christus selbst der Grundstein, außer welchem kein anderer gelegt werden kann; aber auch Petrus ist der Fels, weil er, durch Christi Macht fest geworden, alles mit diesem teilen soll, was Christo gegeben ist. — Eben darum nun hat Petrus unter den Aposteln, den Hirten der Kirche, eine einzigartige Stellung. Ihm ist vieles gegeben, was die andern nicht bekommen haben. Diese aber haben nichts, was nicht auch ihm gegeben wäre, ja was sie nicht durch seine Vermittlung erhalten hätten. Denn die ganze Kirche soll trotz der Vielheit ihrer Hirten durch Petrus proprie, wie durch Christus principaliter regiert werden. Alle Hirten stehen daher unter Petrus (Serm. 4, 2). Er ist ihr Primas. Ihm hat Christus nach seiner Auferstehung die Weide über alle seine Schafe übertragen (Joh. 21, 15—17, vgl. Serm. 3, 2). — Ein weiteres Zeichen für Petri besondere Würde ist ferner die Tatsache, dass, obwol der Satan alle Jünger zu sichten begehrte, Christus dennoch nur für Petri Glauben gebetet hat. Denn wenn nur Petrus im Glauben erhalten blieb, so waren auch die andern Jünger sicher gestellt (Serm. 4, 3). Ja wenn Petrus dennoch einmal (sc. in der Verleugnung) im Glauben gewankt hat, so ist dies nur wider ein neuer Beweis für seine spezifische Dignität. Denn es liegt darin eine göttliche Zulassung (permissus est) mit dem Zweck, dass an der Person des Fürsten der Kirche das Sakrament der Buße eingesetzt werden könnte und niemand auf seine Kraft vertrauen sollte, wenn selbst der hl. Petrus nicht sicher sei (Serm. 40, 4).

Wie aber geht nun diese Würde auf die römischen Bischöfe über? Von der allgemeinen Annahme der Lehre von der Succession der Bischöfe auf dem Stul der Apostel aus durfte nur der Nachweis geliefert werden, dass Petrus durch göttliche Bestimmung zum Bischof von Rom ersehen worden sei. Dieser Beweis aber wird gefürt auf dem Weg der Geschichte, resp. der Tradition. Bei der Verteilung der Welt fiel Rom dem heil. Petrus zu: Petrus, das Haupt der Kirche, erhielt als seinen Sitz Rom, das Haupt der Welt, den Mittelpunkt der irdischen Weisheit und Eitelkeit, des dämonischen Opferkultus, des mannigfachsten Irrtums. Von diesem Haupt aus sollte sich dann das Licht des Evangeliums über die ganze Welt hin verbreiten (Serm. 82, 3). So ist aber auch Rom, zugleich der Schauplatz des Todesleidens Petri und Pauli, das heilige Geschlecht, das auserwälte Volk, die priesterliche und königliche Stadt geworden, das Haupt der Welt, dessen geistliche Herrschaft weiter geht, als seine weltliche sich erstreckte (Serm. 82, 1).

Was folgt daraus? dass auch der Papst, sowol in seiner Eigenschaft als Bischof dieser Stadt wie vorzüglich als Nachfolger Petri ganz dieselbe eigenartige Stellung in der Kirche hat. Der Befehl Christi an Petrus: „Weide meine Schafe!“ erstreckt sich vollständig auch auf des letzteren Nachfolger. Die Bitte Christi für den Glauben Petri gilt auch für den Glauben seiner Erben. Petrus selbst wirkt in diesen Nachfolgern weiter: seine Macht und Gewalt vererben sich auf seinem Stul. Was ein Papst redet, ist eben so gut, als ob es Petrus selbst reden würde. In dem jeweiligen Papst also wird Petrus selbst geehrt: des hl. Petrus Würde steht selbst einem unwürdigen Papst zur Seite (Serm. 3, 2). Denn der Papst predigt in der Tat nichts anderes, als was ihn Petrus gelehrt und was ihm Christus inspirirt hat: er hat daher unbedingten Gehorsam zu beanspruchen. Der Verlust des göttlichen Mysteriums, der Sturz in die Hölle ist die Folge der Auflehnung gegen den Principat Petri (Ep. 10). Das gilt auch für die Bischöfe. Denn sie sind nur in partem sollicitudinis, nicht in plenitudinem potestatis berufen (Ep 14, 1): jeder Bischof hat seine portio gregis; über den Bischöfen einer Provinz steht dann wider ein höherer (der Metropolit) und über diese erheben sich widerum die Bischöfe einzelner großer Städte mit noch weiterem Wirkungskreis (die Patriarchen). Aber über diesen allen steht der hl. Petrus, resp. dessen Nachfolger, mit der Fürsorge für die ganze Herde.

Von dieser Theorie der kirchlichen Monarchie aus, die der Hauptsache nach Leos eigene Schöpfung ist, musste es ihm natürlich darum zu tun sein, die da-

mals kaum begonnene Centralisation der Kirche in Angriff zu nehmen und so gut als möglich durchzufüren. So war es denn auch offenbar sein Bestreben, Angelegenheiten aus allen Gegenden der Kirche vor sein Forum zu ziehen und dadurch Verbindungen derselben mit Rom einzuleiten, welche den Charakter der völligen Unterwerfung an sich trugen. Der Ton, in dem dies unternommen worden, der Erfolg, den es gehabt, war freilich bei den verschiedenen Kirchen sehr verschieden.

Am wenigsten von allen schien die Kirche von Alexandrien geneigt, den römischen Primat anzuerkennen: ein außerordentlich hohes Selbstgefül hat dieselbe ja eben damals erfüllt. Als Leo im vierten Jare seiner Regierung durch ein Schreiben (Ep. 9) in dieser Kirche eingriff, war es daher ein milderer, weniger verletzender Ton, als wir ihn sonst in seinen Briefen finden. Doch unterläßt er es nicht, auch hier seine Theorie, wenigstens andeutungsweise, vorzutragen. Die römische Kirche beharre in den Einrichtungen des Apostelfürsten Petrus. Es sei aber unglaublich, daß der Schüler des letzteren, Marcus, der Stifter der alexandrinischen Kirche, eine andere Tradition hinterlassen habe, als sein Meister. Er, Leo, könne es also nicht dulden, daß die Einrichtungen der alexandrinischen Kirche von denen der römischen abweichen: zwei Punkte macht er sodann namhaft, in welchen er die Abänderung des alexandrinischen Herkommens verlangt (volumus). Die Sache hatte aber keine weiteren Folgen. Wir wissen nicht einmal, ob von Alexandrien auf diese Zumutung hin eine Antwort ergangen ist.

Viel größeren Erfolg hatte Leos Eingreifen im prokonsularischen Afrika. Die alte Bedeutung und Kraft dieser Kirche war seit dem Vandaleneinfall dahin. Nur noch Mauretania Caesariensis war dem Reich und damit dem nicänischen Bekenntnis geblieben. Diese Reste des orthodoxen Glaubens aber waren in ihrer Isolirung auf auswärtige Stützen angewiesen. Die Versuche der Einfürung einer römischen Suprematie über dieses selbständige Kirchenwesen, Versuche, welche früheren Päpsten, wie Innocenz I., misslungen waren, hatten jetzt mehr Aussicht auf Erfolg. Leo war Kunde über mancherlei Missstände der Kirche von Afrika zugekommen. Sofort sandte er darauf unter Berufung auf die ihm durch göttliche Institution übertragene Fürsorge für die ganze Kirche den Bischof Potentius dorthin, um genauere Nachforschungen anzustellen. Potentius meldete zurück, daß durch ehrgeizige Umtriebe oder auch Volkstumulte gänzlich unwürdige oder unreife oder längst abgesetzte Geistliche zu den höchsten kirchlichen Stellen erhoben worden seien, daß ferner namentlich die kirchlichen Vorschriften über den früheren Familienstand der Kandidaten für Bischofsstüle umgangen oder solche gewält worden seien, die erst vor kurzem die Taufe, jedenfalls noch keine der niederen Weihen empfangen haben. Leo schrieb dies wider nach Afrika und verband damit eine strenge Rüge: eine Kirche, in der solches geschehe, und Bischöfe, die solches haben geschehen lassen, verdienen strenges Gericht. Doch wolle er noch Milde walten lassen und nur die Absetzung derjenigen verlangen, deren Verheiratung nicht den kirchlichen Forderungen für das Vorleben der Bischöfe entspreche. Außerdem aber ergingen noch eine Reihe von anderen Anordnungen, einfach in der Form des Befehls. Die noch vor wenigen Jaren und Jarzehnten in Afrika durch kirchliche Gesetze streng verpönten Appellationen über das Meer hinüber nach Rom wurden jetzt dennoch durchgesetzt. Der Appellant, Lupicinus, erhielt seine Stelle zurück. Endlich wurde kurzweg für alle weiteren Vorkommnisse in der Kirche Afrikas Beratung durch die Bischöfe und Vorlegung der Beschlüsse der letzteren zur Bestätigung in Rom verlangt. (Ep. 12 aus dem Jare 445?. Über die doppelte Gestalt dieses Briefes, dessen kürzerer Text namentlich die Appellation nicht enthält, vgl. die Abhandlung der Ballerini in ihrer Ausgabe der Werke Leos 1, 646 f., auch Perthel, Leo d. Gr., S. 35.) Von Seiten der Afrikaner ist aber allem nach kein Widerstand versucht worden.

Komplizirter waren die Verhältnisse in Illyrien. Innocenz I. hatte dem Metropoliten von Thessalonike das Vikariat über diese Provinz übertragen. Der Metropolit hatte damals keinen Widerspruch erhoben gegen diesen Schritt, der namentlich durch die stets wachsende Ausdehnung der Gewalt des Patriarchen von

Konstantinopel motivirt war. Aber die illyrischen Bischöfe, die sich unter dem von dort ausgehenden Druck näher an Rom angeschlossen hatten, hatten bald ihren Rückhalt wider in Konstantinopel gesucht und die Päpste hatten alle Mühe gehabt, jene Art der Verbindung mit Illyrien durch Drohen und Ermanen aufrecht zu erhalten. Leo ging denselben Weg. In dem Briefe, welcher dem neuen Metropoliten von Thessalonike, Anastasius, die Übertragung des von ihm erbetenen Vikariats meldete (Ep. 6 vom 12. Januar 444), entwickelte Leo zugleich eine Reihe seiner Hauptgrundsätze für das kirchliche Leben, verlangte über wichtige Fälle Bericht und Einholen des päpstlichen Entscheids und reservirte sich zugleich alle Fälle, in welchen Appellation nach Rom eingelegt werde. Den Bischöfen von Illyrien eröffnete er dasselbe, entwickelte seine Theorie über seine päpstliche Obergewalt, verlangte für seinen Vikar denselben Gehorsam, wie für sich selbst, und fortlaufenden, durch Vermittlung des Vikars zu gebenden Bericht über die Zustände ihrer Diözesen. Anastasius hat in den ersten zwei Jaren sich des Papstes Zufriedenheit verdient (Ep. 13 vom 6. Januar 446), bald darauf (Ep. 15 vom 10. Aug. 446?) aber hatte Leo sein eigenmächtiges Verfaren zu rügen, ihm vorzuwerfen, daſs er die Entscheidung aus Rom nicht abgewartet habe u. ä., und verwies ihn kurz in die Schranken, welche die Vikariatsstellung mit sich bringe und die er in genauer Instruktion ausfürte. Wie sich die Sache zu Leos Zeit weiter entwickelt hat, ist nicht bekannt. Sicher aber ist, daſs Leos Einschreiten nicht hingereicht hat, das Vikariatsverhältnis zu einem bleibenden zu machen. Seit den letzten Jahrzehnten des 5. Jarhunderts überwiegt wider der Einfluſs von Konstantinopel; das Verhältnis zu Rom hat nie wider die alte Gestalt gewonnen.

Verhältnis zur gallischen Kirche. Die ehrgeizigen Bemühungen des Bischofs Patroklus von Arles († 426) um einen Primat über die gallische Kirche hatten dahin gefürt, daſs Bischof Zosimus von Rom (417—418) dem Stul von Arles wirklich einen solchen zuerkannte, aber freilich in Abhängigkeit von Rom, weil der Petrusschüler Trophimus von Rom aus die Kirche von Arles als den Ausgangspunkt für die Christianisirung Galliens gegründet haben sollte, — ein Mythus, der one Zweifel eigens für diesen Zweck erfunden worden war. Der gallische Episkopat hatte sich dieser beanspruchten Oberherrschaft widersetzt. Bonifaz I. hatte darum die Politik seines Vorgängers aufgegeben: aus dem Primat des Bischofs von Arles war vorläufig nichts geworden. Aber der Nachfolger des Patroklus, Hilarius, seit 429, hatte die Bestrebungen seines Vorgängers wider aufgenommen. Die Lage der gallischen Kirche, die Schwäche der römischen Herrschaft, das Erstehen germanischer und zugleich arianischer Reiche im Land, der Ansturm anderer barbarischer Völker und die durch alles das wachsende Zerstörung auch der kirchlichen Verbände schien eine Centralisation des gallischen Kirchenwesens höchst wünschenswert zu machen. Hilarius unternahm diesen Versuch zu Gunsten seiner eigenen Kirche. Er kam aber darüber in Konflikt mit dem Metropoliten von Besançon, Celidonius, welcher in Rom Beschwerde erhob. Hilarius kam gleichfalls nach Rom, machte sein Recht nachdrücklichst geltend, one Leos Richterstellung über sich anzuerkennen, weshalb Leo nachher von ihm sagt, er habe Ausdrücke gebraucht, welche kein Laie zu sagen wagte und kein Priester zu hören vermöchte. Hilarius entzog sich der, wie es scheint, beabsichtigten Verhaftung durch die Flucht. Aber eine römische Synode vom Jare 445 restituirte den durch ein gallisches Konzil abgesetzten Celidonius — ein Verfaren den Appellanten gegenüber, welches bekanntlich die fast ständige Politik des römischen Stuls war und blieb sowie als ein Hauptmittel zu betrachten ist, um die Appellationen nach Rom zu fördern. Zugleich wurden die gegen Hilarius vorgebrachten Beschwerden untersucht. Die Hauptanklage bildete, daſs er sich zum alleinigen Metropoliten über Gallien habe machen wollen und sich der Unterwerfung unter den Apostelfürsten entzogen habe. Die göttliche Einsetzung des Primats wurde entwickelt und die Geschichte der gallischen Kirche angerufen als Zeugnis dafür, daſs auch Gallien stets unter diesem Primat gestanden habe. Hilarius selbst wurde auf sein Bistum beschränkt; auch dieses blieb ihm nur „aus Gnaden“. Die Rechte des

Metropoliten in der Provinz Vienne wurden ihm in härtester Weise abgesprochen, jeder weitere Versuch zur Erreichung des Primats streng untersagt, dagegen das Recht der Versammlung der gallischen Bischöfe zu einer gemeinsamen Synode dem durch sein Alter hiezu berufenen Bischof Leontius von Fréjus zuerkannt (Leonis opp. ed. Ballerini 1, 638).

Dieses Verfaren war außerordentlich gereizt gewesen. Die Erklärung, daſs Hilarius' Streben nach einem gallischen Primat eine unerhörte Anmaßung sei, stand in direktem Widerspruch mit der Entscheidung des Papstes Zosimus, welche keineswegs eine bloß zeitweilige gewesen war. Leo hatte sich hier in dem seine ganze Regierung füllenden Gedanken der römischen Universalgewalt bedroht gefült. Aber eben diese Beanspruchung einer solchen war bis dahin unerhört gewesen. Leo erkannte, daſs er so nicht durchdringen könne. Er nahm also die Hilfe der Statsgewalt in Anspruch und erwirkte in der Tat durch die Vermittlung des Aëtius vom Kaiser Valentinian III. das berühmte Gesetz vom 6. Juni 445 (Novell. Valent. III, tit. 16).

Der Kaiser erteilte hier dem Beschluſs der römischen Synode den Vollziehungsbefehl, obwol die Giltigkeit desselben onedies feststehe. Aber er tat noch mehr. Leo scheint ihm seine ganze Primatstheorie vorgetragen und sich dabei namentlich auf den damals schon in gefälschter Form umlaufenden Kanon 6 von Nicäa berufen zu haben. Demgemäß verfügte der Kaiser folgendes: Das Verdienst des Apostels Petrus, die Würde der Stadt Rom und die Beschlüsse von Nicäa geben dem römischen Bischof den Primat über die Kirche. Friede werde die Kirche nicht gewinnen, ehe sie [im Papst] ihren Regenten anerkannt. Ein Versuch, dem römischen Bischof sich zu widersetzen, solle also künftig als Majestätsverbrechen angesehen werden, Verfügungen des Papstes als allgemeines Gesetz gelten, dem Nichterscheinen eines vor das römische Bischofsgericht Geladenen zwangsweise Auslieferung durch den Provinzialstatthalter folgen. Es war ein Gesetz von weittragendster Bedeutung. — Auch dem Hilarius gegenüber war Leos Triumph vorläufig ein vollständiger. Hilarius hat sich, wie sein Biograph ausdrücklich erzält, rückhaltlos gefügt.

Der Tod desselben brachte 449 Ravennius auf den Stul von Vienne. Leo erkannte dessen Wal an. Ravennius aber begann sofort die Metropolitanrechte über die Provinz Vienne auszuüben. Die Konflikte mit der Kirche und dem Kaiser des Orients, in welche Leo eben damals verwickelt war, machten es dem Papst unmöglich, den Klagen des geschädigten Bischofs von Vienne Gehör zu geben und die Einhaltung des Synodalbescheids von 445 zu verlangen. Auf die Bitten der südgallischen Bischöfe erhielt Ravennius sogar die Metropolitenstellung wider zuerkannt, jedoch nur so, daſs er die eine, der Bischof von Vienne die andere Hälfte der Provinz als Metropolitanbezirk bekam (Schreiben vom 5. Mai 450 in Opp. 1, 998). Dagegen ist Leo auf die weitere Bitte der Bischöfe um Bestätigung des arelatensischen Primats über Gallien nicht eingegangen. Zwar war diese Bitte mit einer Anerkennung des römischen Primats über die ganze Kirche und mit einem Hinweis auf die seit dem hl. Trophimus bestehende Gewonheit, sowie mit der erstmaligen Berufung auf eine angebliche Verleihung des päpstlichen Vikariates (bisher nur Primates) über Gallien an den Bischof von Arles verbunden; aber Leo ging nicht darauf ein. Jedoch läſst sich allerdings warnehmen, daſs Ravennius wider Synoden mit dem ganzen gallischen Episkopat veranstaltet und dafür von Leo, in dessen Interesse der orientalischen Kirche gegenüber die Versammlung gehalten war, den Dank empfängt. — Auf diesen Weg war die gallische Kirche unter römische Herrschaft gebracht.

Leo, die orientalische Kirche und die christologischen Streitigkeiten. Auf dem dritten ökumenischen Konzil (Ephesus 431) hatte die alexandrinische Christologie in der Verdammung des Nestorius einen Sieg über die antiochenische errungen. Bald darauf war der Streit aufs neue ausgebrochen und hatte rasch bedeutende Dimensionen angenommen. Eutyches, der Anlaſs zur Erneuerung der Kämpfe (s. d. Artikel Eutychianismus Bd. IV, S. 408), hatte sich mit einer Klage über das Widerauftreten des Nestorianismus an Leo gewandt

und von diesem den Dank dafür erhalten (Jaffé Nr. 196 vom 1. Juni 448). Nach seiner Verurteilung durch Flavian von Konstantinopel wandte er sich hilfesuchend abermals an Leo und versprach, sich in allem an Leos künftige Entscheidung zu halten (nach Leos Brief vom 13. Juni 449, ep. 33). Da der Kaiser Theodosius des Eutyches Bitte unterstützte, war Leo bald mitten in den Streit hineingezogen. Er nahm zunächst eine zuwartende Stellung ein, verlangte genauere Mitteilungen über des Eutyches Lehre und tadelte den Patriarchen Flavian, dass er ihm die Verurteilung des Mannes nicht mitgeteilt habe (Jaffé Nr. 198 f.). Flavian, den dieser Vorwurf mit Unrecht traf — sein Brief war nur noch nicht an Leo gelangt — übersandte jetzt die Akten der Synode und weiteres Material und erreichte dadurch, dass Leo die Lehre des Eutyches verwarf. Dieser Verwerfung folgte die positive Darlegung der orthodoxen Lehre über die Vereinigung der beiden Naturen in Christo, wie sie der berühmte Lehrbrief Leos an Flavian vom 13. Juni 449 (Ep. 28, bei Jaffé Nr. 201) gab.

Das Wesentliche an diesem Brief ist, dass er die beiden Extreme, den Nestorianismus wie den Eutychianismus vermeiden und eine Fassung des Dogmas gewinnen will, welche zwischen beiden hindurchgehen, resp. sie mit Ausschluss ihrer Einseitigkeiten verbinden soll. So wird denn, nachdem in c. 1 die Torheit des Eutyches, welcher in seinem Alter noch nicht gefasst habe, was in aller Welt durch die Stimme aller Täuflinge (im Symbol) bekannt wird, gerügt und in c. 2 die Doppelheit der nativitas Christi, die Zeugung aus dem Vater und die Geburt aus Maria, festgestellt worden ist, in c. 3 erklärt: Salva proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coëunte personam suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas et — — natura inviolabilis naturae est unita passibili, ut — — unus atque idem mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus et mori posset ex uno et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis totus in nostris. — — Assumpsit formam servi sine sorde peccati, humana augens, divina non minuens. — — C. 4 geht sodann über zur Darlegung der Eigenschaften jeder Geburt und Natur. In letzterer Beziehung heißt es u. a.: Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis. — — Unus enim idemque est, quod saepe dicendum est, vere Dei filius et vere hominis filius. Darauf wird c. 5 der Beweis für die Warheit des Fleisches Christi aus der Schrift gegen Eutyches erwiesen und in c. 6 dieser richtigen Lehre das falsche Bekenntnis des letzteren entgegengestellt. Die Eigentümlichkeit dieser berühmten Lehrepistel besteht darin, dass sie „zwar bestimmt und scharf das, was nach Leos Ansicht Bestandteil des allgemein christlichen Bekenntnisses sein müsse, in einzelnen Sätzen ausspricht, aber auch der eigentlich theologischen Aufgabe, diese Sätze nicht bloß nebeneinander zu stellen, sondern auch ihre innere Vereinbarkeit, die Zusammengehörigkeit darzulegen, kurz ein zusammenhängendes anschauliches Bild von Christi Person zu verzeichnen, sich völlig entzieht, obwol sie nach Umfang und Form nicht ein Symbol, sondern eine theologische Abhandlung sein will. Nicht erörternd, begründend, sondern im Ton der Entscheidung ist sie geschrieben" (Dorner 2, 109). Dieser Mangel an Vermittlung ist freilich notwendig: denn das, was unvereinbar ist, läſst sich auch nicht vermitteln. Zudem aber hat Leo gerade den für die Konstruktion der Person wichtigsten Punkt noch nach einer andern Seite hin vernachlässigt: trotz der so oft widerholten Forderung der Einheit der Person kann darüber kein Zweifel sein, dass die Sätze Leos viel mehr den Unterschied und die Besonderheit der Naturen betonen, als ihre Vereinigung in der Person, dass der Brief also der antiochenischen Schule weit näher steht, als der alexandrinischen. Es erklärt sich dies allerdings aus dem Gegensatz gegen Eutyches, welchem der Brief seine Entstehung verdankt. Aber es ist eine Einseitigkeit, welche auf diese Weise in das kirchliche Bekenntnis hineingekommen und so fixirt geblieben ist, auch nachdem jene spezifischen Verhältnisse längst verschwunden waren.

Zwei päpstliche Legaten mit einem Notar gingen jetzt nach Konstantinopel ab

und überbrachten diesen Lehrbrief nebst andern Schreiben an den Kaiser, die Prinzessin Pulcheria, an orientalische Kirchenfürsten und die allgemeine Synode, welche eben zusammentreten sollte: der letzteren wurde vorgeschrieben, was sie zu tun habe. Doch war Leo überhaupt gegen die Abhaltung einer Synode und fügte sich nur im Interesse des Friedens. So kam die Räubersynode von Ephesus a. 449 zu Stand (s. d. Art. Eutychianismus Bd. IV, S. 412). Die empörenden Vorgänge auf derselben trafen auch Leo und seine Legaten. Über den ersteren sprach Dioscur die Exkommunikation aus. Aber die misshandelte Partei sah sich jetzt unwillkürlich an die Hilfe Roms gewiesen. Auch Theodoret von Cyrus — nach Flavians Tod das natürliche Haupt der antieutychianischen Partei — hat damals den römischen Primat in rückhaltloser Weise anerkannt und sich in volltönenden Worten der Entscheidung des Nachfolgers Petri unterstellt. Änliche Hilferufe kamen aus Konstantinopel und dem übrigen durch die Glaubenskämpfe zerrissenen Orient an Leo, den Vertreter und Fürer des in sich geschlossenen Occidents — eine Situation, welche sich in diesen Glaubenskämpfen öfters widerholt und für die Entwicklung des römischen Primats und der ihm zugrunde liegenden Ansprüche von größter Bedeutung geworden ist.

Leo, von der unterlegenen Partei zum Schiedsrichter berufen, verlangte vom Kaiser Theodosius II. Annullirung der Beschlüsse von Ephesus und bat um die Ermächtigung zur Berufung einer ökumenischen Synode nach Italien (Jaffé Nr. 216 vom 26. August 449). Eine vorläufige Synode trat unter seiner Leitung zu Rom im Oktober zusammen und verwarf alle Beschlüsse des „latrocinium“ — ein Ausdruck, der sich bei Leo zuerst findet. Nach allen Seiten, auch an den Kaiser, dem Leo seinen Worten nach allzuviel Gutes zutraute, gingen jetzt wider Briefe. Dem neuen Patriarchen von Konstantinopel, Anatolius, einem Parteigänger Flavians, der dem Papst Wal und Weihe angezeigt hatte und vom Kaiser empfohlen war, befahl er, seine Orthodoxie darzulegen und den Lehrbrief an Flavian anzunehmen (Jaffé Nr. 230 vom 16. Juli 450).

Der Regierungswechsel im Osten, die Thronbesteigung der Pulcheria und ihres Gemals Marcian brachten in diesem Moment den bekannten Umschwung. Leos Brief machte jetzt die Runde durch das ganze Morgenland und fand bei den orientalischen Metropoliten die vom Kaiser befohlene Annahme. Auch Anatolius fügte sich und wurde von Leo „aus Milde, nicht nach dem Maß der Gerechtigkeit“, anerkannt. Für Eutyches aber verlangte Leo jetzt Einsperrung in ein Kloster, das weiter von Konstantinopel entfernt wäre, als der bisherige Verbannungsort des gefärlichen alten Mannes (Jaffé Nr. 242). Nur in einem Punkte ging es nicht nach seinem Wunsch. Die Synode, deren Berufung er nach dem Umschwung auf dem Thron nicht mehr wünschte, kam dennoch zu Stand: Leo konnte nur noch alle Maßregeln treffen, um dieselbe möglichst in seinem Sinne zu lenken. In dieser Absicht erteilte er seine Ratschläge für dieselbe und reklamirte das Präsidium auf ihr für einen seiner Legaten (Jaffé Nr. 247—253).

Die ökumenische Synode von Chalcedon 451 brachte Leo auf der einen Seite den glänzenden Abschluss seines Kampfes für die Orthodoxie, auf der andern Seite aber vielfaches Missbehagen und Anlass zu hartnäckigen Streitigkeiten. Zunächst ließ sich allerdings alles zu einem Triumph für ihn an. Die Legaten, welche zwar nicht die geschäftliche, den kaiserlichen Kommissaren vorbehaltene, Leitung fürten, wol aber eine ausgezeichnete Stellung einnahmen, welche Leo selbst als ein praesidere bezeichnen konnte, setzten gleich anfangs ihrer Instruktion gemäß die Entfernung Dioscurs aus dem Kreis der Bischöfe durch und schüchterten in Sessio V, als bei Aufstellung des Glaubensbekenntnisses eine Umgehung des Lehrbriefs beabsichtigt wurde, durch ihre Drohung mit der Rückkehr nach Rom die kaiserlichen Kommissäre derart ein, dass auf der letzteren Betreiben die Synode wider zu jener Quelle der Orthodoxie zurückkehrte und sie zur Grundlage des Symbols machte. Als Heerfürer des Guten, als Haupt der Glieder, als den vom Herrn bestellten Hüter des Weinbergs bezeichneten die Bischöfe ihn; als den Glauben der Väter und der Apostel, als Worte des hl. Petrus priesen sie seinen Lehrbrief. Die Beschlüsse der Synode wurden ihm zur Bestätigung vorgelegt. Das

ganze Hochgefül über diesen Erfolg spricht sich in einem seiner Briefe an Theodoret aus (Jaffé Nr. 274).

Aber es fehlte nicht an bitteren Beigaben. Bei Feststellung der Kanones kam man auch an die Rangverhältnisse der Patriarchen und hier gab c. 28 die verhängnisvolle Bestimmung, dass dem Bischof von Alt-Rom die πρωτεῖα vor allen Stülen der Welt und die τιμὴ ἐξαίρετος, dem von Neu-Rom (Konstantinopel) dagegen dieselbe πρεσβεῖα τῆς τιμῆς sowie die Jurisdiktion über die 3 Diözesen Asien (Patriarchat Ephesus), Pontus (P. Cäsarea) und Thracien (P. Konstantinopel-Heraklea) zustehen sollte. Dieser Kanon lief schon in seiner Motivirung der Theorie Leos vom römischen Primat zuwider. Denn für diese, welche von den Legaten auf dem Konzil bei jeder Gelegenheit vorgetragen wurde, war es die Succession auf den Stul des Apostelfürsten, für die Synode dagegen die politische Bedeutung der Stadt, was den Ausschlag gab. Noch mehr aber verletzte natürlich der Inhalt, der noch über den c. 3 von 381 hinauszugehen schien und die Macht des Rivalen in Konstantinopel ungemein erweiterte. — Die Legaten hatten sich schon geweigert, der Beratung über diesen Kanon beizuwonen, jetzt zeigten sie die Instruktion ihres Herrn vor, welche die Ablehnung jedes derartigen Versuches befahl, wiesen auf c. 6 von Nicäa — freilich widerum in seiner gefälschten Form — hin und gaben schließlich ihren Protest zu Protokoll.

Leo war mit diesem Verhalten der Legaten einverstanden. Trotz der sehr geschickten Darlegung, welche die Synode von der Tendenz dieses Kanons Leo gegenüber gab, trotz der dringenden, mit Artigkeiten überfüllten Bitte des Anatolius, trotz der Fürsprache des Kaisers, trotz der Verwendung selbst des einen der Legaten verweigerte Leo die Bestätigung des Kanon und erteilte nur dem dogmatischen Teil des Konzils seine Sanktion (Jaffé Nr. 269—271). Anatolius wurde mit dem Banne bedroht. — Diese Standhaftigkeit fürte endlich zum Ziele. Der Kaiser, auf den Bund mit Leo angewiesen, kassirte in einem Gesetz des Jares 454 alle Gesetze, welche den hl. Kanones entgegen durch Vermittlung der Gnade oder durch Mittel des Ehrgeizes entlockt werden seien (L. 12, C. I, 2 De sacros. eccl.). Nun muſste auch Anatolius zurück. In einem Schreiben an Leo schob er die Schuld an dem ganzen Kanon auf seinen Klerus und betonte, dass man denselben der römischen Bestätigung vorbehalten habe. Die Sache war vorläufig erledigt: c. 28 fand in vielen alten Kanonensammlungen keine Aufnahme. Leos Triumph schien vollständig. Trotzdem hat der Patriarch von Konstantinopel nach wie vor die Jurisdiktion über Asien, Thracien und Pontus im Sinne des can. 28 ausgeübt*).

Neben diesen Streitigkeiten über den hierarchischen Rang gingen andere Kämpfe her, die sich an die Synode von 451 anschlossen. Unermüdlicher und unbeugsamer Durchfürung der reinen Lehre war jetzt Leos Politik gewidmet: insbesondere wurde in dieser Beziehung Anatolius peinlichst überwacht (vgl. z. B. Jaffé Nr. 287. 295. 306. 308. 311) zu seinem großen Verdruss (vergl. den Brief Leos Ep. 163; Jaffé Nr. 316). Ebenso ist er in den monophysitischen Wirren, wie sie in den nächsten Jaren in Palästina und vorzüglich in Ägypten ausbrachen (s. d. Art. Monophysitismus), unermüdlich tätig: bald wendet er sich an das Kaiserhaus, an Marcian und die von ihm mit den höchsten Attributen geehrte Pulcheria, seit 457 an Kaiser Leo I. in Briefen oder auch einmal durch eine förmliche Gesandtschaft, mit Belehrungen und gelehrten Ausfürungen, mit Glückwünschen wegen ihres Glaubenseifers oder mit Ermanungen zur Fortsetzung solchen Tuns, — bald bedenkt er diese oder jene Bischöfe besonders bedrohter Gegenden des Orients mit änlichen Briefen, bald sucht er die widerspenstigen Mönche Ägyptens durch Hinweis auf seinen Lehrbrief zur Ruhe und zur Unterwerfung unter Chalcedon zu bringen. Er widersetzt sich jedem neuen Konzil, beharrt unerschütterlich in seiner Forderung, dass Timotheus Ailuros, der Mörder

*) Über die unrichtige Angabe, die Synode von Chalcedon habe Leo den Titel eines ökumenischen Patriarchen angeboten, Leo aber habe denselben abgelehnt s. Hefele, Conciliengeschichte 2. Aufl. I, 544.

des Patriarchen Proterius von Alexandrien, exkommunizirt bleiben und einen Nachfolger orthodoxen Glaubens bekommen müsse, und erreicht es schließlich, dass Ailuros vom Kaiser verbannt und der katholische Petrus Salophakialos auf den Stul von Alexandrien erhoben wird.

Auch in dem zweiten großen dogmatischen Streit der damaligen Christenheit hat Leo einigermaßen eingegriffen. Aber es waren keine dogmatischen Bestimmungen, sondern polizeiliche Maßregeln, die er den Pelagianern gegenüber getroffen hat. Im Erzbistum Aquileja waren Pelagianer wider in die Kirchengemeinschaft aufgenommen worden, one dass eine förmliche Verdammung ihres bisherigen Irrtums von ihnen verlangt worden war. Leo fand darin eine sträfliche Nachlässigkeit, schrieb einen drohenden Brief (Ep. 1, warscheinlich aus dem Jare 442) und verlangte die nachträgliche feierliche Leistung dieses Widerrufs auf einer Synode.

In gleicher Weise hat sich diese kirchenpolizeiliche Tätigkeit Leos auch auf die andern Sekten der Zeit erstreckt. Es gelang ihm, die Existenz einer Gemeinde von Manichäern, die durch die Vandalen aus Afrika vertrieben worden waren, zu entdecken (Anf. 440, vgl. s. Ep. 7 ad episcopos per Italiam). In Gegenwart von Bischöfen und anderen Geistlichen, sowie vieler Laien, worunter auch Senatoren, wurde ein Verhör mit dem manichäischen Bischof und seinen Auserwälten beiderlei Geschlechts angestellt (vgl. seine Schilderung in Serm. 16 und Ep. 15, 16), welches die schlimmsten Resultate für diese Sekte hatte. Die zalreichen Bücher derselben wurden verbrannt. Die Ausrottung der Sekte selbst, wo sie noch bestehe, wurde beschlossen, die römische Gemeinde mit dem Wesen derselben bekannt gemacht, vor ihrem scheinheiligen Tun gewarnt und zur Aufspürung weiterer Mitglieder aufgefordert (Serm. 9. 16. 22. 24. 34. 42. 47. 76). Änliche Befehle ergingen an die Bischöfe des übrigen Italiens (Ep. 7). Auch Valentinian III. wurde um entsprechende Gesetze angegangen und erließ das Edikt vom 19. Juni 445, welches seine Veranlassung durch den Papst selbst erwänt (auch unter Leos Briefen Ep. 8).

Darauf kamen die Priscillianisten. Bischof Turribius von Astorga, der auf langjärigen Reisen die Kirchen verschiedener Provinzen in Einheit und Gemeinschaft des Glaubens vorgefunden hatte und nach seiner Rückkehr über die Blüte des Priscillianismus in Spanien unangenehm erstaunt gewesen war, hatte einen genauen Bericht über das Wesen der Sekte an seine spanischen Kollegen gesandt (unter Leos Briefen hinter Ep. 15), welche der Unkenntnis der letzteren über diese bisher zu wenig beachtete Sekte sowie ihrer Gleichgiltigkeit gegen sie Einhalt tun sollte. Auch an Leo schickte er ein Exemplar. Für Leo war das zugleich eine willkommene Gelegenheit zur Einmischung in die spanische Kirche: er antwortet in einem ausfürlichen Schreiben (Ep. 15 vom 21. Juli 447), gibt eine Charakteristik der Sekte, welche nicht genug schlimmes und schreckliches an ihr finden kann, gedenkt der Maßregeln, welche die Väter und selbst weltliche Fürsten gegen sie getroffen. Denn — in diesem Zusammenhang stehen seine berühmten Worte — die Milde der Kirche „etsi, sacerdotali contenta judicio, cruentas refugit ultiones, severis tamen christianorum principum constitutionibus adjuvatur, dum ad spiritale nonnumquam recurrunt remedium, qui timent corporale supplicium“. Aber die Überschwemmung vieler Provinzen durch feindliche Invasion habe die Handhabung dieser Gesetze unterbrochen und die häufigeren Versammlungen der Bischöfe unmöglich gemacht. Dadurch habe sich jener verborgene Unglaube ausgebreitet und selbst christliche Bischöfe ergriffen. In 17 Kapiteln stellt er darauf in widerlegender Weise die Lehre der Priscillianisten dar und verlangt den Zusammentritt eines Konzils, welches in Anlehnung an diesen Brief Leos (vgl. das Verfaren mit dem Lehrbrief an Flavian) untersuchen solle, ob die Sekte Anhänger im Episkopat habe. Briefe an die Bischöfe von Tarragona, Cartagena, Lusitania und Galizien ordneten den sofortigen Zusammentritt der Gesamtsynode dieser Provinzen, im Notfall wenigstens derjenigen Galiziens an. Unter dem Druck der politischen Lage Spaniens, in welchem mehrere germanische Reiche ihren Sitz aufgeschlagen hatten, kam es zu keiner Gesamtsynode. Nur zwei Teilsynoden traten

zusammen, die eine warscheinlich zu Toledo 447, besucht von den Provinzen Tarragona, Cartagena, Lusitania, Baetica, die andere in municipio Celensi, eine Provinzialsynode der Galizier. Den Todesstoß aber hat der Priscillianismus dadurch nicht erhalten.

In ein besonders stralendes Licht ist die Person Leos in Geschichte und Sage getreten durch die Rolle, welche er zwei Barbarenfürsten gegenüber gespielt hat. Der Hunnenkönig Attila war nach der Schlacht auf den katalaunischen Feldern (a. 452) in Italien eingebrochen und hatte bald Rom widerstandslos vor sich. In dieser Not, so erzält Leos Zeitgenosse, Prosper von Aquitanien (bei Roesler, Chronica medii aevi, p. 325 sq.), übernahm im Auftrag des Kaisers und der römischen respublica der allerheiligste Papst Leo eine Gesandtschaft an den Barbarenfürsten. Dieser nahm Leo und seine beiden Begleiter, Avienus und Tregetius, zwei hohe römische Statsbeamte, gnädig auf und freute sich derart über die Gegenwart des höchsten Priesters, daſs er den Krieg aufzugeben befahl und mit Friedensversprechungen über die Donau zurückging. — Die Legende hat dies dann weiter ausgeschmückt. In der Historia miscella aus dem 10. Jarhundert (ed. Eyssenhardt 1869, S. 335) findet sich nicht nur der schon im 6. Jarhundert nachweisbare Zug, daſs Leo die Gesandtschaft per se, von sich aus, unternommen habe, sondern es wird dort auch erzält, wie der Apostelfürst selbst mit gezücktem Schwert drohend, nur für den Hunnen sichtbar, den letzteren gezwungen habe, die Bitten seines Nachfolgers zu erfüllen. Noch spätere Legenden stellten dem Papst zur Vermeidung aller Einseitigkeit außer dem hl. Petrus auch noch den Paulus an die Seite *). — Ein hievon völlig abweichender Bericht findet sich nun aber in einem Erlaſs des Ostgotenkönigs Theoderich, der die Ernennung Cassiodors zum Patricius dem Senat mitteilt und von Cassiodor in seinen Variae (1, 4) mitgeteilt wird (Ausgabe der Werke Cassiodors von Garetius, Rotomagi 1679, S. 5). Hier wird zurückgegriffen auf die Verdienste, welche sich schon Cassiodors Vater um den Stat erworben habe und dabei wird nun insbesondere das, was vom Papst Leo erzält wird, dem Vater Cassiodors und dem Sone des Aëtius, Carpilio, zugeschrieben. Nun hat allerdings Cassiodor selbst in seinem Chronikon (Ausg. von Mommsen in den Abhandl. der kgl. sächs. Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Cl. 3, 654) die Erzälung im Sinne Prospers und mit diesem stimmen gleichfalls überein Viktor Tunnunensis († 569, bei Rösler a. a. O. S. 315 f.), sowie Jordanis c. 42 (ed. Cloß 150 f.). Allein da Cassiodor und Viktor aus Prosper, Jordanis aus Cassiodor geschöpft haben, so ist Prosper die einzige Quelle für die herkömmliche Erzälung. Man wird unter diesen Umständen nicht das Recht haben, einer der beiden Erzälungen unbedingten Glauben zu schenken und die andere zu verwerfen. Vielmehr wird anzunehmen sein, daſs mehrfache diplomatische Verhandlungen stattgefunden haben und an ihrem Erfolge mehrere in gleicher Weise beteiligt waren, Leo ebenso wie Cassiodors Vater. Jedenfalls ist sicher, daſs die Sache überhaupt sehr menschlich verlaufen und nicht gerade der Eindruck von Leos heiliger Person das Entscheidende gewesen ist. Denn nach Andeutungen des Jordanis (a. a. O.), der sich dabei auf den Zeitgenossen Leos, Priscus, beruft, hegten die Hunnen die abergläubische Furcht, es möchte sich bei einer Eroberung von Rom an ihrem König das Schicksal widerholen, das den Westgoten Alarich nach seiner Einnahme Roms in frühem Tod ereilt habe. Zudem läſst sich konstatiren, daſs die Lage Attilas augenblicklich eine höchst prekäre war (s. Perthel S. 91) und endlich deutet uns gar Jordanis (a. a. O. c. 42 u. 49) den Preis an, mit welchem sich Attila seinen Abzug bezalen ließ: Bewilligung eines järlichen Tributs und das Versprechen, daſs ihm Valentinians III. Schwester, Honoria, mit ihrem Erbteil ausgeliefert werden solle.

---

*) Noch eine zweite Sage hat sich an diese Begebenheit geknüpft. Nach seiner Rückkehr von der Gesandtschaft soll Leo als Zeichen seines Danks gegen den hl. Petrus die Statue des kapitolinischen Zeus in das noch jetzt in der St. Peterskirche befindliche Bild des Apostelfürsten haben umgießen lassen.

Eine änliche Konstellation trat ein, als a. 456 der Vandalenkönig Geiserich mit seinem Volk vor Rom stand. Leo übernahm wider die Mittlerrolle, überbrachte die Schlüssel der Stadt, konnte jedoch nur Mord und Brand, nicht aber eine 14tägige Plünderung der Stadt und die Wegfürung vieler Tausende von Einwonern in die Gefangenschaft verhindern. Auf diese Katastrophe bezieht man meist die Bußpredigt, welche Leo in der Oktave des Peter- und Paultags gehalten hat (Serm. 84). — Nach dem Abzug der Germanen war Leo bemüht, die Verluste einigermaßen wider gut zu machen: Kirchen wurden hergestellt, andere erweitert, wider andere erstanden neu: die Basilika beim Coemeterium Calixti an der Via Appia sowie eine andere, a. 1857 wider entdeckte, auf der Via Latina.

Über Leos Tod ist fast nichts als das Jar 461 bekannt. In Betreff des Tages schwanken die Angaben zwischen 11. April, 28. Juni, 30. Oktober und 10. November. Leo war der erste Papst, der in der Vorhalle St. Peters beigesetzt wurde. Sergius I. hat ihn a. 688 ins Innere der Kirche übertragen und ihm ein Grabmal errichtet, dessen Inschrift noch erhalten ist (Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, 2. A. II, 188). Benedikt XIV. hat ihm dem Titel eines doctor ecclesiae zuerkannt.

Leos Persönlichkeit. Leos Lebenswerk ist beinahe aufgegangen in der Begründung und Durchfürung der kirchlichen Monarchie. Mit vollem Recht hat man ihn den Cyprian des Papsttums genannt. Wie Cyprian die Theorie von der göttlichen Institution des Episkopats als der Grundlage der Kirche zum ersten Mal abschließend vorgetragen hat, so hat Leo dasselbe getan mit dem Papsttum. Er hat die Elemente dieser Theorie zwar schon großenteils vorgefunden: es ist nichts neues, wenn er der Kirche von Rom den Primat auf Grundlage ihrer petrinischen Stiftung zuerkennt (vgl. Damasus im älteren Teil des Decretum Gelasii). Noch älter ist die Verwendung der bekannten neutestamentlichen Stellen, anfangs freilich nur um die Rangstellung des römischen Stuls daraus abzuleiten, bald auch um den jurisdiktionellen Primat, der früher nur auf Gewonheit oder kirchliche Gesetzgebung gestützt worden war, damit zu begründen (vgl. die Päpste des 5. sec. vor Leo). Aber die strikte Begründung des letzteren in seiner Ausdehnung über die ganze Kirche durch göttliche Institution in der oben angegebenen Weise ist Leos Werk, darin liegt zum großen Teil seine fundamentale Bedeutung für die Entwicklung des Papsttums. Die unermüdliche Widerholung dieser höchst durchsichtigen Theorie, die Kraft seiner Persönlichkeit, das Geschick seiner Politik und oft auch die Gunst der politischen und kirchlichen Lage, die er zu erfaren hatte, berechtigen dazu, ihn für den Gründer der eigentlichen Papstgewalt zu erklären und zwar der Papstgewalt nicht nur im Gebiet der Jurisdiktion, Gesetzgebung und Disciplin, sondern auch in Bezug auf die Entscheidung der Glaubensfragen. Nicht die Stimme der Kirche im Konzile ist das Entscheidende, sie ist nur eine Äußerung, welche ihre bindende Kraft erst durch den Papst erhält. Gott selbst hat allerdings durch die Väter von Chalcedon wie die der früheren Konzilien gesprochen. Aber daß Gott dies getan, ist nur durch den Ausspruch des Papstes verbürgt, der das Konzil bestätigt hat.

Es kann keine Frage sein, daß Leo durchdrungen war von der Warheit seiner Theorie, von der göttlichen Begründung seiner Ansprüche, von dem göttlichen Recht und der Notwendigkeit seiner kirchlichen Politik. Das tritt uns in seinem ganzen Auftreten, seinen Predigten, wie seinen Briefen entgegen: darin liegt seine größte Stärke, ein guter Teil seines Erfolgs. Daß in diesem Bewußtsein die Geschichte zu kurz gekommen ist, daß ihre Tatsachen nach der Theorie gedeutet oder geradezu auf den Kopf gestellt werden, daß die eigenen, bisher unerhörten Ansprüche als Warung göttlicher Ordnung, die Verteidigung der den ersteren entgegenstehenden Rechte anderer als unerträglicher Hochmut erscheint, das ist das Verhängnis und die Schuld zugleich, die er mit allen großen Hierarchen und mehr als einem Theoretiker bis auf den heutigen Tag teilt: der eigene Glaube in erster Linie, die Tatsachen erst in zweiter.

Anerkannt dürfte heutigen Tages sein, dass nur durch eine solche Zusammenfassung in dem einen Mittelpunkt die Kirche im Stande war, die Schätze des Christentums wie der antiken Kultur hindurchzuretten durch die Flut der barbarischen Überschwemmung, und jener Civilisation einen neuen Boden in der neuen Welt zu schaffen. Wer wollte leugnen, dass Männer wie Leo die klare Erkenntnis dieser Notwendigkeit gehabt haben? Wenn die alte zusammenbrechende Welt nicht einfach verschlungen wurde von dem Ansturm der barbarischen Völker, wenn sich troß der gewaltigen Veränderungen im Leben der Nationen für unser Auge doch noch eine Kontinuität der Entwicklung nachweisen lässt, so ist das nicht zum mindesten ein Verdienst dessen, woran Leo seine ganze Kraft gesetzt hat. Ob uns Protestanten eine derartige Natur sympathisch berürt oder nicht, darum handelt es sich nicht bei der geschichtlichen Beurteilung eines Mannes wie Leo, sondern darum, dass die Wirkungen, die von ihm ausgegangen sind, nicht nur geschichtlich sehr bedeutsam, sondern auch objektiv angesehen im höchsten Grad woltätig erscheinen. Daran hat es namentlich Perthel in seiner Auffassung Leos fehlen lassen. Ruhiger und weniger einseitig ist Böhringer, wärend ihn Arendt von modern katholischem Standpunkt aus bewundert.

Allein es ist unleugbar, dass der hierarchischen, organisatorischen und polizeigesetzgeberischen Tätigkeit Leos gegenüber seine ethische Wirksamkeit zurücktritt. Es fehlt nicht an sittlich-ernsten Stellen in seinen Predigten — es sei nur an seine Bußpredigt nach dem Barbareneinfall erinnert. Aber seine Stellung als Haupt der Kirche hat er kaum in diesem Sinne ausgebeutet. In seinen Briefen wird man vergeblich nach durchschlagenden Stellen dieser Art suchen. Dringen auf Einhaltung der allgemeinen kirchlichen Ordnung und Disziplin, auf die Beobachtung der Satzungen für Wal und Weihe der kirchlichen Vorgesetzten, insbesondere der Bedingungen, welche die Kirche für den bisherigen Ehestand der Kandidaten aufgestellt hat, der Forderungen, die sie in Beziehung auf Ehelosigkeit, bezw. Enthaltsamkeit im Ehestand, an die Geweihten erhebt — Leo selbst dehnt dieselbe bis auf das Subdiakonat aus, — das füllt seine Briefe, darin erkennt er vor allem den Zustand, da alles wolgeordnet ist im Hause des Herrn.

Man hat Leo vielfach eine wichtige Stellung angewiesen in der Geschichte des Bußinstituts, indem man ihm Einfürung der Ohrenbeichte u. ä. zugeschrieben hat. Aber wenn man die betreffende Stelle (Ep. 168 aus dem Jare 459) genauer ansieht, so ergibt sich in der Tat, dass Leo an der bestehenden Praxis nichts geändert, sondern vielmehr eine Neuerung verboten hat. In Unteritalien nämlich hatten die Bischöfe begonnen, in Fällen freiwilliger Selbstanzeige eines Sünders die öffentliche Verlesung eines Bekenntnisses zu verlangen, wärend die bisherige Praxis das letztere nur bei der Buße nach öffentlich bekannt gewordenen oder durch andere zur Anzeige gebrachten schweren Sünden verlangt, in den übrigen Fällen aber es dem Belieben des Einzelnen freigestellt hatte, durch öffentliches Bekenntnis sich ein besonderes Verdienst zu erwerben. Leo verlangte die Beibehaltung dieser Ordnung: die freiwillige Leistung scheint ihm eine plenitudo fidei laudabilis. Aber er untersagt es, daraus ein Gebot zu machen. Denn dadurch würden viele von der Buße abgehalten aus Furcht vor Schande oder gerichtlicher Bestrafung. — Dagegen zeigt sich bei Leo insofern ein Ansatz zu weiterer Entwicklung des kirchlichen Bußsystems, als er für Vergebung der Sünden, durch welche die dona regenerationis verletzt worden sind, die priesterliche Vermittlung und Fürbitte für notwendig hält (Ep. 108 und beiläufig auch in ep. 168). Er steht damit vorläufig noch isolirt.

Was Leos Bedeutung als Dogmatiker betrifft, so hat er, wenn wir von seiner Darstellung des christologischen Dogmas absehen, nirgends originale Banen eingeschlagen. Angefürt mag werden, dass er durch eine gelegentliche Äußerung in seinem Brief an Turribius (Ep. 15, 1) vom heiligen Geist, „qui de utroque procedit", Anlass geworden ist, daß die von ihm angeregte, oben erwänte Synode von Toledo 447 in ihr Symbol das a patre filioque procedens aufgenommen hat, das erste Symbol, welches diesen verhängnisvollen Zusatz enthält und von dem aus es sich weiter verbreitet hat.

Was Leo als Prediger betrifft — 98 seiner Homilien sind uns erhalten —, so gilt er als „der größte Redner der alten lateinischen Kirche", als „selbständiger Nachamer des Augustin, den er aber an Eleganz der Sprache und im Periodenbau übertrifft." „Seine Richtung ist eine geistvoll didaktische, verbunden mit klarer, deutlicher, nachdrucksvoller Gedankenentwicklung". „In der Form meist kurz, die Wal der Schriftstellen treffend. Seine Sprache ist rein und einfach, zuweilen unterbrochen von Wortspielen und gesuchten Antithesen. Sein eifriges Bemühen um oratorischen Periodenbau und Numerus verleitet ihn zum Künsteln an der Form bis zur Spielerei."

Leos Schriften sind gesammelt und herausgegeben von Quesnel, Lyon 1700, von den Ballerini, Venedig 1753—1757, 3 Bde., die beste und in vorstehendem Artikel benützte Ausgabe: die späteren Ausgaben in Mignes Patrologie u. s. w. sind aus ihr entnommen. Eine Zusammenstellung von „Loci communes theologici collecti ex Leone M." hat Griesbach gegeben (opuscula Bd. 1, Halle 1768). Unecht sind die Capitula sive autoritates sedis apostolicae etc. Die Schrift De Vocatione omnium gentium, welche in der zweiten Hälfte des 5. sec. bekannt geworden ist, stammt nicht von Leo, sondern von einem gewissen Prosper. In dem Liber sacramentorum Romanae ecclesiae omnium vetustissimus erkennen die Ballerini eine Privatsammlung, welche manche Gebete u. ä. Leos enthält; aber auch das ist problematisch. Von dem Breviarium adv. Arianos läßt sich nur sagen, daß es aus Leos Umgebung hervorgegangen, keinesfalls aber des Papstes eigenes Werk sein kann. Die Epistola ad sacram virginem Demetriadem seu de humilitate tractatus endlich gehört einem gänzlich unbekannten Verfasser an. Es bleiben also als echt nur noch seine Briefe und Predigten: beide sind nicht mehr vollzälig erhalten.

Die wichtigsten Quellen zur Geschichte Leos sind seine Briefe, deren Druckorte außer der Gesamtausgabe der Werke zu ersehen sind bei Jaffé, Regesta pontificum, und Predigten, sowie die Konzilienakten (s. deren Sammlungen bei Mansi und Harduin). Weniger bedeutend sind die in verschiedenen Chroniken zerstreuten Nachrichten. (Eine Vita im Liber pontificalis ist ziemlich inhaltlos).

Litteratur außer den allgemeinen Werken über Kirchengeschichte und Geschichte der Päpste (von letzteren namentlich Bower): Arendt, Leo d. Gr. und seine Zeit, Mainz 1835; Perthel, Papst Leos I. Leben und Schriften, Jena 1843; Saint-Jéron, Histoire du pontificat de St. Léon, Paris 1845; Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen, 2. A., 12. Thl. 1879, S. 1—139. — Außerdem Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom, 2. A., Bd. 1, S. 179—224; Hefele, Conciliengeschichte, 2. A., II, 313—578; Dorner, Entwicklung der Lehre von der Person Christi, 2. A., II, 98—149; Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, 1868, I, 583—588 (Verhältnis zu Illyrien) und 588—591 (zu Gallien), wo zugleich die ältere Litteratur angegeben ist. Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts, 1878. I, 269—272 (Bußinstitut); 474—499 (Primat, zum Teil gegen Jäger in Schneiders deutscher Zeitschrift für christliche Wissenschaft, 1855, S. 24—28); Friedrich, Zur ältesten Geschichte des Primats, 1879; Heyne, de Leone M. pontifice Romano Attilae et Genserico supplice facto; Göttinger Universitätsprogramm von 1782; auch in seinen Opuscula academica collecta, Bd. 3, 127—141 (läßt das Verhältnis der einzelnen in Betracht kommenden Quellen unter einander unbeachtet und ist darum nicht mehr genügend). Über Leo als Schriftsteller vgl. auch Ebert, Allgemeine Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendland, I, 448. — Über seine Predigten: Th. Harnack, Geschichte und Theorie der Predigt und Seelsorge (der Prakt. Theologie zweiter Band), 1878, S. 87.

Karl Müller.

Leo II., 682—683. Aus dem Kampf um Monophysitismus und Dyophysitismus werden wir in die Zeit der Entscheidung des Streites über Mono- und Dyotheletismus

gefürt. Papst Agatho I., der vorzüglich an der den letzteren verdammenden 6. ökumenischen Synode von Konstantinopel 680 f. beteiligt gewesen, war Ende Dezember 681 oder Anfang Januar 682 gestorben (begraben am 10. Jan.). Ihm folgte Leo II., ein geborener Sicilianer, bald nach Agathos Tod gewält, aber erst am 17. Aug. geweiht. Das Papstbuch schildert ihn als beredt, gelehrt, auch der griechischen Sprache kundig, in Musik und Kirchengesang vorzüglich, voll eifriger Sorge für den Unterricht des niederen Volkes und als Woltäter der Armen. Seiner harrte eine Aufgabe, die gewiss ihm als Papst nicht leicht fallen konnte, oder — vielleicht richtiger — die er in ihrer ganzen Tragweite und Bedeutung für die Theorie des Papsttums nicht erkannte.

Die sechste ökumenische Synode hatte in ihrem Schlussdekret die Verdammung des Monotheletismus und dessen Fürer ausgesprochen. Den letzteren hatte sie ausdrücklich auch beigefügt Honorius, ehemaligen römischen Bischof, *ὡς ἐκείνοις ἐν τούτοις ἀκολουθήσαντα*. Der Kaiser Konstantin Pogonatus hatte schon das Dekret bestätigt und darin des Honorius als des *βεβαιωτὴς τῆς αἱρέσεως καὶ αὐτὸς ἑαυτῷ προςμαχόμενος, ὁ κατὰ πάντα τούτοις* (d. i. den Fürern der Häresie) *συναιρέτην καὶ σύνδρομον καὶ βεβαιωτὴν τῆς αἱρέσεως* gedacht. Als nun die Kunde von Agathos Tod und Leos II. Wal nach Konstantinopel gekommen war, sandte der Kaiser die päpstlichen Legaten, die noch vom Konzil her in seiner Hauptstadt weilten, mit einem Bericht über den Ausgang der Versammlung nach Rom. Auch in der Angelegenheit des Makarius von Antiochien und seiner Anhänger, die von der Synode verurteilt worden waren, aber die Entscheidung über ihre Sache nur aus den Händen des Papstes nehmen wollten, hatte der Kaiser Bericht abgestattet. Makarius und seine Freunde selbst wurden nach Rom gesandt. (Mansi 11, 711; Harduin 3, 1459.) Leo erhielt dieses Schreiben samt den Akten des Konzils im Juli 682 und antwortete zwischen September und Dezember desselben Jares, die Entscheidung des Konzils bestätigend, das Konzil selbst anerkennend und die Verdammung der von demselben bezeichneten Ketzer widerholend. Auch Honorius war darin eingeschlossen als derjenige, „qui hanc apostolicam sedem non apostolicae traditionis doctrina lustravit sed profana proditione immaculatam fidem subvertere c o n a t u s est“. Makarius, so wurde mitgeteilt, sei bisher hartnäckig geblieben; dagegen ist anderweitig berichtet (Lib. pontif. ed. Vignoli 1, 289), dass bei zweien seiner Anhänger die Bekehrungsversuche gelangen. Der Brief (Mansi 11, 725; Harduin 3, 1470) war lateinisch und griechisch abgefasst; an den Kaiser war er griechisch geschickt worden und hier findet sich nun statt des subvertere c o n a t u s est nur *παρεχώρησεν*. Diesem Ausdruck entspricht es, wenn Leo in seinem Schreiben an die spanischen Bischöfe (Mansi 11, 1050) den Honorius als denjenigen bezeichnet, qui flammam haeretici dogmatis non, ut decuit apostolicam autoritatem, incipientem extinxit, sed negligendo confovit. Ebenso in einem weiteren Brief an den Westgotenkönig Herwig (Mansi 11, 1055 — der Brief wird indessen auch Benedikt II. zugeschrieben): maculari c o n s e n s i t. Jedoch läßt sich nicht sagen (Hefele, Conc.-Gesch. 2. Aufl. 2, 294), die lateinische Redaktion des Briefes an den Kaiser, welche das „conatus est“ enthält, sei bloße Übersetzung aus dem griechischen. Vielmehr ist doch selbstverständlich, dass, wenn auch der Brief an den Kaiser griechisch abgegangen ist, der Entwurf desselben in Rom lateinisch gemacht und die Ausfertigung nach Konstantinopel erst ins Griechische übersetzt worden ist.

Aus der sonstigen Geschichte des Papstes ist noch anzufüren, dass die „Autokephalie“, Selbständigkeit des Erzbistums Ravenna, die schon unter Papst Domnus (676—678) gebrochen und von dem dortigen Erzbischof dann selbst aufgegeben worden war, durch kaiserliches Edikt abermals vernichtet wurde: der Erzbischof sollte künftig seine Weihe in Rom empfangen (Lib. pontif. 1, 289). Auch hat Leo den Verzicht Gregors I. auf alle Gebüren bei Verleihung des Palliums widerholt (ebendas.). Zwei römische Kirchen verdanken ihm ihre Erbauung. — Sein Begräbnistag ist der 3. Juli 683.

Q u e l l e n: Die Urkunden s. bei Jaffé, Regesta pontiff. Dazu die Konziliensammlungen a. a. O. — Vita im Liber pontificalis a. a. O.

Spezielle Litteratur: Baxmann, Die Politik der Päpste von Gregor I. bis Gregor VII., 1868, Bd. 1, 185—187; Hefele, Conc.-Gesch., 2. A. 3, 287—313. Außerdem s. die Litteraturnachweise unter „Honorius I.". **Karl Müller.**

Leo III., 795—816, erwält 26. Dezember, geweiht sofort den Tag nachher. Das erste, was er zu tun hatte, war, daſs er dem Frankenkönig Karl seine Wal anzeigte, ihm die Schlüssel vom Grabe Petri samt dem Banner der Stadt Rom und andern Geschenken überschickte und ihn bat, einige seiner Edlen zu senden, welche das Volk von Rom in eidliche Treue und Untertanschaft nehmen sollten. Lag darin ein deutlicher Beweis, daſs der Papst in dem Frankenkönig nach seiner damaligen Machtstellung und in seiner Eigenschaft als römischer Patricius den Herrn von Rom anerkannte, so zögerte auch Karl nicht, es dem Papste klar zu machen, wie er das Verhältnis der beiden Gewalten aufgefaſst wissen wollte. In seinem Antwortschreiben an Leo belobt er diesen darüber, daſs er ihm, dem König, Treue und Gehorsam gelobt habe und fügt dann die berühmten Worte hinzu: „Unsere (d. h. Karls) Sache ist es, die Kirche Christi überall auf Erden gegen den Ansturm der Heiden und die Verwüstung der Ungläubigen mit Waffengewalt nach außen zu verteidigen, in ihrem Innern aber sie durch die Anerkennung des katholischen Glaubens zu befestigen. Eure Sache dagegen, heiligster Vater, ist es, mit aufgehobenen Händen, wie Moses, unsern Kampf zu unterstützen, damit auf eure Fürbitte durch Gottes gnädigen Beistand das christliche Volk über die Feinde seines Namens überall triumphire und also der Name unseres Herrn Jesu Christi auf der ganzen Welt verherrlicht werde". „Die Rolle des fürbittenden Hohenpriesters" also war so ziemlich alles, was hier noch dem Papste zuerkannt wurde. Und in demselben Brief muſs sich der Papst Ermanungen geben lassen, wie er selbst sie dem Kaiser niemals zu geben gewagt hat. „Eure Autorität möge nur immer die kirchlichen Kanones befolgen, damit alle Welt an eurem Wandel ein leuchtendes Vorbild habe und heilige Ermanung aus eurem Mund vernommen werde". Der Überbringer des Briefs aber wird gar dahin instruirt, dem Papst einen anständigen Lebenswandel dringend ans Herz zu legen und ihn daran zu erinnern, wie kurz die irdische Ehre sei, wie ewig dagegen der himmlische Lon, den er sich durch treue Amtsfürung erwerben könne. Er möge den Papst insbesondere auf die schrecklichen Folgen der Simonie hinweisen.

Bald kamen Zeiten, in welchen der Papst genötigt war, sich als Schutzflehender an den König zu wenden. Nicht nur drangen nämlich die Saracenen unaufhaltsam vor, sondern auch in Rom hatte die Erhebung einer Partei gegen Leo stattgefunden, durch welche die Erzälung des Liber pontific. von einer einhelligen Wal dieses Papstes sehr unwarscheinlich gemacht wird. Die Verwandtschaft des verstorbenen Papstes Hadrian, Mitglieder der höchsten römischen Aristokratie, machten bei Gelegenheit der Prozession des St. Markustags (25. April) ein Attentat auf Leo. Es wurde erzält (und Leo selbst hat dies Märchen geflissentlich unterstützt), daſs ihm Zunge und Augen ausgerissen, in der Nacht darauf aber durch ein Wunder wider hergestellt worden seien. Der Papst, in Gewarsam gehalten, floh an einem Seile sich herablassend (was der Lib. pontif. wider zu einem Wunder stempelt) und wurde von Herzog Winichis von Spoleto abgeholt und nach Spoleto gebracht. Von da reiste er ins Frankenreich und traf zu Paderborn mit Karl zusammen. Feierlich wurde er hier empfangen, dreimal fiel das Heer beim Anblick des Nachfolgers Petri auf die Kniee und begrüßte ihn mit lautem Zuruf.

Die römischen Attentäter aber, mit dem Neffen Hadrians, dem Primicerius Paschalis an der Spitze, reichten inzwischen eine Schrift zu ihrer Rechtfertigung und zur Anklage des Papstes bei Karl ein, — one Zweifel ein Zeichen, daſs das Attentat nicht das rein meuchlerische war, welches uns das Papstbuch schildert. Schwere Anklagen wurden in der Tat gegen Leo vorgebracht. Karl aber rief jetzt beide Parteien vor sein Gericht. Leo wurde im Herbst von den Bevollmächtigten des Königs, Erzbischöfen, Bischöfen und Grafen nach Rom zurückgefürt und am 29. Nov. 799 feierlichst vor der Stadt empfangen. Das Gericht begann. Die

Attentäter wurden schuldig befunden und nach Francien geschickt. Im folgenden Jar kam Karl selbst nach Rom. Am 23. Nov. 800 empfing ihn Leo in Romento, den folgenden Tag noch einmal vor Rom: an der Spitze seines Klerus zog er dem König entgegen und fürte ihn über die milvische Brücke nach St. Peter. Sieben Tage lang dauerte jetzt die Untersuchung, in welcher der König über Leo und dessen Feinde zu Gericht saß. Der Abschluſs erfolgte in einer feierlichen Sitzung in der Peterskirche. Die Versammlung sprach den Papst von den gegen ihn erhobenen Anklagen frei und überließ ihm nur, den Reinigungseid zu leisten. Dies tat der Papst von der Kanzel aus, das Tedeum erscholl und die Ankläger wurden zum Tode verurteilt, jedoch vom König auf Bitten des Papstes begnadigt. Dies der faktische Verlauf der Geschichte, wie er sich aus den fränkischen Annalen ergibt. Die Darstellung des Papstbuchs, eine teilweise absichtliche Verdrehung und Verhüllung der Warheit, erzält den Hergang ganz anders: die Erzbischöfe, Bischöfe und Äbte hätten über den Papst richten sollen, wiesen aber diese Aufgabe zurück, weil sie zwar alle vom Papst gerichtet werden, der Papst aber keinen Richter über sich habe. Der Papst hätte dann freiwillig den Reinigungseid geleistet.

Das letztere hatte Leo in der Tat am 23. Dez. getan. Zwei Tage darauf, am Weihnachtsfeste, erfolgte die weltgeschichtliche Tatsache der **Kaiserkrönung**. Die Vorgänge bei derselben sind bekannt. Plötzlich setzt der Papst dem König eine Krone auf und das gesamte anwesende Volk bricht in den Ruf aus: „Karl dem von Gott gekrönten Augustus, dem großen und friedebringenden Imperator der Römer, Leben und Sieg!" Darauf vollzog der Papst die Salbung an dem neuen Kaiser und seinem Sone Pipin, — eine Sitte, welche dem westgotischen Königtum, nicht dem alten Kaisertum entlehnt war. Der Papst selbst fiel dem neu Erhobenen zu Füßen und leistete ihm die alte feierliche Art der Huldigung, die Adoratio.

Die Vorgeschichte der Kaiserkrönung ist bekanntlich in ein Dunkel gehüllt, das nicht vollständig aufgehellt werden kann. Karl selbst hat nach Einhardts Lebensbeschreibung öfters erklärt, wenn er gewuſst hätte, daſs der Papst diesen Schritt beabsichtigt, hätte er die Kirche, trotz des hohen Festtages, nicht betreten. Man hat darin vielfach nur ein theatralisches Sichgeberden sehen wollen, einen Akt politischer Heuchelei, eine Kopie der Etiquette, welche von den zu Bischöfen oder Päpsten Erwälten verlangte, daſs sie sich gegen die ihnen zugedachte Würde sträuben sollten. Man hat dagegen behauptet, alles sei zuvor verabredet gewesen; in Paderborn habe man die letzten Vereinbarungen, in Rom die sorgfältigsten Vorbereitungen für den großen Moment getroffen. — Dem ist dann schon Waitz und noch viel entschiedener Döllinger (s. u.) entgegengetreten. Allerdings lag es dem Kaiser nahe, die Hand nach der Kaiserkrone auszustrecken, seinem eigenen Reich dadurch festeren Bestand, höhere Weihe, der Christenheit aber das starke Haupt widerzugeben, das sie längst schmerzlich entbehren muſste und vollends jetzt ganz verloren hatte, da zum ersten Mal in der Geschichte ein Weib auf dem Thron der Cäsaren saß. Man konnte sich Christenheit und Kirche nicht one das römische Reich und dessen einheitliches Haupt denken und gerade in den Kreisen der fränkischen Theologen lebten die Ideeen dieser Richtung wider neu auf unter dem Einfluſs des Studiums von Kirchenvätern wie Hilarius, Augustin und Hieronymus. Es schien eine Pflicht für den König, welcher weitaus der erste Herrscher in der Christenheit geworden war, der alten Würde zu neuem Glanz zu verhelfen, zumal da ja jetzt Rom, die alte Inhaberin des Kaisertums, zu seinem Reiche gehörte. Auf änliche Weise muſste auch der Papst zu denselben Gedanken kommen. Allein Karls Plan war, auf legitime Weise zu seinem Ziel zu gelangen, legitimer Erbe der Kaiserkrone zu werden. Und zwar handelte es sich ihm dabei um das Kaisertum in seinem ganzen Umfang, keineswegs um die Aufrichtung eines abendländischen neben dem des Morgenlandes; — letzteres ist allerdings schließlich das Resultat gewesen, aber gegen die Absicht Karls und der übrigen an seiner Erhebung beteiligten Faktoren. Döllinger hat nun weiter scharfsinnig nachgewiesen, wie des Königs ganzes Eingreifen im Bilderstreit von der Tendenz

getragen war, den Kaiser Konstantin und dessen Mutter Irene mit Beschuldigungen und Anklagen zu überschütten und sie als der Krone unwürdig zu erweisen. Konstantins Tod und der Regierungsantritt Irenens schienen seine Aussichten noch zu heben. Denn ein Weib galt als rechtlich unfähig zur Regierung. Es kann unter diesen Umständen kaum eine Frage sein, dafs Leo selbst in Paderborn in das Geheimnis eingeweiht worden ist und seine Beihilfe als Preis für des Königs Erscheinen in Italien versprochen hat. Es kann auch keine Frage sein, dafs in Rom selbst weitere Vereinbarungen getroffen worden sind: die fränkischen Großen und das römische Volk müssen in das Geheimnis eingeweiht worden sein. Zweifelhaft kann nur sein, ob der König auch davon wufste, oder ob ihm allein die Sache unbekannt geblieben ist, ob er wirklich der einzige war, der überrascht wurde. Döllinger bejaht dies auf das entschiedenste, wie es denn schon Waitz für wahrscheinlich gehalten hatte. Um dies für möglich zu halten, müfste man annehmen, dafs namentlich die Ungeduld der Franken, die um Karls letzte Pläne wufsten, diesen Weg erwält hätte, um den König auf die Ban zu drängen, für deren Betretung er selbst noch nicht den richtigen Augenblick gekommen glaubte. Auch Leo mochte daran alles Interesse haben. Er hatte von dem Kaiser, dem er die Kaiserkrone aufgesetzt, mehr Hilfe zu erwarten, als von dem Könige, dem er stets nur hilfeflehend, aber nichts bietend, entgegengetreten war. Auch ihm konnte also alles daran gelegen sein, dem König diese neue Würde durch eine Überraschung aufzudrängen. Freilich ist die Geheimhaltung solcher Vorbereitungen vor dem König, wie sie nach den fränkischen Annalen getroffen wurden und die ganze römische Bevölkerung samt den fränkischen Gästen umfafst haben müssen, auch keine leicht zu vollziehende Vorstellung. Und es liegt ja auch immer der Gedanke sehr nahe, dafs Karl — namentlich das Drängen von Papst und Franken vorausgesetzt — schließlich doch hoffen mochte, durch eine vollzogene Tatsache in Konstantinopel leichter zum Ziele zu kommen, als durch die diplomatischen Schachzüge, welche trotz aller Gunst der Verhältnisse bisher zu keinem Ziel gefürt hatten.

Sicherer als hier läfst sich die Entscheidung bei der weiteren Frage treffen, in welcher Vollmacht der Papst bei der Kaiserkrönung gehandelt habe. Von der vorzüglich durch Innocenz III. in Umlauf gesetzten Anschauung (Bulle „Venerabilem“ in c. 24 de electione in X. I, 6), dafs der Papst kraft der ihm verliehenen göttlichen Autorität das römische Reich auf die Franken und ihren König übertragen habe, — von dieser Anschauung wissen die Zeitgenossen nichts. Vielmehr sieht man die Sache als einen Walakt der Römer und ihrer respublica an, als deren Vertreter der Papst gelten konnte, weil er der erste Mann in derselben war. Was der Papst als solcher, in seiner Eigenschaft als römischer B i s c h o f tat, beschränkte sich darauf, dafs er dem neu Erkorenen Weihe und Salbung erteilte.

Ja es ist zweifellos, dafs der Papst nunmehr in noch entschiedenerer Weise sich unter Karl stellen mufste. Schon die Tatsache der Adoration, welche zuletzt in den schlimmsten Zeiten byzantinischer Herrschaft über Rom dem Kaiser Justinian durch Papst Agapet geleistet worden war, beweist dies zur Genüge. Durch die päpstliche Weihe schien jetzt Karls Kaisertum selbst einen religiösen Charakter, geistliche Autorität bekommen zu haben. Es dehnte sich aus über die ganze Christenheit, die im Papst ihren ersten Bischof anerkannte. Leo selbst mufste das Testament Karls unterzeichnen, in welchem Rom als einer der Metropolitansitze seines Reiches neben Ravenna, Mailand u. a bezeichnet war. Leo war so allerdings der erste Bischof des karolingischen Reiches, aber dem Kaiser ebenso unterstellt, wie die anderen. Karls ständiger Missus wont in Rom, hält in des K a i s e r s Namen Gericht und ist der alleinige Verwalter der Kriminaljustiz; er beaufsichtigt die päpstlichen Beamten und nimmt von ihnen Appellationen an, über welche er dem Kaiser Bericht erstattet. Der Kaiser selbst übt vollständige Kontrole über des Papstes Handlungen (vgl. des letzteren Briefe bei Jaffé Nr. 1922 bis 1924). — Reibungen mit des Kaisers Beamten in Rom traten bald ein. Leo beklagte sich (Nr. 1919 a. 807), aber andererseits mufste er sich selbst gegen die

Anklage verteidigen, daſs den Miſſis des Kaiſers Schmach angetan worden ſei (Jaffé Nr. 1920, vgl. dann auch 1921 f. a. 808).

Noch einmal hat Leo Karls Angeſicht geſehen, als er plötzlich a. 804 in Deutſchland erſchien und von St. Moritz, wo ihn Karls Son, Karl, empfangen hatte, nach Quiercy kam, um dort mit dem Kaiſer Weihnachten, zu Aachen das Epiphanienfeſt zu feiern. Kirchliche Dinge waren der Gegenſtand ihrer Verhandlungen. Den Rückweg nahm er durch Bayern und über Ravenna.

Die Union zwiſchen Kaiſertum und Papſttum, wie ſie Karl der Große geſchaffen hatte, hat bald darauf dem Papſt zu einem neuen Triumph verholfen. König Eardulf von Northumberland, aus ſeinem Reich vertrieben, kam nach Rom auch des Papſtes Hilfe anzurufen, — der erſte König, der das tat und ſo die Theorie begründen half, daſs der Papſt es ſei, der die Königtümer pflanze und ausreiße. Leos Legat geleitete den Vertriebenen in ſeine Heimat zurück, wo demſelben durch kaiſerliche Sendboten ſein Reich wider gegeben wurde.

Aber nicht allein mit dem neuen abendländiſchen Kaiſertum iſt Leo in dieſe nahe Berürung getreten. Auch das morgenländiſche greift in die Geſchichte ſeiner Regierung ein, wenn auch in anderer Art. Der berühmte Abt von Sakkudion, ſpäter von Studion, Theodor, ſowie der damalige Abt des letzteren Kloſters, Plato, und andere hatten ſich gegen die Verſtoßung der Kaiſerin Maria durch ihren Gemal Konſtantin VI. und deſſen Neuvermälung mit Theodota freimütig ausgeſprochen. Sie waren dafür gegeißelt und eingeſperrt worden und hatten ſich in ihrer Bedrängnis an Leo gewandt. Dieſer konnte aber damals nur ihre Standhaftigkeit in einem perſönlichen Schreiben beloben. Die Entthronung Konſtantins tat dann das übrige. Aber unter Kaiſer Nikephorus (802—811) folgte ein Nachſpiel. Abermals erging über Plato und Theodor ſchwere Verfolgung; eine Synode von 809 verurteilte dieſelben unter dem Patriarchen Nikephorus. Abermals wandten ſich die beiden an Leo und ließen dabei eine Anerkennung des römiſchen Primats mit einfließen, wie ſie aus dem Oſten nur in Zeiten großer Bedrängnis zu kommen pflegte. Leos I. Vorbild wurde dabei angerufen. Der Papſt ſandte Troſt; aber teils der Mangel an Berichten von der andern Partei, teils namentlich die Rückſicht auf Karl, der ſeit ſeiner Kaiſerkrönung alles vermieden wiſſen wollte, was die Griechen reizen konnte, verhinderte Leo an weiterem Eingreifen. Der Tod des griechiſchen Kaiſers und die Erhebung Michael Rhangabes brachte dann von ſelbſt eine Wendung zu gunſten der Verfolgten. Der Papſt erkannte die geſchehene Verſönung an. Auch der Patriarch ſuchte jetzt Frieden mit Rom. Es kam ihm dabei das Bündnis zu ſtatten, welches Karl der Große ſchließlich, als Frucht ſeiner Verſönungspolitik gegenüber dem Orient, zu Aachen ſchloſs und dem der Kaiſer ſelbſt ſeinen offiziellen Segen in der Peterskirche erteilte.

Sodann hat Leo auch in dogmatiſchen Streitigkeiten mehrfach Stellung zu nehmen gehabt. Über ſeinen Anteil am adoptianiſchen Streit ſ. d. A. „Adoptianismus“ Bd. I, S. 154. Intereſſanter iſt die Streitfrage über die Aufnahme des „filioque“ in das Glaubensbekenntnis. Die ſpaniſche Kirche hatte ſeit jenem Konzil von Toledo a. 447 (ſ. unter Leo I. S. 562) den Zuſatz filioque beibehalten. Im 6. Jarh. wurde das Bekenntnis in dieſer Geſtalt in der Meſſe geſungen und im 7. und 8. Jarh. verbreitete ſich der Zuſatz über das fränkiſche Reich und England. Die Libri Carolini nahmen ihn auf; Karl ſelbſt ließ ihn in ſeiner Hofkapelle ſingen. Dagegen hatte die römiſche Kirche ſich bisher gegen denſelben verſchloſſen. Auch im Orient hatte er keine Aufnahme gefunden. Fränkiſche Mönche auf dem Ölberg dagegen ſangen ihn und muſsten darum von den griechiſchen Inſaſſen des Sabaskloſters den Vorwurf der Häreſie vernehmen. Leo wurde befragt, wandte ſich dann ſelbſt an Karl und dieſer nahm ſofort auf einer Aachener Synode von 809 entſchiedene Stellung für das filioque, auch die Abſingung desſelben im Credo ſanktionirend. Die Akten wurden an Leo geſchickt. Dieſer hielt 810 eine römiſche Synode, erkannte hier die dogmatiſche Warheit des Zuſatzes an, miſsbilligte aber die Aufnahme desſelben in das Symbol und die Abſingung desſelben. Er ſei ja auch im Symbol der römiſchen Kirche noch nicht eingeſchaltet. Leo riet, man ſolle den Zuſatz im fränkiſchen Reich allmählich tilgen, die kaiſerliche

Hofkapelle möge damit vorangehen. Das Symb. Nicaeno-Constantinopolitanum soll er damals one filioque auf zwei silbernen Platten haben eingraben und in der Peterskirche aufstellen lassen. Aber sein Rat ist im Frankenreich unbeachtet geblieben.

Nach Karls Tod kam Leo III. in Konflikt mit dem neuen Kaiser, Ludwig dem Frommen, dessen Krönung in Aachen erfolgt war, one dass man den Papst auch nur befragt hätte. — Die Nachricht von Karls Tod hatte in Rom sofort eine neue Verschwörung der alten Feinde Leos veranlasst. Dieser hatte die Attentäter hinrichten lassen, eine Tat, welche nicht nur als allzugroße Strenge die Mißbilligung, sondern auch als Überschreitung des dem Papste zustehenden Rechtes, als eine Usurpation des auch in Rom dem Kaiser vorbehaltenen Blutbannes den Zorn des neuen Herrschers erregte. Gesandte der Römer hatten über Leo geklagt. Ludwig ordnete strenge Untersuchung an. Der Papst wollte seine Rechtfertigung unternehmen. Aber er starb, ehe von einer Seite eine Entscheidung gefallen war, und wurde am 12. Juni 816 begraben. — „Eine neue Epoche der Menschheit hatte er als ihr Priester eingeweiht“. Die Römer haben ihn bis in den Tod gehasst. Von dem Vorwurf der Zweideutigkeit ist er nicht freizusprechen. Das Papstbuch hat sein Bild freilich in glänzenden Farben gemalt und die Kirche hat ihn gar heilig gesprochen. Seine Asche, mit derjenigen seiner Namensbrüder Leo I., II. und IV. in einem Sarkophage gesammelt, ruht unter dem Altar Leos I. in der Kapelle Madonna della Colonna. — Die Aufzälung seiner Bauten und Stiftungen füllt im Liber pontif. der Ausgabe Vignolis die Seiten 238—244 und 256—315.

Quellen: Leos Briefe s. bei Jaffé, Reg. pontiff. Seine Briefe an Karl in den Monumenta Carolina (in Jaffé, Bibtiotheca rerum Germanicarum, tom. IV, 307—334); Karls Briefe an ihn s. ebendas. — Seine Vita im Liber pontificalis a. a. O. II, 236—316. Außerdem die fränkischen Annalen meist in MG. SS. I, einzelne auch III und IV. Einhardi, Vita Karoli Magni ib. II und Jaffé, Bibliotheca IV.

Litteratur: Außer den allgemeinen Werken: Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, 1845. 1, 423—443; Baxmann a. a. O. 1, 304—328; Gregorovius, a. a. O. 2, 450—500 und 3, 1—23; Hefele 2, 673—754; Döllinger, Das Kaiserthum Karls des Gr. und seiner Nachfolger (Münchener historische Jahrb. 1865, S. 299—383), in vorstehendem Art. hauptsächlich benützt; Waitz, Verfassungsgeschichte, 1. Aufl., 3, 168—228; Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, 4. Aufl., 1873. Bd. 1, 119—129. Für Leos Verhältnis zum Orient s. Hergenröther, Photius 1, 684—708; zu Ludwig d. Fr.: Simson, Jahrbücher des fränk. Reichs unter Ludwig d. Fr., 1874. 1, 60—63 u. ö. **Karl Müller.**

Leo IV., 847—855, von Geburt Römer, Son des Raduald, hatte sich schon im Martinskloster, wo er erzogen worden war, einen bedeutenden Namen erworben. Gregor IV. hatte ihn deshalb dem Kloster entnommen und zum Subdiakon geweiht. Unter Sergius II. hatte er die Presbyterwürde für die Quatuor coronati erhalten. Da kam im August 846 ein furchtbarer Einfall der Saracenen. St. Peter mit seinen unermesslichen Schätzen, ebenso St. Paul und andere Kirchen wurden geplündert und völlig verwüstet. Dem Papst brach darüber das Herz (27. Jan. 847). Die allgemeine Stimme bezeichnete Leo als den einzig möglichen Nachfolger. Noch ehe Sergius II. beigesetzt war, erfolgte Leos Wal, am 10. April 847 darauf auch seine Weihe, und zwar one dass die damals zu Recht bestehende Bestätigung durch den Kaiser zuvor eingeholt worden wäre. Die Not der Zeit sollte dies rechtfertigen; aber es war offenbar Politik darin, zumal fast $2^1/_2$ Monate zwischen Wal und Weihe lagen. Jedoch hatte man nach der Erzälung des Lib. pontif. das Untertanenverhältnis (fidem) zum Kaiser und dessen Recht vollständig gewart und Leo selbst hat in der Tat später an Kaiser Lothar und dessen Son Ludwig in diesem Sinne geschrieben, nur das als gegenseitige Vereinbarung zwischen Kaiser und Papst darstellend, was doch kaiserliches Gesetz gewesen ist. (Jaffé Nr. 2006.)

Neue Verwirrungen kamen sofort: ein furchtbarer Brand, welchen Rafael in der Sala dell' incendio des Vatikans dargestellt hat, verheerte Rom und wurde erst durch Leos Gebet und Bekreuzung gestillt. Leo aber unternahm nun sofort nicht allein die Widerherstellung, sondern namentlich auch die Neubefestigung der Stadt, denn die alten Mauern waren völlig in Verfall geraten. Mit angespanntester Energie betrieb er den Bau, die Arbeiter persönlich anfeuernd und keinen Verzug duldend. Schon erstanden gewaltige Befestigungen, als a. 849 die Kunde von neuem Anrücken der Saracenen kam. Da trugen die Städte Unteritaliens, Neapel, Amalfi, Gaeta ihre vor Ostia vereinigte Macht dem Papst an. Leo, von der Aufrichtigkeit ihrer Absicht durch ihre Abgesandten versichert, ging selbst zu ihnen hinaus, las ihnen die Messe, teilte eigenhändig das Sakrament aus und betete über ihnen für den Sieg. Schon den Tag darauf kam es zur Schlacht. Gottes Hand selbst warf die Feinde nieder, ein furchtbarer Orkan zerstreute ihre Flotte. Wer sich an das Land rettete ward niedergemacht oder zur Schanzarbeit an dem römischen Befestigungswerk gezwungen. Auch diesen Sieg hat Rafael in derselben Sala verewigt.

Die Befestigung Roms ging nun weiter. Was schon Leo III. begonnen, der Hass der Römer aber wider zerstört hatte, wurde jetzt mit Genehmigung Kaiser Lothars und mit seiner und seiner Brüder Unterstützung durchgefürt. In 4 Jaren, 848—852, war die Befestigung des Vatikans und der St. Peterskirche vollendet, nachdem der bisher gänzlich ungeschützte Zustand dieses Stadtteils durch den Saraceneneinfall in seiner ganzen Gefärlichkeit offenkundig geworden war. Die civitas Leonina entstand auf diese Weise als eine Parallele zu der denselben Zwecken dienenden Gregoropolis Gregors IV. Leo selbst vollzog am 27. Juni 852 die feierliche Weihe (Lib. pontif. 3, 113—115 gibt ausfürliche Beschreibung) und bevölkerte den neuen Stadtteil durch eine Schar von Korsen, die durch die Saracenen aus ihrer Heimat vertrieben worden waren (von Gregorovius 3, 110 mit Unrecht bezweifelt; vgl. Lib. pontif. 3, 115). — Änliche Fürsorge wandte Leo dem verfallenen Portus zu; Korsen wurden auch hier angesiedelt, aber one dauernden Erfolg. Auch die von ihm 12 Meilen von dem zerstörten Circumcellä landeinwärts erbaute Stadt Leopolis verschwand bald wider. Dagegen hatte die Neubefestigung zweier tuscischer Städte, Horta und Ameria, nachhaltige Wirkung. Was Leo an Stiftungen für die wideraufgebauten oder neu errichteten Heiligtümer getan hat, grenzt ans fabelhafte. Das Papstbuch gibt ein langes Verzeichnis, welches den damaligen Reichtum des päpstlichen Stules als einen unermesslichen erscheinen läßt (a. a. O. 3, 70—77, 80—90, 94—96, 101—110, 116 f., 122—126, 136—140).

Von kirchlichen und politischen Ereignissen größerer Bedeutung ist aus Leos Zeit wenig zu berichten. Drei Synoden one hervorragendes Interesse hat er gehalten, die eine a. 850 in Anwesenheit Kaiser Ludwigs II. — In der orientalischen Kirche war a. 846 oder 847 Ignatius auf den Patriarchenstul von Konstantinopel erhoben und von Leo auf Bitten des Kaiserpares bestätigt worden. Aber er fand bald bedeutende Opposition. Ihr hervorragendster Vertreter war der Metropolit von Syrakus, Gregor Asbestas. Er wurde von Ignatius abgesetzt, appellirte aber unter Berufung auf die sardizensischen Kanones nach Rom. Leo forderte daraufhin vom Patriarchen Vorlegung der Akten und Bericht über seine Motive bei der Absetzung. Die langen Wirren und Streitigkeiten, welche sich um die Person des Photius konzentriren, hatten damit ihren Anfang genommen.

In den Verfassungskämpfen der fränkischen Kirche hat Leo eingegriffen bei Gelegenheit des Streites zwischen Hinkmar von Rheims und den durch Ebo, Hinkmars Vorgänger, nach seiner Absetzung geweihten Klerikern. Die Synode von Soissons, 853, bei welcher Hinkmar durch die Kleriker verklagt worden war, entschied gegen die letztern. Sie aber appellirten nach Rom entsprechend den auf der Synode zum ersten Mal aufgetretenen pseudoisidorischen Dekretalen. Der Papst, obwol mit den letzteren noch nicht bekannt, nahm die Appellation an und weigerte sich, jener Synode seine Bestätigung zu erteilen. Hinkmar erhielt den Befehl, eine zweite Synode zu berufen, auf welcher in Anwesenheit eines päpstlichen Legaten

die Untersuchung noch einmal vorgenommen werden sollte. Würde von seiten der Kanoniker die Appellation erneuert, so solle Hinkmar mit ihnen nach Rom kommen oder seine Vertreter senden. Hinkmar hat später unter Nikolaus I. den Empfang dieses Schreibens in Abrede gestellt. Die weitere Verfolgung der Sache aber geschah erst unter Leos I. Nachfolgern.

Die Beziehungen zu den politischen Mächten waren mannigfach. Der König der Westsachsen, Ethelwolf und sein Son, der nachmalige König Alfred der Große, erhielten 853 in Rom Salbung und Krönung. Dagegen war das Verhältnis zu den deutschen Herrschern weniger glücklich. Ludwig II., Lothars Son, erhielt a. 849 (warscheinlich 6. April) von ihm kaiserliche Salbung und Krönung. Aber wie stark die kaiserliche Gewalt troz aller Schwächung durch die Teilungen des Reichs immer noch auf dem Papsttum liegen konnte, beweisen zwei Briefe Leos (Jaffé Nr. 1984 f.), aus welchen hervorgeht, dass jede Bestellung und Weihe eines Bischofs, die der Papst vornehmen konnte, völlig an die kaiserliche Genehmigung gebunden war, sowie das Versprechen, das Leo gab (ib. 1994), Lothars und seiner Vorgänger Satzungen jederzeit beobachten zu wollen. — Von einer besonders kritischen Affaire aus Leos letzter Lebenszeit gibt uns der Lib. pontif. (3, 140—142) Nachricht. Ein hoher päpstlicher Beamter wurde bei dem Kaiser beschuldigt, eine Verschwörung gegen die fränkischen Herrscher und zu gunsten der Wideaufrichtung griechischer Herrschaft versucht zu haben; der Papst selbst schien in das Komplott verwickelt. „In unermesslichem Zorn" eilte darauf Ludwig II. herbei, one seine Ankunft vorher anzukündigen, aber von Leo ehrerbietig empfangen. Bei der gerichtlichen Untersuchung ergab sich die Anklage als Verleumdung. In diesem Zusammenhang aber war es wol, dass Leo dem Kaiser geschrieben hat (Jaffé Nr. 2005), er werde jedes etwaige Vergehen gegen das kaiserliche Gesetz nach Ludwigs und seiner Sendboten Urteil bessern. Der Kaiser möge nur seine Bevollmächtigten schicken, welche die gegen ihn vorgebrachten Klagen in umfassendster Weise untersuchen sollen. — In rückhaltloserer Weise konnte die Oberherrlichkeit des Kaisertums über das Papsttum nicht ausgesprochen werden. Und doch hat Leo andererseits das volle Gefül seiner päpstlichen Würde gehabt. Er schreibt Karl dem Kahlen: Sollten wir etwa bei euch für unnütz gelten, so wird doch die Kirche, der wir vorstehen, nicht unnütz, sondern einstimmig das Haupt und der Ausgangspunkt aller genannt (Jaffé Nr. 1995). Auch in scheinbaren Äußerlichkeiten tritt dies zu Tage. Seine Bullen tragen stets seinen eigenen Namen an der Spitze, niemals mehr den des Adressaten. Auch empfängt niemand mehr, selbst der Kaiser nicht, den Titel „Dominus". Die Akten des von ihm 853 gehaltenen Konzils haben zum ersten Mal die Datirung nicht nur nach Jaren des Kaisers, sondern auch nach denen des Papstes. Wie Leo kaiserliches Gesetz über den römischen Stul als kaiserlich-päpstliche Vereinbarung dargestellt hat, s. o. Seine Regierung war also troz allem höchst bedeutungsvoll. Sie ist ein deutliches Zeichen, welch neuer Geist in Rom wider erwacht ist. Rom und Italien konnten ihn als Städtegründer und Städteerneuerer preisen. Die Kirche hat ihn unter ihre Heiligen und Wundertäter aufgenommen. Er starb den 17. Juli 855.

Quellen: Briefe s. bei Jaffé. — Vita im Liber pontif. 3, 65 sq.

Litteratur: Baxmann 1, 352—355; Hefele a. a. O. 4, 178. 185. 200; Dümmler, Geschichte des ostfränkischen Reichs, 1862. Bd. 1 öfters; Giesebrecht a. a. O. 1, 153—156; Gregorovius a. a. O. 3, 99—120; Reumont, Geschichte der Stadt Rom 2, 198—202; Hergenröther a. a. O. 1, 357. Dazu s. die Litteratur unter „Hinkmar". **Karl Müller.**

Leo V. (reg. 903) stammte aus Ardea. Er wird uns geschildert als ein Mann von löblicher Sitte und Heiligkeit. Aber schon nach 30—50 Tagen traf ihn das Schicksal, dass er durch seinen Presbyter Christophorus eingekerkert und zur Abdankung gezwungen wurde.

Quellen: Die spärlichen Notizen über ihn s. bei Watterich, Vitae pontificum 1, 32. Vgl. auch Baxmann a. a. O. 2, 76.

Leo VI. regierte 7 Monate und 5 (oder 15) Tage, etwa Juli 928 bis Februar 929 inmitten der Pornokratie. Es ist von ihm weiter gar nichts erhalten, als eine einzige Bulle und die Nachricht, dass er der Son eines Primicerius Christof war.

Vgl. Watterich 1, 33 auch 669; Baxmann 2, 90.

Leo VII. gewält im Januar 936, gest. Juli 939. Seine Regierung fällt in die Zeit, da Alberich II., der kraftvolle Son der Marozia, als „Fürst und Senator aller Römer" das unbeschränkte Regiment über Rom fürte. Flodoardus, der ihn selbst hat kennen lernen, schildert ihn als frommen Mönch, dem es um irdische Größe nicht zu tun war, der vielmehr den ganzen Tag in Gebet und Beschaulichkeit zubrachte — Eigenschaften, die ihn eben dem Alberich empfohlen haben mochten, da auf diese Weise von ihm kein Widerstand zu erwarten war. — Seine Bullen beweisen, mit welchem Eifer er dem aufblühenden Cluny ergeben war. In Deutschland hat er dem Erzbischof Friedrich von Mainz den Charakter eines päpstlichen Vikars und Legaten und die Primatenwürde für ganz Deutschland verliehen mit dem Recht und der Pflicht der Jurisdiktion und Disziplinargewalt über alle Geistlichen und Mönche, — eine Art von Erneuerung des dem h. Bonifazius verliehenen Vikariates. Außerdem haben wir von ihm eine Instruktion über gewisse Punkte der Zucht und Sitte, auch die Rechte der Chorepiskopen, welche er an die weltlichen und geistlichen Großen Deutschlands gerichtet hat.

Quellen: Urkunden in Jaffé a. a. O. Nr. 2752—2768. — Erzälende Berichte bei Watterich a. a. O. 1, 33; Flodoardus ap. Muratori, SS. rer. Ital. 3ᵇ, 324.

Litteratur: Baxmann a. a. O. 2, 93; Gregorovius a. a. O. 3, 315—330; Gfrörer, Gregor VII., 5, 241—247; Hinschius a. a. O. 1, 607 f. mit Angabe der älteren Litteratur in n. 3 u. 4. **Karl Müller.**

Leo VIII., Papst von 954—965. Johann XII. war den 4. Dez. 954 durch die Synode in Ottos I. Anwesenheit abgesetzt worden. An demselben Tage noch wurde Leo, bisher Protoskrnius (Archivdirektor der römischen Kirche) vom Kaiser nach dem Wunsche des Volks als Kandidat aufgestellt, gewält und am 6. Dez. geweiht. Weil er bis dahin noch Laie gewesen war, hatte man ihn, im Widerspruch mit den kirchlichen Vorschriften, durch alle Weihen unmittelbar hintereinander durchgejagt, zuletzt ihm auch die zum Bischof und Papst erteilend. Aber schon am 3. Januar 964 brach wider ihn und den Kaiser der Aufstand der Römer aus. Derselbe wurde niedergeschlagen; die Römer mussten Kaiser und Papst neuen Gehorsam schwören. Doch abermals erhob sich nach Ottos Abzug das Volk. Leo musste fliehen (Febr. 964) und wurde darauf durch eine unter der Leitung des zurückberufenen Johann XII. gehaltene Synode aller geistlichen Würden entkleidet und mit dem Banne bedroht, wenn er seines angemassten priesterlichen Amtes noch ferner zu walten wagte. Absetzung traf auch den Bischof von Ostia, welcher Leo VIII. geweiht hatte. Der plötzliche Tod, welcher Johann XII. bald darauf in ehebrecherischem Bette traf, befreite Leo nur auf ganz kurze Zeit von einem Rivalen. Die Römer erhoben Benedikt V. Aber Otto, dem man von ihrer Seite die Bestätigung Benedikts zugemutet hatte, hatte schon zuvor erklärt: „Wenn ich mein Schwert lasse, dann will ich auch zulassen, dass der Herr Papst Leo nicht wider den Stul Petri besteige". Demgemäß wurde Rom belagert, bezwungen und abermals in Pflicht und Gehorsam für Kaiser und Papst genommen. Eine Synode trat zusammen zum Gericht über Benedikt V. Aus des letztern Hand empfing Leo Pallium und Hirtenstab zurück und legte dafür seinem ehemaligen Rivalen harte, schwere Demütigung auf. Bald zog der Kaiser wider ab. Leos Lage war widerum keine rosige. Aber der Tod befreite ihn daraus in den ersten Monaten des folgenden Jares (965 zwischen 20. Februar und 15. April).

Von Leo VIII. sind uns zwei Bullen erhalten, welche vielfache kritische Behandlung erfaren haben. Die eine gibt dem Kaiserpar und allen seinen Nach-

folgern auf ewige Zeiten alles zurück, was Karl d. Gr., sein Vater Pipin, sowie Kaiser Justinian und der Longobardenkönig Aribert der römischen Kirche auf irgend eine Weise geschenkt hatten. (Die Bulle ist zuletzt abgedruckt in MG. LL. 2^b, 168 und Watterich a. a. O. 1, 679—683.) Sieht man von Gfrörers harsträubender Kritik ab (Gregor VII. Bd. 5, 302—313; Watterich a. a. O. 1, 683 n. 9 nimmt wenigstens nur einen echten Kern an), so ist über die Unechtheit dieser Bulle seit Baronius, Leibnitz und Pagi kein Streit mehr. Sie entstammt one Zweifel dem Investiturstreit.

Dagegen ist in Bezug auf die zweite die Frage auch neuerdings ventilirt worden. Nachdem man dieselbe nämlich früher nur in einer Redaktion gekannt hatte (MG. LL. 2^b, 177 und Watterich 1, 675 ff.), ist dann eine von dieser vielfach abweichende, weit ausfürlichere Fassung von Waitz in einer Handschrift des 11. oder 12. Jarhunderts entdeckt und von Floß, Die Papstwal unter den Ottonen 1858, S. 147—166 (darnach auch bei Watterich 1, 683 ff.) herausgegeben worden. Beide Rezensionen wollen auf der römischen Synode erlassen worden sein, welche über Benedikt V. das Gericht gehalten hat. Die kürzere spricht dem König Otto I. und seinen Nachfolgern auf dem königlichen Thron Italiens das Recht zu, nicht nur sich selbst seinen Nachfolger zu bestimmen, sondern auch die Päpste zu bestellen (ordinare) und damit auch die Erzbischöfe und Bischöfe, so daſs sie von ihm, dem König, die Investitur empfangen und sich von den dazu berechtigten Organen weihen lassen sollen, mit Ausnahme derjenigen Fälle, welche der Kaiser dem Papst und den Erzbischöfen zugestanden habe. Die zweite längere Rezension, welche aber nur etwas lückenhaft erhalten ist, redet von Otto, dem ersten aus teutonischem Geschlecht, römischem Kaiser und allzeitigem Mehrer des Reichs, und erklärt sodann: nachdem die Römer sich selbst ihres Walrechtes beraubt, können sie weder die Wal des Papstes noch die des Kaisers mehr beanspruchen. Es stehe vielmehr die Wal und Ordination für den römischen Bischofsstul einzig und allein dem König des römischen Kaiserreichs zu, sodaſs nur noch die Weihe durch die Bischöfe kanonisch vollzogen werden solle. Außerdem solle der König das Recht haben, die Bischöfe in den Provinzen zu wälen und zu ordiniren, sodaſs jeder, der ein Bistum begehre, vom Kaiser Ring und Stab empfangen müsse. Vor dieser Belehnung durch den Kaiser solle keiner geweiht werden. Außerdem dürfe der Bischof nach altem Recht seinen Nachfolger sich selbst bestimmen. — Über die Unechtheit der ersteren kürzeren Redaktion ist — widerum mit Ausnahme Gfrörers — kein Streit mehr; ebensowenig über die Zeit ihrer Entstehung (Periode des Investiturstreites). Dagegen haben sich an die Entdeckung der längeren Fragen angeschlossen, welche heutigen Tages zwar nicht ganz, aber doch annähernd zu einem sicheren Abschluſs gekommen sind. 1) Ihre Echtheit hat zwar Floß dem ganzen Umfang nach verteidigt; aber er hat damit von keiner Seite Zustimmung erfaren. Vielmehr hat man allgemein anerkannt, daſs das Schriftstück ein so monströses ist, daſs von einer Echtheit der jetzigen Gestalt keine Rede sein könne. Dagegen haben wenigstens einen echten Kern darin finden wollen Waitz (in der Rezension von Philipps, Deutsche Königswal in Gött. gel. Anz., 1859, 1, 649—651), wo er die Echtheit von (bei Floß) S. 153 „Nobis igitur" bis S. 156 „purus non est" als echt anzuerkennen geneigt ist. Ebenso Bernheim (Forschungen z. d. Gesch. 15, 618—638), welcher den Kern in den Worten „Postquam vero Romanorum" — „sancimus", also in der Aufhebung des Walrechts der Römer findet. Auf dieser Seite steht wol auch Hefele 4, 620 ff. und Gregorovius 3, 169. Abweichend von diesen Auffassungen ist der jedenfalls verunglückte Versuch der „Histor.-polit. Blätter" (1858, Heft 11), die längere Rezension als einen vom Kaiser vorgelegten, aber wider zurückgezogenen Entwurf für eine päpstliche Bulle zu erweisen. Dagegen sind mit Recht beide Redaktionen ihrem ganzen Umfang nach für gleich unecht erklärt worden von Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit 1, 834; Baxmann a. a. O. 2, 118 f.; Hinschius a. a. O. S. 240 ff.; Dümmler, Jahrbücher des deuschen Reichs unter Otto I., S. 364 f. 2) Das Verhältnis der beiden Rezensionen hat man teils dahin bestimmt, daſs man in der längeren die hauptsächliche Quelle der kürzeren gesehen

hat (so Floß und Bernheim), teils umgekehrt (so Giesebrecht a. a. O.; Gregorovius a. a. O.; auch Waitz a. a. O.), teils endlich so, daſs man eine gemeinsame Quelle annahm, welche die kürzere fast durchweg abgeschrieben, die längere nur exzerpirt habe; so J. Weizsäcker (in Reuters Repert. f. d. theolog. Litt. 1858, Heft 11, 97). 3) Die Quellen der längeren Rezension sind des genaueren nachgewiesen bei Giesebrecht und Bernheim a. a. O.; Lorenz, Papstwal und Kaiserthum 1874, S. 62—66. 4) Die Zeit der Fälschung ist jedenfalls der Investiturstreit und zwar weist die Verwandtschaft mit einer anderweitigen Urkunde auf die Zeit der Synode von Brixen 1080 (s. Giesebrecht a. a. O. und Hagemann im Theolog. Litt.-Blatt 1868, 136). Der Ort der Fälschung ist jedenfalls das kaiserliche Lager.

Quellen: 1) Urkunden s. bei Jaffé S. 324 u. 946. 2) Chroniken rc. Die wichtigsten gesammelt bei Watterich 1, 42—64; die Quellen für die allgemeine Zeitgeschichte in MG. SS. bes. Bd. 3.

Litteratur: Außer der Litteratur über die fraglichen Urkunden s. Gfrörer, Gregor VII. Bd. 5, 293—326 (in der bekannten Methode Gfrörers); Baxmann a. a. O. 2, 114—119; Gregorovius a. a. O. 3, 360—370; Hefele a. a. O. 4. 615—626; Giesebrecht a. a. O. 1, 447—493; Dümmler, Jahrbücher d. d. R. unter Otto I., 1876, bes. S. 353—364. Außerdem vgl. auch die mannigfachen Notizen bei Ficker, Forschungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens, Bd. 2, die §§ 346, 16. 350, 2. 354, 15. 355, 4 f. **Karl Müller.**

Leo IX., Papst von 1049—1054. Nach Damasus II. kurzer Regierung stellten es die Römer dem Kaiser Heinrich III. wider ganz anheim, wen er ihnen als Papst senden wolle. Die Erfarungen mit den beiden letzten deutschen Päpsten, welche in kürzester Frist dem italienischen Klima oder, wie man glaubte, italienischem Gift zum Opfer gefallen waren, machten es, daſs von den deutschen Bischöfen diesmal keiner Lust hatte, das Papsttum zu übernehmen. Die Verhandlungen zogen sich daher sehr in die Länge. Endlich im Dezember 1048 auf einer Versammlung zu Worms vereinigten sich die Wünsche des Kaisers wie der römischen Gesandten auf Bischof Brun von Toul und dieser ließ sich endlich zur Annahme der Wal herbei.

Brun war am 21. Juni 1002 geboren als Sprosse einer oberelsäßischen Grafenfamilie, die auf Egisheim residirte. Sein Vater war ein Vetter Kaiser Konrads II. gewesen. Frühzeitig war Brun durch außerordentliche Gewissenhaftigkeit aufgefallen: für den geistlichen Stand bestimmt und in der Klosterschule von Toul erzogen, war er dann später Kanonikus der letzteren Kirche geworden. Konrad II. hatte ihn darauf an den Hof gezogen, seine Treue und Tüchtigkeit, auf dem ersten italienischen Zug auch seine militärischen Leistungen — Brun war Kommandeur des Kontingents von Toul — schätzen lernen und es nur ungern gesehen, daſs derselbe dem an ihn ergangenen Ruf auf das kleine und unbedeutende Bistum von Toul Folge leistete (1026). Als Bischof hatte er sodann nicht nur fortwärend den Kaisern Konrad II. und dessen Son Heinrich III. die wichtigsten politischen Dienste speziell für ihr Verhältnis zu Lothringen geleistet, sondern auch seine reformatorische Richtung praktisch bewärt. Noch nicht lange — erst unter Heinrich II. — hatte das Cluniacensertum mit seinen eigentümlichen Reformbestrebungen festen Fuſs in Lothringen gefaſst. Brun war frühzeitig völlig in dessen Ideeen eingegangen und hatte ihnen als Bischof unter seinem Klerus wie in den Klöstern den größten Nachdruck gegeben. Er galt schon damals als ein hervorragender Vertreter dieser Richtung, war aber zugleich bekannt als ein Mann von liebenswürdigster Art, herzgewinnender Güte; „der gute Brun“ hieß er schon bei seinen Zeitgenossen. Seine äußere Erscheinung war imponirend.

Brun hat sich anfangs gesträubt, das Papsttum anzunehmen und diese Weigerung war nicht bloß die von der kirchlichen Sitte und Etiquette vorgeschriebene. Die Reformation der Kirche war allgemeine Losung, aber die Verhältnisse, namentlich in Rom, waren äußerst schwierig. Keiner der beiden vorangegangenen

deutschen Päpste hatte — zum großen Teil eben auch wegen ihres deutschen Ursprungs und ihrer deutschen Einsetzung — Boden in Rom finden können. Es stand zu erwarten, daſs man mit dem Reformwerk auf allen Seiten den größten Schwierigkeiten begegnen werde.

Ehe Brun die Wal des Kaisers annahm, stellte er die Bedingung, daſs er in Rom noch einmal und zwar auf kanonische Weise durch Klerus und Volk einstimmig gewält würde. Der Kaiser gab das gerne zu und nun trat Brun sofort, nach Weihnachten 1048, den Weg nach Rom an. Er zog über Besançon und traf hier mit Abt Hugo von Cluny zusammen. Hier war es warscheinlich, daſs sich ihm der junge Mönch Hildebrand anschloſs, vielleicht auf ausdrücklichen Befehl des Abtes Hugo und gegen seine eigene Neigung, denn er hatte an der Art der Erhebung Bruns Ärgernis genommen. Als sicher mag gelten, daſs dieser selbst die Bedenken Hildebrands niederschlug; Fabel aber ist one Zweifel, daſs er auf des Mönchs Dringen die Papstgewänder ablegte, denn diese hat er vor seiner Weihe in Rom überhaupt nie getragen. Im schlichten Pilgerkleid zog Brun im Februar 1049 in Rom ein, nicht zum ersten Mal; denn schon früher hatte er öfters als Wallfarer die Schwellen der Apostel betreten; vom Volk und Klerus wurde er jubelnd empfangen als der vom h. Petrus selbst gesandte Papst. Einstimmig wälte man ihn; am 12. Februar empfing er die Weihe und legte sich den Namen Leo IX. bei. Zu Anfang hatte man mit schwerer Not zu kämpfen; auch Hildebrand, der jetzt zum Subdiakon und Verwalter der päpstlichen Finanzen ernannt wurde, konnte da nicht helfen. Erst ein unerwartetes Geschenk brachte schließlich Hilfe, aber damit war zugleich die Not gebrochen.

Sofort machte sich nun Leo an das Werk der kirchlichen Reformation. Es war ein neuer originaler Weg, den er hiebei einschlug: es kommt ihm vor allen Dingen darauf an, die Bewegung in Fluſs zu bringen durch Erneuerung des synodalen Lebens. Kaum in einer andern Epoche der bisherigen Geschichte der Kirche — etwa mit Ausnahme der Zeit zwischen 325 und 381 — sind sich die Synoden, die das allgemeine kirchliche Interesse betrafen, so rasch und zalreich gefolgt, wie jetzt unter Leo. Das ist an sich schon bedeutungsvoll. Denn kein anderes Stück des kirchlichen Apparats war so geeignet, neues Leben in die Glieder der Kirche zu bringen, insbesondere die verschiedenen Schichten der Hierarchie in die reformatorische Bewegung hereinzuziehen, auf sie die geistige Strömung überzuleiten, welche jetzt vom Haupt ausging.

Aber Leo hat das Institut der Synoden auch in neuer Weise zu verwenden, zugleich ihm eine neue Richtung zu geben gewuſst. Man hat nicht mit Unrecht gesagt, daſs seine Methode den Verhältnissen des deutschen Königtums abgelauscht und nachgebildet sei. Wie die deutschen Könige, ist auch er fortwärend unterwegs. Seine Residenz ist und bleibt natürlich Rom, aber er nimmt hier doch immer nur für kurze Zeit Absteigequartier. Im übrigen reist er umher, durchzieht nicht nur Italien nach allen Seiten, sondern auch Deutschland und Frankreich. Überall beruft er Synoden und leitet sie selbst. Es ist eine Regsamkeit, eine Unermüdlichkeit, die an sich schon wirken muſste, die aber noch gewichtiger wird durch das Bedeutsame der Person Leos. Das Interesse, welches er als der Träger der kirchlichen Reformation überall erweckt, das Gefül, daſs man vor einer vielleicht entscheidenden Wendung in der Gestaltung der Kirche stehe, macht sich geltend, zwar durchaus nicht immer im Sinn der begeisterten Teilnahme, häufig vielmehr auch in dem des besorgten Widerwillens. Der Kampf gegen Simonie und Nikolaitismus wird, nachdem er schon zuvor lange proklamirt worden war, zum eigentlichen Schlagwort der Zeit.

Aber die gesteigerte Tätigkeit des Papstes, sein allseitiges Eingreifen auf den Provinzial- und Reichssynoden hat noch einen andern Zweck und eine andere Wirkung, als nur die der Belebung des Kampfes gegen die kirchlichen Miſsstände im Klerus. Wenn Leo diese Synoden persönlich beruft und leitet, so erscheint darin zugleich die bestimmteste Richtung auf Centralisation der Kirche im Papsttum, wie sie ja die andere Seite im Programm der Cluniacenser bildete. Diese Synoden waren bisher selbständig gewesen, auch vielfach berufen von dem Lan-

desherrn, jedenfalls geleitet von den einheimischen kirchlichen Oberen — selten und nur in Ausnahmefällen war ein päpstlicher Legat erschienen. Sie waren darum in sich selbständig, ja sogar in gewissem Sinne die Bürgschaft eines eigentümlichen nationalen Kirchenwesens, eines nationalen Klerus. Dem gegenüber liegt also in der Politik Leos unverkennbar die Tendenz, die nationalen Besonderheiten der Landeskirchen zu brechen, diesen die selbständige Gesetzgebung und Ausübung der Jurisdiktion zu entwinden und alles in der Hand des Papstes zu vereinigen. In derselben Linie liegt eine andere Einrichtung, deren Anfänge gleichfalls in Leos IX. Regierung liegen und welche jene Tendenz noch in viel umfassenderer und durchschlagenderer Weise zum Ausdruck bringt, die Abhaltung der järlichen Oster-, später Fastensynoden, zu welchen Bischöfe aller Länder eingeladen, bezw. befohlen werden.

Daſs bei diesen Tendenzen der Papst mit dem Kaiser nicht nur in keinen Konflikt gekommen, sondern vielmehr stets im besten Einvernehmen, im engsten Bündnis geblieben ist, mag dabei als ebenso charakteristisch für den Pontifikat Leos gelten, wie es andererseits erklärlich ist bei den politischen Zielen des Kaisers. Denn dieser verfolgte in seiner Art nicht weniger universale Tendenzen, als der Papst. Die Unterwerfung des ganzen Abendlandes unter das Kaisertum ist ebenso bestimmt sein Ziel, wie das des Papstes die Konzentration der Kirche in Rom. Ja er gedenkt offenbar zugleich in der Kirche und dem Papsttum den für diesen Zweck passendsten, für die Brechung der nationalen Einzelexistenzen geeignetsten Bundesgenossen zu finden. Aus demselben Grunde erregt dann freilich Leos Verfaren den Argwon des französischen Königtums und Klerus, indem man hier, durchaus nicht mit Unrecht, eine Gefärdung des nationalen Interesses auf diesem Wege befürchtete.

Noch ein zweites Mittel dient dem Papst dazu auf diesen Reisen sein Reformationswerk zu fördern. Er versteht es in vorzüglicher Weise das kirchliche Interesse auch in den Volkskreisen zu beleben, die Massen in seine Bewegung hereinzuziehen. Dabei ist schon an sich wirksam genug sein persönliches Erscheinen in Ländern, die sonst nur höchst selten einen Papst in ihrer Mitte gesehen und dies Schauspiel jetzt seit Generationen nicht mehr gehabt hatten. Allein er weiß das Volk noch in anderer Weise dabei kirchlich zu begeistern: er verwendet dazu Mittel, die durchaus in der mittelalterlichen Frömmigkeit wurzeln, durchaus auf diese berechnet sind, die aber eben darum auch ein charakteristischer Beweis sind, wie diese Reformation ganz aus dem innersten Wesen der katholischen Frömmigkeit heraus erwachsen ist. Fast mit allen seinen Reisen weiß nämlich Leo die feierliche Erhebung von Märtyrer- oder Heiligengebeinen, ihre Überfürung in neue Ruhestätten, sodann die Einweihung neuer Kirchen u. ä. zu verbinden. Er selbst fungirt dabei persönlich, entzückt und begeistert das Volk und hinterläſst einen Eindruck, der nicht sobald wider verschwindet. So hat er auf seiner ersten Reise nach Frankreich a. 1049 in Reims die Gebeine des h. Remigius erheben und in ihre neue Ruhestätte, die jetzt noch bestehende Kirche von St. Remy, übertragen lassen, auch zugleich die Weihe der letzteren vollzogen. Zu dieser Feierlichkeit waren nicht nur aus allen Teilen Frankreichs, sondern auch aus andern Ländern unzälbare Massen herbeigekommen, die alle den Papst und die von ihm vollzogenen heiligen Handlungen sehen wollten. In änlicher Weise finden wir ihn bald darauf im Elsaß mit der Erhebung der Gebeine der h. Kaiserin Richardis, a. 1050 in Toul mit derjenigen des a. 994 gestorbenen Bischofs Gerhard, a. 1052 in Regensburg mit derselben Feier zu Ehren des erst vor 58 Jaren verstorbenen Bischofs Wolfgang beschäftigt, der als Reformator des bayerischen Mönchtums gewirkt hatte. Änlich noch in einer Reihe von andern Orten.

Allein niemals hat sich Leo in dieser Wirkung auf die Massen in die Bau eingelassen, welche bald unter seinen Nachfolgern betreten wird; nirgends hat er sie zu gunsten seines Reformationswerks aufgewiegelt in der Weise, die Alexander II. der Pataria gegenüber, Gregor VII. noch in weiterem Umfang gehandhabt haben. Leos Ziel ist vielmehr dabei die wirkliche Neubelebung des religiösen und kirchlichen Lebens im Volk. In allen Punkten seines Reformwerkes hat er sich

an die vorhandenen Mittel des kirchlichen Apparats gehalten, nur durch das überall vorgenommene Einsetzen seiner Person ihre Wirkung gesteigert und gekräftigt.

Gehen wir nach diesen Bemerkungen, welche den allgemeinen Charakter, die Eigentümlichkeiten der reformirenden Tätigkeit Leos betreffen, über zu den Einzelheiten in seinem päpstlichen Walten, so finden wir als eine seiner ersten Handlungen die Berufung und Abhaltung der Ostersynode von 1049 (begonnen in der zweiten Woche nach dem Osterfest). Bekämpfung der Simonie und Priesterehe war schon hier das Hauptthema. Das Gottesgericht, das sich hier an einem durch Simonie befleckten Bischof vollzog, der sich zu meineidiger Verteidigung anschickte, gab der Sache sofort besonderen Nachdruck. Leo hatte ursprünglich die Absicht gehabt, nicht nur die Geistlichen, welche durch Simonie zu ihren Stellen gelangt waren, sondern auch diejenigen, welche von Simonisten, wenn auch gratis, geweiht worden waren, von ihren Ämtern zu entfernen oder wenigstens noch einmal ordiniren zu lassen. Er trat mit diesem Antrag auf der Synode hervor, musste ihn aber wider zurücknehmen, weil auf diese Weise fast die ganze Kirche ihrer Hirten beraubt worden wäre. Es wurde also der zweiten Klasse nur eine Bußzeit von 40 Tagen auferlegt (im Anschluss an ältere Vorgänge). Trotzdem ist Leo später immer wider mit jener strengeren Ansicht hervorgetreten, hat dann aber ebenso entschiedenen Widerspruch dabei erfaren und unter Umständen harte Worte zu hören bekommen. Zugleich wurde das Cölibatsgesetz auf dieser Synode erneuert und zwar mit der schon von Leo I. geforderten Ausdehnung bis auf den Subdiakonat herab. — Bald darauf begannen die großen Reisen. Schon an Pfingsten fand unter Leos Leitung eine Synode in Pavia statt. Darauf ging die Reise weiter in den Norden: über den großen St. Bernhard nach Deutschland zum Kaiser, der eben damals in Sachsen Hof hielt. Mit Heinrich zieht er sodann nach Köln, dessen Erzbischof Hermann II. er die schon von dem letztverstorbenen Vorgänger besessene Würde eines Kanzlers des römischen Stuls sowie die Kirche St. Johanns ante portam latinam, — nicht aber auch die Kardinalswürde — verlieh (s. Hinschius a. a. O. 1, 333 und die daselbst angefürte Litteratur). Von Köln kommt er nach Aachen, wo er dem Kaiser für seine Aussönung mit Herzog Gottfried von Lothringen höchst wichtige Dienste leistet (Ende Juli 1049); darauf nach Mainz und Toul, seinem alten Bistum, das er aber auch noch als Papst bis zum Jar 1051 beibehalten hat. Schon hatte er aber einer Bitte des Abtes von St. Remy entsprechend sein Kommen nach Reims und die Weihe der neuen Kirche daselbst angekündigt und von Toul aus zugleich eine Synode des französischen hohen Klerus dahin berufen. Der König hatte nicht nur die Bitte des Abtes unterstützt, sondern auch sein persönliches Erscheinen bei der Feierlichkeit und Synode zugesagt. Allein von seiten weltlicher und geistlicher Großen war ihm nachher vorgehalten worden, wie unerhört das Erscheinen des Papstes auf einer französischen Landessynode, wie gefärlich die persönliche Ausübung der Jurisdiktion durch denselben sein müsste, zumal wenn der König selbst durch sein Erscheinen solches Tun billigen würde. Heinrich hatte sich in der Tat bestimmen lassen, dem Papst abzuschreiben: er und seine Prälaten können nicht erscheinen, da ein Feldzug gegen Rebellen bevorstehe; der Papst möge ein anderes Mal kommen. Allein Leo ließ sich nicht abhalten, und obwol viele Prälaten, insbesondere, mit Ausnahme des von Reims, sämtliche Erzbischöfe dem Befehl des Königs gemäß nicht erschienen, so war es doch eine stattliche Versammlung, namentlich von Äbten, — eine Erscheinung, an welcher wider recht zu Tage tritt, dass die Reformation in Frankreich bisher fast ausschließlich im Mönchtum sich Ban gebrochen hatte. Außerdem hatte die Vornahme der Weihefestlichkeiten durch den Papst, wie oben erwänt, eine unermessliche Volksmenge herbeigezogen, in welche jetzt die Begeisterung für die Kirche und ihren Papst wie ihre Heiligen und Heiligtümer geworfen wurde. Auf der Synode war widerum die Simonie das Hauptthema und manche hohe Würdenträger kamen dabei in schweren Verdacht und teilweise langwierige Untersuchung. Die Prälaten, welche mit dem König gezogen und der Synode fern geblieben waren, wurden gebannt. Zugleich aber wurde noch eine Reihe von Verordnungen erlassen, die insbesondere auf

Hebung der Sittlichkeit unter Klerus und Adel abzielten. In einer besonderen Bulle wurden die Beschlüsse dem französischen Volk bekannt gemacht. Am 6. Okt. reiste Leo ab über Verdun, Metz, Trier nach **Mainz**, wo nun nach dem italienischen und französischen Klerus auch der deutsche sich vor ihm einstellen sollte. Sämtliche Erzbischöfe des unter Heinrichs III. Szepter vereinigten Reichs, über 40 Bischöfe und eine Menge Äbte und anderer Kleriker, endlich der Kaiser selbst mit Fürsten und Herren, sowie den Gesandten des griechischen Kaisers erschienen etwa Mitte Oktober auf diesem Nationalkonzil des deutschen Reichs. Widerum handelte es sich um Simonie und Priesterehe, doch galt es auch, Streitigkeiten einzelner Kirchenfürsten untereinander zu schlichten.

Durch das Elsaß, den Schwarzwald (Calw), die Bodenseegegend (Reichenau), über Donauwörth, Augsburg, Verona kehrte Leo nach Rom zurück, wo er am 29. April 1050 eine neue Synode hielt, welche sich vorzüglich mit der Sache Berengars von Tours beschäftigen musste. (Alles nähere s. d. Art. Bd. II, S. 305). Doch wurde auch die brennende Tagesfrage wider verhandelt. Dass die Synode durch ihr Verbot des Umgangs mit unkeuschen (verheirateten) Klerikern, „dem Feind das Schwert in die Eingeweide stoßend", der Anlass geworden sei, dass nun in Rom und Tuscien das Volk auf Antrieb der Mönche die unenthaltsamen Kleriker nicht mehr zum Altardienst zugelassen habe, erzält Bonitho (ad amic. lib. 5 ed. Jaffé p. 59). Bald vor oder kurz nach diesem Osterkonzil hat Leo zwei andere Synoden gehalten in dem durch Longobarden, Araber und Normannen tief erschütterten Unteritalien (zu Salerno und Liponto). Strenge und liebenswürdige Milde zugleich verschafften ihm auch hier ungeante Erfolge im Kampf gegen Simonie, Priesterehe und für den kirchlichen Zehnten. Anfangs September 1050 leitet er sodann eine Synode zu Vercelli wider in Sachen Berengars und widerum der Simonie. Hier war es, dass er, wie schon erwänt worden, sich harten Tadel gefallen lassen musste wegen seines Rückfalls in die rigoristische Praxis, gegenüber den von Simonisten geweihten Klerikern. Er selbst bat die Versammlung deshalb um ihre Fürbitte. Doch soll er abermals die frühere Praxis aufgenommen haben.

Noch im September 1050 reist er abermals nach Deutschland, verweilt in Toul (s. o.), dann im Januar 1051 bei dem Kaiser in Trier und begleitet diesen nach Augsburg. Zu Rom hält er dann im April wider die Ostersynode und läßt hier die Frage wegen der Reordination der durch Simonisten geweihten Kleriker noch einmal verhandeln. Leider wissen wir über die Beschlüsse nichts. Aber selbst Peter Damiani hat sich damals für die mildere Praxis vernehmen lassen.

Politische Angelegenheiten des heil. Stuls fürten Leo darauf in den Süden. Die Normannen, welche sich an der Stadt Benevent, jetzt dem Eigentum des römischen Stuls, vergriffen hatten, traf der Bann. Aber des Kaisers Ruf veranlasste ihn, nach Deutschland zu eilen. Heinrich III. begehrte seine Hilfe den Ungarn gegenüber, da seine Waffen hier bis jetzt nichts erreicht hatten. Leo erschien im kaiserlichen Lager vor Preßburg. Aber seine Verhandlungen fürten zu keinem Resultat, sei es, dass (so Herm. Contr.) Leos Vermittlungsversuch trotz der hinzugefügten Drohung mit dem Bann kein Gehör bei den Ungarn fand, oder (so Wipert) dass der Kaiser seine Vorschläge nicht annahm. Die Ungarn drangen vor. Kaiser und Papst mussten umkehren. Ungarn ging der Krone verloren. Leo aber zog mit Heinrich nach Regensburg, wo Kanonisationen, Heiligenerhebungen und eine zeitweilige Versönung zwischen Herzog Konrad von Bayern und Bischof Gerhard von Regensburg seine Tätigkeit bezeichneten, — darauf nach Bamberg, wo die Gebeine Clemens' II. beigesetzt wurden, und Worms, wo der wichtige Vertrag zustande kam, in welchem der Papst seine Rechte auf das Bistum Bamberg und die Abtei Fulda an das Reich, der Kaiser sein Recht auf Benevent an den römischen Stul abtrat.

Der Höhepunkt der Tätigkeit und der Erfolge Leos war überschritten. Vor Preßburg schon hatte die Wendung begonnen. In Mainz kam es aus Anlass der von Leo verhängten Absetzung eines Diakonen zu einem Konflikt zwischen Erz-

bischof und Papst, in welchem der letztere nachgeben mußte. Dem Bischof Gebhard von Eichstädt (späteren Papst Victor II.) gelang es, die bewaffnete Intervention des Kaisers zu gunsten der päpstlichen Ansprüche auf Benevent zu hintertreiben; nur einige Hundert Freiwillige zogen nach Italien. Auf einer Synode in Mantua, wo der Papst im Februar 1053 erschien, kam es zu Händeln zwischen den Dienstleuten des Papstes und denen der lombardischen Bischöfe. Leo selbst wurde, als er vermittelnd eingreifen wollte, durch einen Hagel von Steinen und Pfeilen gefärdet und war so schwach, abermals nachzugeben. Die Friedensbrecher erhielten Verzeihung, die beabsichtigten strengen Maßregeln gegen die lombardischen Bischöfe wurden unterlassen.

Nach einer vierten Ostersynode in Rom brach Leo mit einem Heer von Italienern und jenen deutschen, meist aus Schwaben gekommenen Freiwilligen gegen den Süden auf. Verhandlungen mit den Normannen fürten zu keinem Resultat. Der Bann wurde erneuert. Aber in der Schlacht bei Astagnum, unweit Civitella, flohen am 18. Juni 1053 die Italiener beim ersten Anlauf der Feinde und die Schwaben ließen sich von der Übermacht fast bis auf den letzten Mann niedermachen. Civitella, wo der Papst weilte, wurde eingeschlossen. Leo selbst ging den Feinden entgegen und erlebte die unglaubliche Wendung, daß dieselben sich ihm zu Füßen warfen, und, vom Bann befreit, ihm Treue und Ergebung schwuren. Für die Gefallenen aber hat Leo so lange Messe gelesen, bis ihm ein Gesicht mitteilte, die Toten seien jetzt alle in den Himmel eingegangen. Warscheinlich unfreiwilligerweise verweilte Leo darauf vom 23. Juni 1053 bis 12. März 1054 in Benevent, wo ihn die Normannen in ehrenvoller Gefangenschaft hielten. Die Kirche hat die bei Civitella Gefallenen als Märtyrer geehrt, Peter Damiani hat den Papst streng getadelt, daß für vorübergehende Besitztümer der Kirche ein Heer mit dem Schwert dreingeschlagen habe. Hermann der Kontrakte hat in dem Ausgange des unpriesterlichen Krieges ein Gottesgericht gesehen, der Kardinal Benno aber in seinem Pamphlet auf Gregor VII. die Frucht einer Konspiration Hildebrands mit den Normannen.

In die Zeit dieses Beneventer Aufenthaltes fallen die Beziehungen Leos zur afrikanischen Kirche. Diese war nach dem Vandalensturm durch die Araber fast völlig vernichtet worden. Noch fünf Bistümer bestanden unter dem Primas von Karthago. Doch dieser hatte Anfechtungen durch den Bischof von Gummita zu erfaren. Leo veranlaßte den Zusammentritt einer Provinzialsynode a. 1053 zur Verteidigung der Rechte des Primaten von Karthago, konnte dann bald den Eifer beloben, mit dem sein Auftrag vollzogen war (Mansi 19, 658) und nahm dabei Anlaß, den römischen Primat über Afrika abermals festzustellen und die pseudoisidorischen Grundsätze über Abhaltung von Synoden und Absetzung von Bischöfen vorzutragen.

In derselben Zeit entspann sich aber auch der vorhängnisvolle Konflikt mit Konstantinopel. In Bezug auf die Anfänge des Streites verweise ich auf den Art. „Cärularius", Bd. III, S. 56 und stelle hier nur zusammen, was sich über Leos persönlichen Anteil am Streit feststellen läßt. Wie sehr Leo bei der Sache interessirt war, zeigt sich schon daran, daß er jetzt in seinem 50. Jar noch anfing, griechisch zu lernen, um an der Polemik sich beteiligen zu können. Zunächst ging aus seiner Kanzlei ein Schreiben hervor (Mansi 19, 635—656), welches in heftigem Ton der fleckenvollen Geschichte des Patriarchenstuls von Konstantinopel die Glaubenstreue Roms gegenüberstellt, die Frechheit rügt, die darin liege, den Titel eines ökumenischen Patriarchen zu füren, den mehr als 1000järigen Usus der Kirche in der Abendmalsfeier zu tadeln. Das Schriftstück beruft sich ferner auf die Stiftung des Primats durch Christus, die donatio Constantini, als einen Beweis, daß den Papst niemand richten dürfe; es rügt die Undankbarkeit Konstantinopels gegen Rom, seine Mutterkirche, erwänt das Gerücht, daß in der ersteren Gemeinde schon Eunuchen, ja sogar einmal ein Weib auf dem Bischofsstul gesessen habe (Ignatius, der Vorgänger und Gegner des Photius, war in der Tat Eunuch gewesen), und tritt schließlich für die Sache der Freiheit ein: die Ceremonien

Bologna und Mailand nach Frankreich transportirt werden. Aber wärend er in Mailand war, gelang es ihm, gegenüber dem jetzt in diese Stadt gewanderten pisanischen Reformkonzil, welches den Papst Julius II. vorgeladen hatte, dem letzteren wichtige Dienste zu leisten, indem er durch kluge Benützung einer ihm überbrachten Vollmacht eine dem Papst günstige Wendung unter dem Volk herbeizufüren wuſste. Mailand wurde aber auch die letzte Station seines Transports. Denn sobald er die Stadt hinter sich hatte, gelang es ihm, seinen Hütern zu entgehen und — nicht one bedeutende Gefaren — nach Florenz zurückzukommen. Denn hier war inzwischen wesentlich unter der Mitwirkung Julius II., der dabei auch durch die Freundschaft seines Neffen mit Johann geleitet gewesen war, das Regiment der Mediceer wider anfgerichtet worden. Aber von Florenz trieb den Kardinal die Nachricht vom Tod Julius II. († 21. Februar 1513) trotz einer schon länger vorhandenen (und nie geheilten) Krankheit nach Rom. Als er in einer Sänfte getragen und von seinem Chirurgen begleitet in das Konklave kam, hatte dies schon zwei Tage gewärt. Die Wal fiel auf ihn. Daſs dabei die durch seine Krankheit begründete Hoffnung auf seinen baldigen Tod den Ausschlag gegeben, ist wol Sage. Die jüngeren Kardinäle waren es vielmehr, die seine Wal durchgesetzt hatten im Gegensatz zu den älteren, welche Rafael Riario, den Erben der Ansprüche der Rovere (Julius II.) als Kandidaten aufgestellt hatten. Johann hatte sich das Papsttum durch eine Walkapitulation erkauft, welche vor allem die Einkünfte und die Stellung der Kardinäle sowie die Besitzungen der römischen Kirche betraf, aber auch die Verpflichtung zur Reformation der Kurie an Haupt und Gliedern einschloſs. (Vgl. die Kapitulation bei Höfler, Zur Kritik und Quellenkunde der ersten Regierungsjahre K. Kars V.; in den Denkschr. d. kais. Akad. Phil. hist. Cl., Bd. XXVIII, 215. Auch deutsch s. t. „Ditz sein die Capitel || nach absterben babst July durch die Cardinel || in conclaui beschlossen und abgeredt, so mit künfftiger || bebstlicher hailikeit sollen gehalten werden. MDXIII. 4⁰. 4 Bll.). Johann nannte sich Leo X. Am 15. März fand seine Priester-, am 17. die Bischofsweihe und am 11. April, dem Jarestage seiner Gefangennahme, die Einfürung in den Lateran statt, letztere namentlich unter außerordentlicher Pracht und dem Jauchzen des entzückten Volks.

Von Julius II. her waren dem jungen Papst zunächst zwei große Aufgaben zugefallen: die Beseitigung des kirchlichen Schismas und die Ordnung der höchst zerfarenen politischen Verhältnisse. In Bezug auf den letztern Punkt tat Leo alles, um wider Ruhe in Italien herzustellen. Die heilige Ligue, von den Monarchen Deutschlands, Aragoniens, Englands, dem Papst und der Republik Venedig gegen Frankreich geschlossen, war im Begriff auseinanderzugehen. Frankreich verglich sich mit Aragonien und verbündete sich mit Venedig zu Blois (13. März 1513): ein neuer Angriffskrieg gegen Italien schien bevorzustehen. Leo wuſste aber der Gefar zu begegnen durch den Bund von Mecheln (5. April 1513), in welchem er sich mit dem Kaiser sowie den Königen von England und Aragonien vereinigte zur Verteidigung Italiens und der Kirche und zum Angriff auf Frankreich. In der Schlacht bei La Riotta, in der Nähe von Novara, erlitten die Franzosen eine schwere Niederlage. Der Schweizer ungestüme Tapferkeit hatte den Sieg errungen; Leos Verdienst aber war es, die Schweizer erkauft zu haben. Mailand ging für die Franzosen verloren und im Norden errang König Heinrich VIII. von England den glänzenden Sieg in der Sporenschlacht bei Guinegate (15. Aug. 1513) über die Franzosen. So war Frankreich niedergeworfen. Venedig sollte folgen. Die Schlacht bei Vicenza brach auch seinen Stolz und fürte zu Verhandlungen zwischen der Republik und dem Kaiser, bei denen Leo Schiedsrichterstelle vertreten sollte.

Die Situation war also gänzlich zu Gunsten der Kirche gewendet. Leo konnte sich an die zweite Aufgabe machen, die Überwindung des Schismas und die Fortsetzung der von Julius II. begonnenen Reformsynode. Das Conciliabulum der schismatischen Kardinäle war inzwischen von Mailand nach Asti und von da nach Lyon verlegt, bezw. geflüchtet worden. Leo aber hatte die römische Lateransynode am 27. April 1513 mit entsprechendem Pomp wider eröffnet: nicht eher sollte dieselbe geschlossen werden, als bis der Friede in der ganzen Christenheit widerhergestellt worden wäre. Die Aussichten auf den letzteren wurden in der Tat bald

sehr günstig. Die beiden schismatischen Kardinäle Sanseverino und Carvajal verließen Lyon und traten von Florenz aus mit Leo in Unterhandlung. Die Lateransynode versprach allen schismatischen Geistlichen Verzeihung, wenn sie sich bis 30. November 1513 wider unterwürfen. Die beiden Kardinäle taten das und erhielten zwar nicht ihre Pfründen, aber doch ihre Würde zurück. Das tat dem Conciliabulum natürlich den größten Abbruch; sein Todesstoß aber war es, als König Ludwig XII. am 6. November 1513 mit Leo Frieden schloss, die Lateransynode anerkannte, sich von der schismatischen dagegen lossagte und ihre Auflösung sowie die Exilirung ihrer Anhänger versprach. In der achten Sitzung der Lateransynode wurde dies Resultat am 31. Dezember 1513 verkündigt mit dem Zusatz, dass sechs französische Prälaten, zugleich Mitglieder des Conciliabulums, im Namen der französischen Kirche dem Papst in Rom huldigen sollten. Das gab Anlass, die Grundsätze der päpstlichen Allgewalt speziell in der Fassung der Bulle Unam sanctam zu widerholen und einstimmig zu sanktioniren. — Was das Konzil für die Reform der Kirche getan hatte, bezeichnet auch ein Zeitgenosse (Petrus de Grassis bei Gregorovius 8, 223) als „pleraque levia et pene futilia, ne dicam puerilia". Aber als es am 16. März 1517 geschlossen wurde, hatte doch das Papsttum wider triumphirt. Die Christenheit war wider einig.

Zugleich durfte sie sich auch nach außen der Erhebung ihres Standes freuen: die Türken wurden durch Polens und Ungarns Könige zurückgetrieben und im äußersten Osten der Erde erschloss sich durch Vasco de Gamas Entdeckung ein neues unabsehbares Gebiet. In glänzender Gesandtschaft ließ der portugiesische König Emmanuel dies dem Papst melden und ihm nie gesehene Dinge darbringen; er erhielt dafür von Leo nicht nur höchst wertvolle Rechte über seine Landeskirche, sondern auch die Schenkung aller Reiche, Länder und Inseln, die er vom Kap Bajador und Non an bis zu den beiden Indien und in allen bis dahin noch unbekannten Weltgegenden entdecken würde (Breven vom 20. April, 7. Juni und 3. November 1514). Noch einmal trat der Papst als der Herr der Erde, als der Besitzer von der Welt Enden auf.

Dagegen fand er sich in seiner Heimat bald wider aufs neue bedroht: die Angelegenheiten Italiens hielten ihn fortwärend in Athem. Eine Allianz zwischen Frankreich, Spanien und dem Kaiser war im Werk: sie schien ihm einer Teilung Italiens gleichzukommen. Er beförderte daher ein anderes Bündnis, durch welches das der drei Mächte gesprengt werden sollte. In der Tat gelang es ihm, am 2. August 1514 die bisherigen Gegner, Frankreich und England, zu vereinigen: der Vertrag erklärte selbst, auf Anraten und durch Vermittlung Leos ins Leben getreten zu sein. Der englische Bevollmächtigte bei den Verhandlungen, Wolsey, wurde bald nachher von Leo auf Heinrichs VIII. Bitten zum Bischof von Lincoln ernannt. Die beabsichtigte erstere Liga ging also jetzt in die Brüche. Der Papst aber beschloss, aus der neuen Konstellation für sein Haus den entsprechenden Nutzen zu ziehen. Der Thron von Neapel, der bald erledigt werden musste, sollte warscheinlich seinem Bruder Julian, Toskana mit Ferrara und Urbino seinem Neffen Lorenzo zufallen. Er begann daher, den französischen Plänen auf Mailand nicht mehr entgegenzutreten und schloss ein vorläufig geheimes Bündnis mit Ludwig XII. Julian wurde mit Philiberta von Savoyen, Tante des nachmaligen Königs Franz I, vermält. Allein binnen Kurzem ging Leos Politik wider ganz andere Wege.

In den neuen Verschiebungen, welche die politischen Verhältnisse Europas nach der Thronbesteigung Franz I. (1. Januar 1515) erfuren, nahm Leo zunächst Neutralität ein. Aber er ließ Franz ein Bündnis anbieten, wenn der König die Krone Neapels der Familie Medici auszuliefern gesonnen sei. Franz lehnte ab und nun trat Leo schnell der antifranzösischen Liga bei. Doch der große Sieg des Königs bei Marignano (13 f. September 1515) und das rasche Vordringen seines Heeres bewogen den Papst, sich „dem König in die Arme zu werfen und Misericordia zu rufen" („ci metteremo in le so man dimandando misericordia" sagt er zum Botschafter von Venedig). Im Oktober 1515 kam es zu einem Vergleich, und eine persönliche Zusammenkunft der beiden bisherigen Gegner in Bo=

machen die unsichtbare Einheit und Gemeinschaft des waren Glaubens nicht aus. Das Seelenheil werde durch Differenzen in ihnen nicht berürt.

Dieses Schreiben ist indes warscheinlich nicht abgegangen, sondern zurückgehalten worden, weil eben noch von Konstantinopel aus, und zwar von seiten des Kaisers und Patriarchen, versönliche Schritte erfolgten. Daraufhin ging dann die Gesandtschaft ab, an deren Spitze Kardinal Humbert stand. Sie überbrachte Schreiben an den Kaiser und an Cärularius (datirt vom Januar 1054), von welchen das erstere sehr entgegenkommend, jedoch nicht one ernste Beschwerden gegen den Patriarchen, das zweite strenger lautete und im ganzen die Vorwürfe des nicht abgegangenen Briefes nur in teilweise milderer Form widerholte.

Die Katastrophe erlebte Leo nicht mehr. Am 12. März 1054 hatte er Benevent verlassen und war Anfangs April in Rom angelangt. Seine Kräfte waren erschöpft. Eine Vision verkündigte ihm seinen baldigen Heimgang und am 19. April erfolgte dieser nach reichen, erbaulichen Gesprächen. Sein Diakon Libuin hat uns darüber ausfürlichen Bericht erstattet (Acta Sanctor. m. apr. 2, 668 u. ö., zuletzt bei Watterich 1, 170—177). Die Glocke von St. Peter soll in der Todesstunde des Papstes von selbst angeschlagen haben. Leute aus Tuderto sahen seine Seele auf einer mit leuchtenden Gewändern geschmückten und von unzäligen Fackeln erstralenden Straße durch Engel gen Himmel tragen. Über Rom lag eine solche Stille, dass auch das Laub auf den Bäumen schwieg. Von Wundern des Lebenden wusste man längst, von denen des Toten bald noch mehr zu erzälen.

In der Tat ist die Regierung Leos IX. eine höchst bedeutungsvolle gewesen. Die Reformation der Kirche, wie sie hauptsächlich von Cluny aus doch nur in langsamem Wachstum sich entwickelt hatte, war nun mit einem gewaltigen Ruck vorwärts gebracht. Es ist ja wol ersichtlich, dass noch lange nicht alles so war, wie man es wünschte. Die Opposition, welche dem Papst gerade am Schluss seiner Regierung entgegentritt, bezeugt dies besser als irgend etwas. Aber es war wenigstens die ganze Bewegung in stärksten Fluss gekommen. Und vor allen Dingen war nun die Reformation am wichtigsten Punkt der Kirche in entschiedenster Weise durchgedrungen: im Papsttum. Bisher war es fast ausschließlich das Laienelement, spez. das Kaisertum und das Mönchtum gewesen, von denen die Reformbewegung getragen worden war. Der Klerus hatte sich mehr oder weniger fern gehalten und kaum eine Stufe desselben war — wenn wir von einzelnen Päpsten wie Gregor V. oder auch Gregor VI. und Benedikt VIII. absehen — so völlig unberürt geblieben, wie das Papsttum. Wie anders jetzt, da dieses gerade der Mittelpunkt der Reformbewegung geworden war, da nicht nur das römische Bistum selbst, sondern auch die bisher von Simonisten und unwürdigen Männern besetzten einflussreichen kirchlichen Stellen in Rom, Dank der konsequenten Politik Leos, durchaus von Anhängern der Reform besetzt waren! Dadurch war eine gewisse Garantie gegeben, dass das Papsttum die von Leo eingeschlagenen Banen weiter gehen würde. Und es war Aussicht vorhanden, dass auch bei einer etwaigen Unterbrechung der reformatorischen Tendenzen des Kaisertums die Reformation selbst dadurch doch nicht mehr aufgehalten würde, ja dass in solchem Falle nur die Bedeutung des Papsttums wachsen würde, weil es dadurch den theokratischen Beruf, welchen es bisher mit dem Kaisertum hatte teilen müssen, ganz für sich beanspruchen könnte. Dass dann ein Kampf der beiden Gewalten eintreten musste, können wir nun allerdings nachträglich als eine Art von Notwendigkeit voraussagen. Aber damals hat weder der Kaiser noch der Papst an etwas derartiges gedacht. Die innige Verbundenheit der beiden Häupter der Christenheit schien eine genügende Garantie für die Zukunft zu bieten. Aber freilich ist nur zu bald eine Zeit gekommen, da eben aus der Sat Leos IX. dem Papsttum neue welterschütternde Ziele erwuchsen und neue Mittel — eben die von Leo noch verschmähten — dafür in Anspruch genommen wurden.

Quellen: Die Urkunden s. bei Jaffé a. a. O. S. 366 ff. Die Chroniken, Lebensbeschreibungen (insbes. die des Wipert u. Bruno von Segni, samt dem Itinerarium Leonis oder Anselmi monachi Remensis historia dedicationis ecclesiae

S. Remigii s. bei Watterich a. a. O. 1, 93—177. — Für das Verhältnis zum Orient: Will, Acta et scripta, quae de controversiis eccl. Graecae et Latinae sec. XI, compositae extant., 1861.

Litteratur: Hunckler, Leo IX. und seine Zeit, 1851; Spach, St. Léon, le pape alsacien, 1864; Höfler, Die deutschen Päpste, 1839, Bd. 2, S. 1—214; Voigt, Hildebrand als Gregor VII. und sein Zeitalter, 2. A., 1846, S. 1—24; Gfrörer, Gregor VII., Bd. 6, 589—733; Floto, Kaiser Heinrich IV., 1855, Bd. 1, 171—177; Will, Anfänge der Restauration der Kirche im 11. sec., 1859, 1, 20—140; Baxmann a. a. O. 2, 213—252; Gregorovius a. a. O. 4, 72—88; Reumont a. a. O. 2, 345—350; Hefele a. a. O. 4, 706—780; Giesebrecht a. a. O. 2, 441—509; Wattenbach, Geschichte des Papstthums, S. 111—119; Steindorff, Jahrbücher Heinrichs III., Bd. 2 (wird bald erscheinen). — Einzelne Punkte: Pichler, Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen Orient und Occident, 1864 f., Bd. 1, 196 ff. 218 ff. 257 ff.; Hergenröther, Photius, 3, 738—760; Sauter, Der Opfertod der 700 Schwaben 2c., Gmünd 1868. — Außerdem vgl. die Litteratur unter „Berengar“ und „Caerularius“. Für die Auffassung der Synoden unter Leo IX. verweise ich auf den (noch nicht erschienenen) zweiten Halbband von Hinschius, Kirchenrecht, III. **Karl Müller.**

Leo X., Papst von 1513—1521. Johann, zweiter Son Lorenzos des Prächtigen von Medici und dessen Gemalin Clarissa, einer Tochter des Giacomo Orsini, war geboren zu Florenz am 11. Dezember 1475. Mit 7 Jaren erhielt er die Tonsur, ein Jar später (1483) durch König Ludwig XI. von Frankreich die Abtei Fonte dolce, einige Tage darauf kam die Nachricht, dass ihn der König auch zum Erzbischof von Aix ernannt habe. Allein der Papst hatte hiegegen Bedenken, da Johann doch zu jung sei; und außerdem stellte sich heraus, dass der seitherige Erzbischof gar nicht gestorben war. Dafür übertrug ihm Sixtus IV. die reiche Abtei von Passignano und bald wurden noch eine ganze Menge von Pfründen auf dem Kinde vereinigt. Dem unermüdlichen Drängen Lorenzos gelang es endlich im Okt. 1488, den Dreizehnjärigen zum Kardinaldiakon von Santa Maria in dominica ernennen zu lassen; jedoch ging Innocenz VIII. zum Leidwesen des Vaters darauf nur unter der Bedingung ein, dass Johann in den nächsten drei Jaren weder die Abzeichen seiner Würde anlege, noch Sitz oder Stimme im Kollegium habe. Zunächst handelte es sich also noch um die Erziehung des jungen Kirchenfürsten. Diese aber war nichts weniger als geistlich oder christlich, sondern durchaus humanistisch. Mitglieder der platonischen Akademie zu Florenz, wie der Platoniker Marsilius Ficinus, der Aristoteliker Johannes Argyrophilus, der Kenner der klassischen Litteratur Politian, sowie Pico von Mirandula bildeten seinen täglichen Umgang. In Pisa hat er sodann — eine frühreife Erscheinung — seine Studien fortgesetzt. Seine Einfürung und Einkleidung in die Kardinalswürde erfolgte am 9. März 1492 und schon wenige Wochen darauf übernahm er das Amt des päpstlichen Legaten im Kirchenstat und Toskana. Nach der Erhebung Alexanders VI. im August 1492 finden wir ihn nach Florenz gehen; aber die Empörung der Stadt gegen die Mediceer a. 1494 vertreibt ihn von dort, sodass er an verschiedenen Orten Schutz zu suchen genötigt ist. A. 1499 unternimmt er größere Reisen: sie füren ihn über Venedig an den Hof Maximilians, dann durch Deutschland nach Flandern, Frankreich und zurück nach Italien. In den letzten Jaren Alexanders VI. ist er wider in Rom; mit dem Regierungsantritt Julius II. (31. Okt. 1503) beginnt sein Glück von neuem. Schon jetzt wird er ein Mittelpunkt der Künstler und Litteraten in Rom. Daneben huldigt er mit besonderem Eifer der Jagd, eine Leidenschaft, die ihn nie verlassen hat („wenn der hl. Petrus ein Menschenfischer war, so war Leo, sein Nachfolger, ein großer Jäger vor dem Herrn“). In dem Krieg, welcher dem Abschluss der hl. Liga folgte, übertrug ihm Julius II. die Legation von Bologna mit dem Kommando über die päpstlichen Truppen und der Vollmacht, nach siegreicher Beendigung des Feldzugs die Armee zur Wideraufrichtung der mediceischen Herrschaft in Florenz zu verwenden. Allein die blutige Schlacht bei Ravenna am 11. April 1512, in welcher er den Oberbefehl fürte, brachte ihn in französische Gefangenschaft. Er sollte über

Bologna und Mailand nach Frankreich transportirt werden. Aber wärend er in Mailand war, gelang es ihm, gegenüber dem jetzt in diese Stadt gewanderten pisanischen Reformkonzil, welches den Papst Julius II. vorgeladen hatte, dem letzteren wichtige Dienste zu leisten, indem er durch kluge Benützung einer ihm überbrachten Vollmacht eine dem Papst günstige Wendung unter dem Volk herbeizufüren wußte. Mailand wurde aber auch die letzte Station seines Transports. Denn sobald er die Stadt hinter sich hatte, gelang es ihm, seinen Hütern zu entgehen und — nicht one bedeutende Gefaren — nach Florenz zurückzukommen. Denn hier war inzwischen wesentlich unter der Mitwirkung Julius II., der dabei auch durch die Freundschaft seines Neffen mit Johann geleitet gewesen war, das Regiment der Mediceer wider aufgerichtet worden. Aber von Florenz trieb den Kardinal die Nachricht vom Tod Julius II. († 21. Februar 1513) troß einer schon länger vorhandenen (und nie geheilten) Krankheit nach Rom. Als er in einer Sänfte getragen und von seinem Chirurgen begleitet in das Konklave kam, hatte dies schon zwei Tage gewärt. Die Wal fiel auf ihn. Daſs dabei die durch seine Krankheit begründete Hoffnung auf seinen baldigen Tod den Ausschlag gegeben, ist wol Sage. Die jüngeren Kardinäle waren es vielmehr, die seine Wal durchgesetzt hatten im Gegensatz zu den älteren, welche Rafael Riario, den Erben der Ansprüche der Rovere (Julius II.) als Kandidaten aufgestellt hatten. Johann hatte sich das Papsttum durch eine Walkapitulation erkauft, welche vor allem die Einkünfte und die Stellung der Kardinäle sowie die Besitzungen der römischen Kirche betraf, aber auch die Verpflichtung zur Reformation der Kurie an Haupt und Gliedern einschloſs. (Vgl. die Kapitulation bei Höfler, Zur Kritik und Quellenkunde der ersten Regierungsjahre K. Kars V.; in den Denkschr. d. kais. Akad. Phil. hist. Cl., Bd. XXVIII, 215. Auch deutsch s. t. „Ditz sein die Capitel || nach absterben babst July durch die Cardinel || in conclaui beschlossen und abgeredt, so mit künfftiger || bebstlicher hailikeit sollen gehalten werden. MDXIII. 4°. 4 Bll.). Johann nannte sich Leo X. Am 15. März fand seine Priester-, am 17. die Bischofsweihe und am 11. April, dem Jarestage seiner Gefangennahme, die Einfürung in den Lateran statt, letztere namentlich unter außerordentlicher Pracht und dem Jauchzen des entzückten Volks.

Von Julius II. her waren dem jungen Papst zunächst zwei große Aufgaben zugefallen: die Beseitigung des kirchlichen Schismas und die Ordnung der höchst zerfarenen politischen Verhältnisse. In Bezug auf den letztern Punkt tat Leo alles, um wider Ruhe in Italien herzustellen. Die heilige Ligue, von den Monarchen Deutschlands, Aragoniens, Englands, dem Papst und der Republik Venedig gegen Frankreich geschlossen, war im Begriff auseinanderzugehen. Frankreich verglich sich mit Aragonien und verbündete sich mit Venedig zu Blois (13. März 1513): ein neuer Angriffskrieg gegen Italien schien bevorzustehen. Leo wuſste aber der Gefar zu begegnen durch den Bund von Mecheln (5. April 1513), in welchem er sich mit dem Kaiser sowie den Königen von England und Aragonien vereinigte zur Verteidigung Italiens und der Kirche und zum Angriff auf Frankreich. In der Schlacht bei La Riotta, in der Nähe von Novara, erlitten die Franzosen eine schwere Niederlage. Der Schweizer ungestüme Tapferkeit hatte den Sieg errungen; Leos Verdienst aber war es, die Schweizer erkauft zu haben. Mailand ging für die Franzosen verloren und im Norden errang König Heinrich VIII. von England den glänzenden Sieg in der Sporenschlacht bei Guinegate (15. Aug. 1513) über die Franzosen. So war Frankreich niedergeworfen. Venedig sollte folgen. Die Schlacht bei Vicenza brach auch seinen Stolz und fürte zu Verhandlungen zwischen der Republik und dem Kaiser, bei denen Leo Schiedsrichterstelle vertreten sollte.

Die Situation war also gänzlich zu Gunsten der Kirche gewendet. Leo konnte sich an die zweite Aufgabe machen, die Überwindung des Schismas und die Fortsetzung der von Julius II. begonnenen Reformsynode. Das Conciliabulum der schismatischen Kardinäle war inzwischen von Mailand nach Asti und von da nach Lyon verlegt, bezw. geflüchtet worden. Leo aber hatte die römische Lateransynode am 27. April 1513 mit entsprechendem Pomp wider eröffnet: nicht eher sollte dieselbe geschlossen werden, als bis der Friede in der ganzen Christenheit widerhergestellt worden wäre. Die Aussichten auf den letzteren wurden in der Tat bald

sehr günstig. Die beiden schismatischen Kardinäle Sanseverino und Carvajal verließen Lyon und traten von Florenz aus mit Leo in Unterhandlung. Die Lateransynode versprach allen schismatischen Geistlichen Verzeihung, wenn sie sich bis 30. November 1513 wider unterwürfen. Die beiden Kardinäle taten das und erhielten zwar nicht ihre Pfründen, aber doch ihre Würde zurück. Das tat dem Conciliabulum natürlich den größten Abbruch; sein Todesstoß aber war es, als König Ludwig XII. am 6. November 1513 mit Leo Frieden schloſs, die Lateransynode anerkannte, sich von der schismatischen dagegen lossagte und ihre Auflösung sowie die Exilirung ihrer Anhänger versprach. In der achten Sitzung der Lateransynode wurde dies Resultat am 31. Dezember 1513 verkündigt mit dem Zusatz, daſs sechs französische Prälaten, zugleich Mitglieder des Conciliabulums, im Namen der französischen Kirche dem Papst in Rom huldigen sollten. Das gab Anlaſs, die Grundsätze der päpstlichen Allgewalt speziell in der Fassung der Bulle Unam sanctam zu widerholen und einstimmig zu sanktioniren. — Was das Konzil für die Reform der Kirche getan hatte, bezeichnet auch ein Zeitgenosse (Petrus de Grassis bei Gregorovius 8, 223) als „pleraque levia et pene futilia, ne dicam puerilia". Aber als es am 16. März 1517 geschlossen wurde, hatte doch das Papsttum wider triumphirt. Die Christenheit war wider einig.

Zugleich durfte sie sich auch nach außen der Erhebung ihres Standes freuen: die Türken wurden durch Polens und Ungarns Könige zurückgetrieben und im äußersten Osten der Erde erschloſs sich durch Vasco de Gamas Entdeckung ein neues unabsehbares Gebiet. In glänzender Gesandtschaft ließ der portugiesische König Emmanuel dies dem Papst melden und ihm nie gesehene Dinge darbringen; er erhielt dafür von Leo nicht nur höchst wertvolle Rechte über seine Landeskirche, sondern auch die Schenkung aller Reiche, Länder und Inseln, die er vom Kap Bajador und Non an bis zu den beiden Indien und in allen bis dahin noch unbekannten Weltgegenden entdecken würde (Breven vom 20. April, 7. Juni und 3. November 1514). Noch einmal trat der Papst als der Herr der Erde, als der Besitzer von der Welt Enden auf.

Dagegen fand er sich in seiner Heimat bald wider aufs neue bedroht: die Angelegenheiten Italiens hielten ihn fortwärend in Athem. Eine Allianz zwischen Frankreich, Spanien und dem Kaiser war im Werk: sie schien ihm einer Teilung Italiens gleichzukommen. Er beförderte daher ein anderes Bündnis, durch welches das der drei Mächte gesprengt werden sollte. In der Tat gelang es ihm, am 2. August 1514 die bisherigen Gegner, Frankreich und England, zu vereinigen: der Vertrag erklärte selbst, auf Anraten und durch Vermittlung Leos ins Leben getreten zu sein. Der englische Bevollmächtigte bei den Verhandlungen, Wolsey, wurde bald nachher von Leo auf Heinrichs VIII. Bitten zum Bischof von Lincoln ernannt. Die beabsichtigte erstere Liga ging also jetzt in die Brüche. Der Papst aber beschloſs, aus der neuen Konstellation für sein Haus den entsprechenden Nutzen zu ziehen. Der Thron von Neapel, der bald erledigt werden muſste, sollte warscheinlich seinem Bruder Julian, Toskana mit Ferrara und Urbino seinem Neffen Lorenzo zufallen. Er begann daher, den französischen Plänen auf Mailand nicht mehr entgegenzutreten und schloſs ein vorläufig geheimes Bündnis mit Ludwig XII. Julian wurde mit Philiberta von Savoyen, Tante des nachmaligen Königs Franz I., vermält. Allein binnen Kurzem ging Leos Politik wider ganz andere Wege.

In den neuen Verschiebungen, welche die politischen Verhältnisse Europas nach der Thronbesteigung Franz I. (1. Januar 1515) erfuren, nahm Leo zunächst Neutralität ein. Aber er ließ Franz ein Bündnis anbieten, wenn der König die Krone Neapels der Familie Medici auszuliefern gesonnen sei. Franz lehnte ab und nun trat Leo schnell der antifranzösischen Liga bei. Doch der große Sieg des Königs bei Marignano (13 f. September 1515) und das rasche Vordringen seines Heeres bewogen den Papst, sich „dem König in die Arme zu werfen und Misericordia zu rufen" („ci metteremo in le so man dimandando misericordia" sagt er zum Botschafter von Venedig). Im Oktober 1515 kam es zu einem Vergleich, und eine persönliche Zusammenkunft der beiden bisherigen Gegner in Bo-

logna (im Dezember) brachte neue wichtige Vereinbarungen. Der Kirchenstat wurde von Frankreich anerkannt; für Neapel, das an die letztere Macht fallen sollte, wurde doch den Medicis anderweitiger reicher Ersatz verheißen. Für die französische Kirche aber wurde die pragmatische Sanktion außer Kraft gesetzt und ein Konkordat errichtet, in welchem der König durch freie Vereinbarung u. a. das Recht erhielt, für alle kirchlichen Streitigkeiten mit wenigen Ausnahmen die letzte Instanz zu bilden und alle Erzbistümer, Bistümer und Abteien seines Reiches zu vergeben, jedoch so, dass die Annaten der päpstlichen Kasse zufallen sollten. Nach diesem Werk, über welches die kirchlichen und Laienkreise in Frankreich gleich unzufrieden waren, kehrte Leo nach Rom zurück, wo ihn bald darauf die Nachricht vom Tode seines Bruders Julian (17. März 1516) traf. Ihn erfüllte diese Kunde mit tiefem Schmerz; aber sein Ceremonienmeister Paris erklärte, er dürfe seine Trauer mit keiner Miene verraten, da er nicht als Mensch, sondern als Halbgott (semideus) vor der Welt stehe (den jämmerlichen Kontrast zwischen dieser Halbgöttlichkeit und seinem damaligen kläglichen Zustand — heimliche Plagen an heimlichen Orten — s. bei Gregorovius 8, 197, n. 1).

An Julians Stelle in den mediceischen Plänen Leos trat jetzt Lorenzo. Ihm ward widerum Urbino zugedacht; weitere Pläne standen im Hintergrunde. In Urbino saß Herzog Francesco Maria della Rovere, dem Leo aus früherer Zeit viel zu danken hatte, nach dessen Gut aber nunmehr den Lorenzo gelüstete. Francesco wurde wegen Felonie seiner Lehen entsetzt, Lorenzo mit denselben investirt. In vier Tagen kam er in ihren Besitz. Aber schon das Jar darauf ging alles wider verloren und erst nach achtmonatlichem Kampf gelang es, mit französischer und spanischer Hilfe das Herzogtum wider für die Medici zu gewinnen. Aber schwere Opfer hatte dieser schändliche Handel gekostet. Doch hatte Italien jetzt Ruhe, besonders seitdem endlich durch die Verträge von Noyon (August 1516) zwischen Franz I. und Karl von Spanien (später V.) und dem darauf folgenden Beitritt des Kaisers zu denselben auch den kriegerischen Verwicklungen ein Ziel gesetzt war, welche sich unaufhörlich seit der Ligue von Cambray gefolgt waren.

Die alten Händel der großen politischen Familien, welche ja in Leos Regierung durchweg eine so entscheidende Rolle spielten, brachten jetzt noch vor Abschluss des urbinatischen Streits ein Attentat gegen Leo zum Ausbruch. Borghese Petrucci, Beherrscher von Siena, war teils durch eigene Schuld, teils durch Intriguen seines Vetters Rafael aus seinem Besitz vertrieben worden. Rafael trat an seine Stelle. Aber gegen ihn bildete sich sofort ein Komplott, das zugleich gegen den Papst, Rafaels Beschützer, gerichtet war: Borgheses Bruder, der Kardinal Alfonso Petrucci, hatte die Ermordung Leos übernommen. Durch unbegreiflichen Leichtsinn kam der Anschlag zu Tage. Alfonso sammt dem Kardinal Bandinello de' Sauli wurden am 19. Mai verhaftet; 3 Tage nachher auch die Kardinäle Soderini, Castellesi und Rafael Riario, die um den Anschlag gewusst hatten. Petrucci wurde hingerichtet; Sauli auf hohe Fürbitte begnadigt, ebenso zum Jubel des Volks Riario. Soderini musste aus Rom, Castellesi auch aus dem hl. Kollegium scheiden, alle aber, denen das Leben geschenkt worden war, enorme Summen zalen (zusammen 100,000 Dukaten). Da nun der Papst zugleich jetzt auf einmal 31 Kardinäle kreirte und sich von diesen gleichfalls etwa 500,000 Dukaten zalen ließ, so ist das Gerücht begreiflich, das damals in Italien wie in Deutschland umging, Komplott und Attentat seien reine Erfindung des Papstes und zusammen mit dem damit motivirten Kardinalsschub nur eine großartige Finanzspekulation gewesen, zugleich darauf berechnet, ein ihm sklavisch ergebenes Kollegium zu gewinnen.

Die mediceische Hauspolitik des Papstes nahm indes ihren Fortgang. Denn wie nahe Leo die Republik Florenz mit seiner Person verbunden ansah, geht aus einem geheimen Vertrag mit Karl (V.) hervor, in welchem er dieselbe als eines und dasselbe mit dem päpstlichen Stat und Dominium betrachtet wissen wollte. Lorenzo, jetzt also Herzog von Urbino, wurde mit einer Verwandten des französischen Königshauses vermält (April 1517) — die zweite Heiratsverbindung zwischen Frankreich und den Medicis, welche Leo vermittelt hatte. Aber das Ehe-

var starb schon im April und Mai 1519. Die Angelegenheiten von Urbino wie von Florenz mußten deshalb neu geregelt werden. Ein mediceischer Kardinallegat, Giulio de'Medici mußte die Regierung in Florenz übernehmen. Auch in den Marken wie in Umbrien griff Leo mit aller Gewalt und Energie — auch zweifelhafte Mittel nicht scheuend — ein und fürte bessere Zustände herbei.

Mitten in diese Bestrebungen hinein fiel die Kunde von der Auflehnung Luthers. Bei der unglaublichen Verschwendung Leos waren die Steuererhebungen im Kirchenstat, die Einziehung der gesteigertsten Kanzleitaxen, der Türkenzehnte, erhoben für einen Kreuzzug, an dessen Möglichkeit kein Mensch glaubte, die Anleihe bei den italienischen Bankhäusern (man gab ihnen nur gegen 40%) und die absolute Verkäuflichkeit aller Stellen in Rom nicht mehr im Stande, die enormen Ausgaben zu decken. Man mußte immer wider neue Finanzquellen entdecken. Der Bau der neuen Peterskirche bot hiezu den passenden Vorwand. Der bekannte Ablaß wurde ausgeschrieben, in der bekannten Weise betrieben und dadurch der Beginn der Reformation hervorgerufen.

Leo ließ den Prozeß gegen Luther einleiten. Über den Verlauf desselben s. d. A. Luther. Die Frage über die Echtheit des Breves an Cajetan vom 28. Aug. 1518 wird von J. Köstlin (Luthers Leben) 1, 787, n. 229, Kolde (Luthers Stellung zu Concil und Kirche &c., 1876, S. 115 f.) bejahend; dagegen (nach dem Vorgange Luthers selbst) von Ranke (Reform.-Gesch. 6, 62 f.), Plitt (Einl. in die Augustana 1, 124), Waltz (in Briegers Ztschr. f. K.-G. 2, 623 ff.) und Maurenbrecher (Kathol. Reform. 1, 391) mit Nein beantwortet.

Die deutsche Königswal des Jares 1519 hat Leo Anlaß gegeben, wider seine Stimme in den europäischen Angelegenheiten hören zu lassen. Maximilian hatte die Erfüllung seines Wunsches, noch zu Lebzeiten seinen Neffen Karl zum König gewält zu sehen, nicht erlebt. Die Fürsten erklärten es für untunlich, daß ein nicht gekrönter, sondern nur „gewälter römischer Kaiser" — diesen Titel hatte bekanntlich Maximilian zum ersten Mal angenommen — schon zu Lebzeiten einen Nachfolger bekommen könne. Der dadurch veranlaßte Wunsch Maximilians, selbst noch die Kaiserkrone zu erlangen, war daran gescheitert, daß Franz I. ihm den Weg nach Italien verlegte und Leo die Krönung in Deutschland verweigerte. Maximilian starb 12. Jan. 1519. Keiner der beiden nunmehr auftretenden Kandidaten behagte dem Papst: von Karl sowol als von Franz I. war für Italien zu viel zu befürchten. Er hätte gerne einen kleinen deutschen Fürsten, Kurfürst Friedrich von Sachsen oder den Markgrafen von Brandenburg gehabt. Aber als die Wal Karls unvermeidlich ward, schloß er schon am 17. Januar 1519 ein geheimes Schutz- und Trutzbündnis mit ihm, das sich gegen Frankreich kehrte. Die Aufgabe, sich nun zwischen dem neuen Kaiser und dessen unglücklicherem Rivalen Franz I. hindurchzuwinden, hat Leo mit all der Falschheit und Zweideutigkeit erfüllt, welche auch die Regierung seines Vorgängers aufweist und die zumal als ein charakteristischer Zug an den Medicis konstatirt ist. Schließlich kam es zu einem umfassenden und weitaussehenden Bundes- und Hilfsvertrag mit Karl. Doch gingen auch wärend dieses Vertrages die zweideutigen Verhandlungen mit Franz I. fort, bis Karls drohende Haltung die Ratifikation erzwang (29. Mai 1521). Am 4. September wurde von Leo an Franz das Ultimatum gestellt und die Drohung mit Bann und Absetzung erlassen. Der Krieg begann — mit Siegen der päpstlichen Waffen und ihres Verbündeten. Aber am 1. Dezember 1521 schon starb Leo zum Jubel seiner Feinde, zur Verzweifelung seiner Gläubiger. In der päpstlichen Kasse war gar nichts. Nicht einmal die Leichenkerzen konnten bezalt werden: man mußte gebrauchte nehmen. Die Schulden dagegen waren enorm (nähere Angaben darüber bei Gregorovius S. 265 f.). Eine Menge Pasquille traten hervor: das alte, einst auf Bonifaz VIII. geschmiedete, wurde wider aufgefrischt: Intrasti ut vulpes, regnasti ut leo, exiisti ut canis.

Die Fuchsnatur hat Leo nicht nur am Anfang seiner Regierung hervorgekehrt. Seine Diplomatie ist durchaus zweideutig und falsch gewesen. Von dem Mut und der fast unbändigen Kraft seines Vorgängers hatte er nichts. Er ist durch und durch Genußmensch gewesen: kurzsichtig und nirgends auf den Grund

dringend; one Gemüt, nur im Besitz jenes gutmütigen Leichtsinns, welcher die Ursache seiner unsinnigen Verschwendung an seine Freunde und Schmeichler war, one sittlichen Ernst, one alle religiöse Tiefe und auch des geringsten Verständnisses für die Bedürfnisse der Kirche seiner Zeit entbehrend. In Rom herrschte unter seiner Regierung das glänzendste Treiben, ein Leben üppig im sinnlichen, üppiger noch im geistigen Genuss: er selbst in dessen Mittelpunkt. Künstler, Poeten und Litteraten aller Art sammelten sich in Menge um den Mediceerpapst. Aber er war auch hier — darin stimmen alle Beurteiler seiner Zeit überein — nur ein „Schwelger im Bereich der Kultur und bildenden Kunst", „der Heros und Patron des intellektuellen und künstlerischen Dilletantismus", „dessen Selbsttätigkeit einzig darauf hinauslief, die Früchte der angestrengten Geistesarbeit, die vor ihm verrichtet worden, mühelos zu genießen". „Genießen wir das Papsttum, weil es uns Gott gegeben", das sind seine eigenen Worte. Das Leben in Rom war durch und durch heidnisch.

Quellen im allgemeinen dieselben wie unter „Julius II." und „Hadrian IV." Dazu u. a. Gaz, Documenti riguardanti Giuliano de Medici e il P. M. Leone X., 1844.

Von der massenhaften auf die Zeitgeschichte bezüglichen Litteratur nenne ich nur Paulus Jovius, Historia sui temporis (zuerst Florenz 1550); Derselbe: De vita Leonis X. P. M. libri IV (his ordine temporum accessit Hadriani IV. P. M. etc.), Florenz 1548 (c. adn. Heidelberg 1549); Fabronius, Vita Leonis decimi P. M. 1797; Roscoe, The life and the pontificate of Leo X., 2. Ausg. 1806 (in 6 Bänden), mit Anm. von Henke 1828 (a. d. Englischen übersetzt von Glaser, 3 Bde. mit reichl. Mitteilung von Urkunden, Briefen u. and. Quellen im Anhang, 1806—1808); Audin, Histoire de Léon X., 1844 (ins Deutsche übersetzt von F. M. Brug 1845); Dandolo, Il secolo di Leone X., 3. Bd. 1861; Ferner: Petrucelli della Gattina, histoire diplomatique des conclaves 1864, Bd. 1, 484—511; Reumont a. a. O. III, 2, S. 49—145; 318—372; 404—431; Gregorovius Bd. 8, 2. Aufl., S. 162—376; Ranke, Die römischen Päpste in den letzten vier Jarhunderten, 6. Aufl. 1874, S. 52—59; Derselbe, Deutsche Geschichte im Reformationszeitalter, 4. Aufl. 1869, Bd. 1, 216—342; Gino Capponi, Storia della republica de Firenze, 1875, Bd. 2, bes. S. 201—334; A. Castelnau, Les Médicis, 1879, Bd. 2, bes. 317—393; Brosch, Geschichte des Kirchenstaats, 1880, S. 32—63; Höfler, Die romanische Welt und ihr Verhältnis zu den Reformideen des Mittelalters, Wien 1878 (a. d. Sitzungsberichten der phil.-hist. Cl. der kais. Akademie der Wissenschaften, XCI, S. 513—538, im S. A. S. 259—284); Ders., Papst Adrian VI., 1880, S. 1—78; Köstlin, Martin Luther, 1875, Bd. 1, 204—525; Maurenbrecher, Gesch. der kath. Reformation und Gegenreformation, 1880, Bd. 1, S. 107—201. — Über die Beziehungen Leos zur Kunst und Litteratur der Renaissance s. außerdem noch Burckhardt, Cultur der Renaissance, 3. A. ed. Geiger.

Karl Müller.

Leo XI., gewält 1. April, geweiht 10. April, gestorben 27. April, 1605 als Nachfolger Clemens VIII., aus dem Geschlecht Leos X., Medici, früher Erzbischof von Florenz, dann Kardinal. Seine Wal war völlig unter französischem Einfluss durchgesetzt worden: Heinrich IV. hat sie sich 300,000 Thlr. kosten lassen, in seinem Königreich zündete man Freudenfeuer an und löste die Kanonen zur Feier dieses Ereignisses. — Die Bürde seiner Würde soll ihn erdrückt haben.

S. Ranke, Röm. Päpste, Bd. 2, 210; auch Petrucelli della Gattina, Bd. 2, 404—451.

Leo XII., Papst von 1823—1829. — Annibale della Genga war geb. 22. Aug. 1760 als Son des Grafen Hilarius d. G. Im J. 1773 hatte mit dem Eintritte in das Kollegium Campana d'Osimo seine theolog., im J. 1782 auch seine kirchliche Laufbau begonnen durch den Empfang der Weihe zum Subdiakonen, welcher diejenige zum Diakonen kurz darauf, die zum Priester Juni 1783 nachfolgte. Pius VI. hatte ihn zum Cameriere segreto ernannt und 1790 mit der schwierigen Aufgabe betraut, die Gedächtnisrede auf den verstorbenen Kaiser Josef II. zu halten. Das Geschick, mit welchem er bei diesem peinlichen Akte alle Klippen glücklich vermied, zog ihm

damals allgemeine Anerkennung zu. Er wurde 1793 päpstlicher Prälat und Erzbischof von Tyrus, zugleich Nuntius in Luzern; im folgenden Jare erhielt er als Nachfolger Paccas die Nuntiatur in Köln, 1805 hatte er als Bevollmächtigter der Kurie dem Regensburger Reichstag anzuwonen, im J. 1808 in Gemeinschaft mit Caprara eine schwierige Mission in Frankreich auszufüren. Nachdem er sich derselben one Erfolg entledigt, kehrte er nach Italien zurück und blieb hier Jare lang in der Stille der Abtei Monticelli. Doch zog ihn die Zeit der Restauration wider in die politischen Geschäfte herein. Er überbrachte a. 1814 die Glückwünsche des Papstes dem neuen König Ludwig XVIII. und wurde 16. März 1816 Kardinalpresbyter von St^{a} Maria maggiore, dann Bischof von Sinigaglia, 1820 Kardinalvikar (d. h. betraut mit der geistlichen Verwaltung Roms). Als nach Pius' VII. Tod (20. August 1823) das Konklave am 2. September begann, hatte zunächst der Kardinal Castiglione die meisten Aussichten. Aber das Wiener Kabinet gab diesem die Exklusion, und so kam es, dass am Morgen des 28. September von 49 Stimmen 34 auf della Genga fielen; nach dem Bericht des französischen Gesandten hatte man ihm den Vorzug gegeben, weil man ihn dem Tode nahe glaubte. Mitgewirkt soll auch der Umstand haben, dass er der Hauptgegner des autokratischen Regimentes Consalvis (s. d. Art. Bd. III, S. 344) war. Fast unmittelbar nach seiner Erhebung verschlimmerte sich sein Zustand derart, dass er am 23. Dezember 1823 die Sterbsakramente empfing, und Kardinäle wie Regierungen ihre Vorbereitungen für eine Neuwal trafen. Indes erholte er sich zu aller Erstaunen und bekam seine Gesundheit eher befestigt zurück.

Die erste Maßregel Leos war die Ernennung des 80järigen Somaglia zum Statssekretär an der Stelle Consalvis, welcher bei der Sendung della Gengas nach Paris a. 1815 sich höchst schroff gegen diesen benommen hatte. Trotzdem ließ sich Leo in einer Unterredung mit Consalvi von diesem langjärigen Träger der päpstlichen Statsverwaltung ein Programm aufstellen, welches für sein eigenes Regiment die höchste Bedeutung erlangt hat (den genauen und getreuen Bericht über die Unterredung s. bei Artaud de Montor 1, 166 ff.; Scherer S. 98 ff.). Von dieser Audienz schreibt sich Leos besondere Annäherung an Frankreich, die scharfe Überwachung der Carbonari, die Abhaltung des Jubiläums, die Organisation der Kirche in den südamerikanischen Republiken, die eifrige Verfolgung der Emanzipation der Katholiken in England, die vorsichtigen Beziehungen zu Russland. — Consalvi bekam darauf die Stelle des Präfekten der Propaganda. Allein kurz nachher entriss ihn der Tod seinem neuen Amte. Trotz der großen Anerkennung, die er bei Leo gefunden, hatte er indes bald nach jener Audienz einem Franzosen gegenüber geäußert, so wie er den Papst jetzt kenne, sei von demselben nicht die Weisheit und Mäßigung des letzten Pontifikats zu erwarten. Die Folgezeit hat Consalvi darin teilweise Recht gegeben, ja dieser selbst hatte schließlich dem Papst die Strenge empfohlen, die in den letzten Jarzehnten undurchfürbar gewesen, jetzt aber wider am Platze sei; aber ebenso unleugbar ist, dass Leo die strenge Partei, der er einst angehört, bei weitem nicht befriedigt hat.

Leos Regierung der Kirche ist allerdings im Ganzen durchaus restaurativ. Die Jesuiten bekamen wider Oberwasser. Die Kollegien, die sie bis auf Clemens XIV. inne gehabt hatten, wurden ihnen 1824 wider eingeräumt: es waren das Collegium Romanum, das Oratorio del Caravita und das Osservatorio Gregoriano. Mehr noch trat ihr Geist in einzelnen Akten der päpstlichen Regierung hervor. Die Encyklika, welche Leo seiner Krankheit halber erst am 3. Mai 1824 erlassen konnte, enthält eine Verdammung der Sekte, die sich mit Unrecht „die philosophische" nenne und die verderblichen Grundsätze der Toleranz und des Indifferentismus predige, — eine Verdammung ferner der Bibelgesellschaften, die sich frech über die ganze Erde hin verbreiten und dem kirchlichen Verbot zum Trotz die hl. Schriften in den Landessprachen übersetzen oder vielmehr entstellen, sodass in ihnen nicht Christi, sondern der Menschen, ja des Teufels Evangelium zu finden sei. — Die schlimmsten Befürchtungen hatte eine Schrift erregt, deren Verfasser der oberste Censor in Rom, der Maëstro del sacro palazzo selbst, der P. Anfossi O. P. war: sie hatte nämlich den Satz verteidigt,

dass niemand selig werden könne, der Stücke des ehemaligen, jetzt sekularisirten Kirchenguts im Besitz halte. Die Schrift hatte um so unangenehmeres Aufsehen erregt, als sie unter Pius VII., dessen versöhnende Politik sie angriff, nicht hatte erscheinen dürfen. Indes scheint es, dass der Papst an ihrer jetzigen Veröffentlichung wirklich ganz unbeteiligt war. Die zweite Censurbehörde hatte nur die unschuldige Vorrede gelesen. Jetzt wurde die Schrift offiziell desavouirt und den besorgten Kabinetten geantwortet, man werde in diesem Punkt den ganzen jetzigen Bestand unangetastet lassen.

Alle Gedanken des Papstes konzentrirten sich zunächst auf die Feier des Jubeljars, welches Consalvi in jener Unterredung als die notwendige Ergänzung der Rückkehr Pius' VII. nach Rom und als die Trompete bezeichnet hatte, welche 100,000 ja 200,000 Zeugen für die widergewonnene Freiheit des Papstes in dessen Hauptstadt rufen werde. Am 27. Mai 1824 erging die Bulle, welche die ganze Christenheit, incl. der Akatholiken, auf diese am heiligen Abend 1824 beginnende Festzeit nach Rom einlud; am 21. Juni wurden in herkömmlicher Weise durch die Bulle Cum nos super alle andern Ablässe für die Dauer des Jubeljars aufgehoben. An die Regierungen erging speziell die Aufforderung, das Kommen der Pilger zu unterstützen. Aber man empfand auf dieser Seite wenig Freude über des Papstes Maßregel. Österreich und Sardinien — letzteres um der westlichen Alpenstraßen willen von besonderer Wichtigkeit — antworteten reservirt, Neapel und Bayern entschieden ungünstig. Die akatholischen Regierungen von Preußen, Hannover, Württemberg und Rußland erhoben gleichfalls lebhaften Widerspruch. Nur Spanien bezeugte reges Interesse; viel weniger ist dies von Frankreich zu sagen. Auch in der Umgebung des Papstes regte sich bedeutsamer Widerspruch. Allein Leo blieb unerschütterlich: „Si dirà quel si dirà; si ha da far il giubbileo". Er ließ alle Anstalten treffen, um den kommenden Pilgern nicht nur die beste Aufnahme zu teil werden zu lassen, sondern ihnen auch den vorteilhaftesten Eindruck von der „heiligen" Stadt mitzugeben. Die entschiedenen und in der Tat wirksamen Maßregeln zur Unterdrückung des Banditentums und Sicherung der Wege, ebenso wie die polizeilichen Verordnungen zur Hebung der Sittlichkeit in Rom und dem Kirchenstaat (s. u.) stehen in diesem Zusammenhang. Die feierliche Eröffnung der Porta santa fand am 24. Dezember 1824 wirklich statt. Aber die Flasche (fiasco), die man am Morgen darauf in der Mauer neben der Gnadenpforte eingeritzt fand, blieb dennoch im ganzen die Signatur des Jubeljars. (Ein Verzeichnis der Pilger aus den einzelnen Ländern s. bei Gams, Gesch. d. K. im 19. Jahrh. 2, 454 aus der Augsb. Allg. Zeitung vom 9. Febr. 1826.) — Unter die Maßregeln zur allseitigen Restauration der kirchlichen Herrlichkeit gehörten auch die mehrfachen Seligsprechungen, die zum teil wärend des Jubeljars vollzogen wurden: eröffnet wurde die Reihe am Pfingstmontag mit dem Franziskaner Julianus, der halbgebratene Vögel vom Bratspieß abgestreift und hatte fortfliegen lassen (die Römer dagegen erklärten, verdienstlicher wäre das Gegenteil gewesen). Ihm folgten der Jesuit Rodriguez (gest. 1601) und der Laie Hippolyt Galantini, Stifter der Kongregation des christlichen Unterrichts (geb. 1563).

Gehen wir sodann auf Leos Verhältnis zu den einzelnen Staten über, so steht hier im Vordergrund die Macht, deren Freundschaft Consalvi am meisten zu suchen geraten hatte, Frankreich. Zunächst fand freilich die Regierung Ludwigs XVIII. keine Gnade in den Augen des Papstes. In einem persönlichen Schreiben vom 4. Juni 1824 hatte Leo XII. u. a. zu klagen, dass die katholische Geistlichkeit immer noch vielfach beeinträchtigt sei, dass das Konkordat von 1817 keinen Vollzug finde, dass die Übung der Appellationes tanquam ab abusu wideraufgenommen worden sei, dass man die heterodoxen Kulte mit den katholischen, die „protestantischen Tempel" mit den katholischen Kirchen auf eine Linie stelle, als ob es in jenen überhaupt etwas Heiliges gebe. „Welch erniedrigender Vergleich zwischen dem katholischen Klerus und den Dienern der falschen Sekten!" — Gleichzeitig fand sich ein zweiter Anlass. Es bestand damals in Frankreich eine lebhafte Agitation zu gunsten der 4 gallikanischen Sätze von 1682, die in Rom Besorgnis hervorrief. Der Minister des Innern, de Villèle, hatte nun in Bezug

auf diesen Punkt an den französischen Episkopat ein Cirkularschreiben gerichtet, wonach die Vorgesetzten und Lehrer der bischöflichen Seminarien durch die Bischöfe selbst aufgefordert werden sollten, ihre Zustimmung zu den 4 Sätzen auszusprechen. Da wurde durch die Quotidienne ein Brief bekannt, der von einem hervorragenden französischen Bischof stammen mußte und dessen Verfasser erklärte, auf jenes — zweimal empfangene — Schreiben nicht geantwortet, dagegen auf anderweitige kollegiale Anfragen seine Überzeugung von der Unerfüllbarkeit jener Zumutung ausgesprochen zu haben. Der Brief, der in einem das Ministerium beleidigenden Ton gehalten war, stammte, wie sich ergab, von dem Erzbischof von Toulouse, Kardinal Clermont-Tonnerre, der schon früher durch einen Hirtenbrief mit der Statsgewalt in Konflikt gekommen war. Hatte die Sache schon zuvor peinlich berürt, so war das Aufsehen noch gesteigert worden, als wenige Wochen nach Abgang jenes päpstlichen Briefs an Ludwig XVIII. das offizielle päpstliche Organ „Diario“ den Brief in seine Spalten aufnahm. Der interimistische Geschäftsträger Frankreichs am päpstlichen Hofe, Artaud de Montor, interpellirte darüber den Statssekretär Somaglia, erhielt eine ausweichende Antwort, welche das Verfaren des Censors mißbilligte, aber zu bedenken gab, daß die Sätze von 1682 die Verbreitung protestantischer Meinungen, aller Dissidenzen, ja selbst der Gottlosigkeit veranlaßt haben, und bekam schließlich eine Versicherung der völlig friedlichen und freundschaftlichen Gesinnungen Roms gegen Frankreich. Damit war der Fall zunächst erledigt. Aber dieser neue Angriff war der Anlaß dazu geworden, daß nun in Bezug auf jenes Schreiben Leos vom 4. Juni ein entschiedener Schritt geschah. Der König wies in einem von seinem Ministerium redigirten Schreiben vom 20. Juli 1824 die Vorwürfe des Papstes energisch zurück, die auf ungenauen, von unverständigem Eifer diktirten Berichten beruhen müssen. Der Kardinal-Statssekretär schob die ganze Schuld für jenen one sein Wissen abgegangenen Brief auf den Papst, der zu vieles allein abmache, und gab die Versicherung, daß künftig alles durch ihn, den Kardinal, gehen solle. Leo selbst aber mußte sich gänzlich zufrieden geben und erklärte Somaglia gegenüber sein Schreiben für einen gelegentlichen, in allgemeinen Sätzen gehaltenen Herzenserguß, in dem er nichts schlimmes gesehen. Damit war die Sache, die schließlich doch gegen das ganze französische Ministerium angelegt gewesen zu sein scheint, erledigt und die Beziehungen zu Frankreich wider in die freundschaftlichste Ban geleitet. Gerade dieser Zwischenfall wurde für den Papst ein Hauptanlaß, sich künftig von der Partei der Zelanti, die ihn zu jenem Brief getrieben hatten, zu emanzipiren und die Ban der Mäßigung einzuschlagen.

Die nahen Beziehungen zu Frankreich und dem ältesten Son der Kirche blieben denn auch in Zukunft vollständig gewart. Als Karl X. seine Ordonnanzen vorbereitete, wurde Leo von beiden Parteien angegangen. Der Episkopat legte seine Eingabe, resp. seinen Protest an den König in Rom vor. Hier aber schwankte man. Schließlich erklärte der Kardinal-Statssekretär — Somaglia war seit Juni 1828 durch den kräftigeren Bernetti abgelöst worden — der französischen Regierung, man vermöge die Ordonnanzen nicht durchweg zu billigen; doch solle der französische Episkopat auf die Gefüle und die Frömmigkeit des Königs vertrauen und mit dem Thron gehen.

Mit Neapel bestand noch aus der Zeit Pius VII. ein origineller Streit. Seit Clemens IV. 1266 hatte das Königreich seine Lehensabhängigkeit vom Papste durch järliche Stellung eines Zelters bekundet. Die Kurie verlangte diesen Tribut auch jetzt noch. Ein Vertrag unter Consalvi hatte in ihrem Sinn entschieden, war aber nie zur Ausfürung gekommen. Auch Ludwig XVIII. erklärte sich gegen diese veraltete Leistung, welche auf die neuen Verhältnisse, die von Lehensherrlichkeit nichts wissen, gar nicht mehr passe. Der Kurie blieb nur das Mittel des Protestes übrig. Leo erließ denn auch einen solchen feierlich — wenn auch in einer den König Franz nicht verletzenden Weise — zum ersten Mal am Peter- und Paulstag 1825 und erneuerte ihn von da an järlich.

Aus dem Verhältnis zu andern Staten nenne ich ferner das zu England. Ein Schreiben König Georgs von Anfang 1824, das noch für Consalvi bestimmt

gewesen war, gab Anlaſs zur Wideaufnahme der seit längerer Zeit abgebrochenen Beziehungen zwischen der englischen Krone und dem Papsttum. Der Brief wurde veröffentlicht und hatte eine sofortige Erhebung der katholischen Partei zur Folge. Von Seiten der Bischöfe, der apostolischen Vikare und ihrer Koadjutoren in England wurde eine Denkschrift veröffentlicht, welche die Zerstörung der angeblichen Vorurteile gegen den Katholizismus bezweckte. Eine zweite Erklärung vom Sommer 1826 ging von der englischen katholischen Association aus und war speziell an die englischen Protestanten gerichtet. Der Kampf für die Emanzipation der Katholiken war damit begonnen. Bald kamen die Verhandlungen im Parlament. Im Unterhaus war die Emanzipation a. 1827 noch mit schwacher Majorität verworfen worden; das Jar darauf fand sich eine ebenso schwache Majorität dafür. Aber da das Oberhaus derselben nicht beitrat, so erlebte Leo XII. den Vollzug der Emanzipation nicht mehr: doch fand derselbe wenigstens ganz kurz nach seinem Tode statt (13. April 1829).

Durch die katholisch-klerikale Agitation in **Belgien** veranlaſst, hatte die niederländische Regierung Wilhelms I. die Schließung der katholischen Seminarien und die Eröffnung des Collegium philosophicum zu Löwen verfügt. Als diese Absicht bekannt wurde, erließ Leo sofort einen entschiedenen Protest und gab an die bischöflichen Ordinariate die Losung aus, bei der etwaigen Ausfürung jener Maßregeln in Bezug auf die Seminarien sich durchaus passiv zu verhalten, zuvor aber die von ihnen beabsichtigte gemeinsame Vorstellung beim König auszufüren und sich dabei an den Vorgang der Vorstellungen von 1787 zu halten. Die Eröffnung des Kollegs fand statt; aber die Regierung blieb der gerade auch durch Leos Äußerung veranlaſsten katholischen Agitation gegenüber nicht fest, eröffnete vielmehr bald Verhandlungen wegen eines Konkordats, die von dem Grafen Celles gefürt wurden. Das Konkordat sollte vorzüglich den Modus der Bischofsernennungen und die Frage wegen der Seminarien regeln. Die niederländische Regierung erklärte sich bereit, den Besuch des philosophischen Kollegs künftig nur fakultativ zu machen und die bischöflichen Seminarien wider zu eröffnen, falls der Papst andererseits sich dazu verstünde, daſs die Domkapitel bei der Neubesetzung der bischöflichen Stüle, die mit zwei Ausnahmen alle erledigt waren, den König um eine von ihm gewünschte Person befragen würden. Man hoffte dadurch einen gemäßigten Episkopat zu bekommen, mit dem man sich über die Erziehung der Kleriker leichter würde verständigen können. Der Kompromiſs wurde in der Tat geschlossen: in einem Breve sollte der Papst den Kapiteln die betreffende Weisung geben. Allein das Konkordat wurde zwar am 18. Juni 1827 veröffentlicht und in seinem Art. 2 die Widerherstellung der bischöflichen Seminare verfügt; in einer Bulle vom 17. August, welche das Konkordat erläuterte und bestätigte, war auch von dem künftighin nur fakultativen Charakter des Besuchs jenes Kollegs sowie der Unterstellung der Seminarien unter die Bischöfe die Rede; eine Allokution im Konsistorium vom 17. Sept. endlich widerholte diesen Punkt in noch schärferer Fassung. Aber jenes Breve erschien nicht. Konkordat und Bulle enthielten nur den Modus, daſs von Seiten des Kapitels dem König eine Reihe von Kandidaten vorgelegt würde, aus welcher er eine Anzal sollte streichen können. Dies, sowie der Umstand, daſs von Seiten der belgischen Ultramontanen jene Erklärungen des Papstes dahin ausgedeutet wurden, daſs das philosophische Kolleg nunmehr völlig aufgehoben sei, veranlaſste das Ministerium zu einem Rundschreiben an die Regierungsbehörden des Königreichs. Darin wurde eine Darlegung dieser Verhältnisse gegeben, die Allokution als einseitige und darum ganz und gar nicht verbindende Erklärung bezeichnet, in Bezug auf die Bulle vom 7. August betont, daſs sie nur zugelassen werden könne, soweit sie mit den bestehenden Statsgesetzen nicht in Widerspruch komme, dem Konkordat aber — und zwar ganz entsprechend einer gemeinsamen Vereinbarung zwischen Regierung und Kurie — der Vollzug für solange versagt, als die Ernennung der Bischöfe nicht erfolgt sei. Bis dahin könne also auch von einer Änderung in Bezug auf den obligatorischen Besuch des Kollegs nicht die Rede sein. Aber auch die völlige Aufhebung desselben nach Ernennung der Bischöfe sei durchaus nicht der Sinn der Vereinbarungen

mit der Kurie. (S. die Aktenstücke bei Artaud 2, 305—316. 328—331; Scherer S. 377 ff.; Münch, Konkordate S. 452 ff. Daraus geht die hier gegebene Darstellung hervor. Die Auffassungen Artauds und Gams' sind gänzlich schief.) — Die Lösung oder Zerhauung der Angelegenheit erfolgte nicht mehr unter Leo.

In Bezug auf das Verhältnis der Kurie unter Leo XII. zu Deutschland verweise ich durchaus auf O. Mejers Artikel über „Konkordate und Circumscriptionsbullen" im vorliegenden Band der R.-E. S. 165—168.

Von außereuropäischen Ländern sind insbesondere die südamerikanischen Republiken zu nennen. Ich habe schon bemerkt, daſs es Consalvi war, der dem Papst dringend geraten hatte, diesen Ländern seine Fürsorge zuzuwenden. Die Sache war nur darum kitzlich, weil jedes Unterhandeln mit diesen Republiken von Spanien als eine Beleidigung aufgenommen wurde, welches den Verlust dieser überseeischen Gebiete noch lange nicht verschmerzt, die Anerkennung ihrer Unabhängigkeit noch lange nicht ausgesprochen hatte. Leo hatte in der Tat aus Rücksicht für die befreundete Macht die von den Amerikanern angebotenen Unterhandlungen zunächst abgelehnt. Schließlich erklärte er aber, die kirchlichen Rücksichten stehen höher, eröffnete die Besprechungen und konnte am 21. Mai 1827 in einer Konsistorialallokution ihre Resultate, die Neuorganisation der südamerikanischen Kirche verkündigen (Artaud 2, 298). Die Folge war in der Tat, daſs Spanien höchst ärgerlich wurde und den päpstlichen Nuntius nicht zulassen wollte. — Dagegen ist der Papst bei einem Versuch, die Beziehungen zur ägyptischen und afrikanischen Kirche wider anzuknüpfen, das Opfer eines schnöden Schwindlers, des Ägypters Abraham Chasciour, geworden (s. Artaud 1, 301 ff., und 2, 112 ff.).

Endlich bleibt noch die Tätigkeit Leos in der Regierung des Kirchenstats übrig und gerade dies ist der Punkt, auf den er die größte Sorgfalt verwendet hat. Hier tritt vorzüglich die Strenge zu Tag, die ihm Consalvi angeraten und die zugleich von den besten Absichten getragen war. Es existiren eine Menge Zeugnisse darüber, wie er überall selbst nach den Dingen sah, die Beamten unvermutet überraschte — vielleicht mitten in der Nacht —, die gefundenen Übelstände, namentlich Betrügereien, abstellte und die Schuldigen hart strafte. Um die Kontrole in höherem Stil durchzufüren, wurde ein Disziplinargerichtshof, die congregazione di vigilanza unter dem Präsidium des Kardinalstatssekretärs errichtet. Es wurde vieles getan für eine billigere Regelung der Gehälter, für Aufhebung reich dotirter Sinekuren, Erhöhung der Besoldungen viel beschäftigter und wenig bezalter Beamten. Die Ersparnisse wurden an den Kardinälen begonnen. Die Steuern konnten so binnen kurzer Zeit nicht unbeträchtlich herabgesetzt werden. Außerdem geschah manches für Hebung der Verkehrswege, für Einschränkung des Bettels und Stromertums durch Errichtung von Häusern, in denen das unbeschäftigte Gesindel gegen Leistung von Feldarbeit Naturalverpflegung und Unterkommen fand. Das Armenwesen wurde März 1826 nach dem Vorbild „einer Stadt des katholischen Deutschlands" organisirt. In der Justiz ist bedeutsam die Widereinfürung des Asylrechts der Ortschaften Conca und Canemorto, die dasselbe seit der französischen Okkupation verloren hatten. Eine ganz neue Organisation erhielt das Universitätswesen durch die Konstitution vom 28. August 1824 (bei Scherer S. 443—509).

Das polizeiliche Regiment im Kirchenstat wurde ungemein verschärft, zum teil im Zusammenhang mit der Feier des Jubeljars. Die Weinhäuser wurden geschlossen: nur in den Speisewirtschaften durften die Gäste sitzen; die übrigen sollten künftig nur noch durch ein Gitter Wein zum Mitnehmen verabreichen. Für das Theater erschien im April 1826 ein neues Reglement, welches u. a. alle Improvisationen der Schauspieler mit 5, Prügeleien one Waffen mit 10 Jaren, Tragen von Waffen mit lebenslänglicher Galeerenstrafe bedrohte u. a. Wie wenig durch solche drakonische Gesetze die Hebung der Sittlichkeit erreicht wurde, beweist die eine Zal, daſs allein im ersten Halbjare 1826 im Kirchenstat 121 Mordfälle gezält wurden. — Eigentümlich war Leos Strenge gegen die Juden. Alle Verträge zwischen ihnen und Christen wurden für ungiltig erklärt (November 1825).

Kein Jude durfte außerhalb des Ghetto schlafen. Dieser wurde dann übrigens auch erweitert und mit einem Brunnen versehen.

Leos Persönlichkeit wird allgemein geschildert als ausgezeichnet durch Milde, Einfachheit und Sittenreinheit (letzteres wird ihm freilich für die Zeit seiner Nuntiatur in Deutschland bestritten). „Er lebt völlig prunklos, wont in einem ärmlichen, beinahe unmöblirten Kabinet, ißt fast nichts; er lebt mit seiner Katze von ein wenig Polenta.— Diese Katze ist ganz grau und sehr sanft, wie ihr Herr“ — (Chateaubriand). Seine einzige Passion war die Jagd; man erzälte sich, dass er als junger Kleriker durch einen vorzüglichen Schuss zuerst die Neigung des damaligen Papstes Pius VI. gewonnen habe. Im übrigen war seine ganze Zeit von anhaltender Arbeit ausgefüllt. Nachdem er als Kardinal einer der Hauptträger der Opposition gegen Consalvis autokratisches Regiment gewesen, schlug er als Papst völlig dieselbe Regierungsweise ein. Sogleich nach seiner Wal hatte man ihm eine „Statskongregation“ von Kardinälen aufgedrängt, aber er hatte sofort erklärt, dass er dieselbe nicht regelmäßig einberufen, vielmehr über alle wichtigeren Angelegenheiten zunächst mit dem Statssekretär verhandeln werde. So verlief seine Regierung viel selbständiger, als man von ihm, der sich nach seiner Wal selbst als Leiche bezeichnet, erwartet hatte. Allein nach Rankes Urteil war diese Selbständigkeit bei dem Doktrinarismus und dem Mangel an Vorbereitung und Kenntnis, die bei Leo zu finden waren, nur verhängnisvoll. „Was durch Consalvi noch zustande gekommen, ging nun wider zugrunde“. Jene Selbständigkeit macht sich am allermeisten der Partei gegenüber geltend, welcher er als Kardinal angehört hatte. Die Zelanti traten für ihn in den Hintergrund. Denn es war schon bei Leos Wal deutlich geworden, wie wenig man mit dieser Partei bei den Kabinetten durchkommen konnte. So war Leo allmählich viel beliebter bei den Regierungen, als bei den Kardinälen. Diese waren verstimmt durch ihre Zurücksetzung, durch die ungebürliche Bevorzugung des Regularklerus — Leo behauptete, im Sekularklerus keine tüchtigen Kräfte zu finden —, sowie (dies gilt natürlich nur von den Zelanti) durch seinen Liberalismus in einzelnen Zweigen der Verwaltung, besonders der Censur *). Aber auch im Volk war Leos Regiment um seiner Polizeiverwaltung willen sehr unbeliebt. Trotzdem scheint Rankes Wort: „Auch andere Päpste haben sich verhasst gemacht, aber einige Anhänger hatten sie immer. Leo XII. war bei allen verhasst; vom Prinzen bis zum Bettler, niemand war sein Freund“ — dieses Wort scheint übertrieben, wenn man die Äußerungen der Personen liest, die ihm persönlich näher treten konnten.

Leo starb am 10. Februar 1829. Seine Grabschrift: „Leoni Magno patrono coelesti me supplex commendans, hic apud sacros ejus cineres locum sepulturae elegi Leo XII., humilis cliens haeredum tanti nominis minimus“ hatte er sich kurz vor seinem Tode selbst verfasst. Dass er an Gift gestorben, ist ein unbewiesenes Gerücht. Er starb vielmehr an Verblutung, welche infolge einer Operation bei hämorrhoidalen Leiden eingetreten war.

Quellen und Litteratur: Artaud de Montor, Histoire du pape Léon XII., 2. Bd., Paris 1843 (Verf. war damals Sekretär der französ. Gesandtschaft in Rom); Scherer, Papst Leo XII., Schaffhausen 1844 (schlechte deutsche Bearbeitung des letzten Werks); Köberle, Rom unter den letzten drei Päpsten und die zweite Reformation in Deutschland, Bd. 1 (a. u. d. T.: Leo XII. und der Geist der römischen Hierarchie) Leipzig 1846; Eugenio Cipoletta, Memorie politiche sui conclavi da Pio VII. a Pio IX, compilati su documenti diplomatici segreti etc., Milano 1863, pag. 127—168; Christian Karl Josias Freiherr von Bunsen aus seinen Briefen und nach eigener Erfarung geschildert von seiner Witwe (deutsche Ausgabe von F. Nippold 1868, Bd. 1, 211 ff., insbes. S. 507

*) Der oberste Inhaber der letzteren hatte z. B. die Veröffentlichung von Overbecks „Ruhe der heiligen Familie“ und Thorwaldsens „Nacht und Morgen“ verboten, ersteres weil die Madonna auf dem Bild zu bloße Füße habe. Auf Anordnung desselben Censors hatte ein Maler schon begonnen, alle nicht gehörig bekleideten Bilder — auch solche im Privatbesitz — zu übermalen. Der Papst setzte dann aber den Mann von seinem Amte ab.

bis 551); Chateaubriand, Mémoires d'outre-tombe, Berlin 1850, Bd. 8, 121 bis 232 (der Verfasser war seit 1828 französischer Gesandter in Rom); Nodari, Vitae pontificum Romanorum Pii VI, Pii VII., Leonis XII. etc., Padova 1840 (mir nicht zugänglich); Wiseman (Cardinal), Erinnerungen an die letzten vier Päpste und an Rom in ihrer Zeit (deutsch von Reusch), 3. Aufl. 1864, S. 151 bis 258. — Außerdem die Berichte aus Rom in der Allgem. Zeitung.

Nielsen, Die römische Kirche im 19. Jahrh. (Deutsch von Michelsen), Gotha 1878, Bd. 1, 286—327; Gams, Gesch. der Kirche Christi im 19. Jarh. 2c., 2, 408—484 u. Bd. 3 öfters, Innsbruck 1855 f. (durchaus ultramontan befangen); Ranke, Historisch-biographische Studien (Ges. W. Bd. XL), Leipzig 1877, S. 143 bis 157. **K. Müller.**

Leontius von Byzanz. An dem Namen dieses altkirchlichen Polemikers und Häresiologen haftet viel Verwirrung der litterarhistorischen und handschriftlichen Notizen. Die wichtigeren unter diesem Titel vorhandenen Schriften gehören gewiss demselben Verfasser an, doch ist gestritten worden, wie sich dieser zu einem oder zwei anderen gleichnamigen verhalte. Er lebte unter Justinian und dessen nächsten Nachfolgern. Gebürtig aus Byzanz und daher meist als Byzantinus bezeichnet, begab er sich doch als Mönch in das neue Lauraklofter des heil. Sabas in Palästina bei Jerusalem, welches damals von der origenistischen Lehre angesteckt war nach Cyrilli Vita S. Sabae ap. Surium T. VI. Daraus erklärt sich, dass er in den Handschriften zuweilen Hierosolymitanus heißt. Auch muss er vor seinem Eintritt in den Mönchstand Geschäfte eines Rhetors und Rechtskundigen getrieben haben, daher die ihm beigelegten Prädikate scholasticus und advocatus. In demselben Kloster lebte nach dem Zeugnis des Cyrill der gelehrte Abt Theodorus, und ein Theodorus soll es auch gewesen sein, nach dessen Mitteilungen und Diktaten Leontius sein Werk über die Sekten niederschrieb. So urteilt H. Canisius, indem er den jerusalemischen Leontius mit dem byzantinischen identifizirt. Dagegen werden beide von Basnage in Canisii Lectt. antiquarum t. I, p. 529 sqq. ed. Basn. ausdrücklich unterschieden. Zwar räumt dieser ein, dass beide ungefär gleichzeitig lebten, allein dem Mönche im Kloster des Sabas wird von Cyrillus nachgesagt, dass er Origenist und Anhänger des Nestorius gewesen, und das würde auf den Byzantiner keine Anwendung erleiden, der sich ja in seiner Polemik gerade als den bittersten orthodoxen Widersacher, wenn nicht des Origenes, doch der Nestorianer zu erkennen gibt. Indessen dieser Grund entscheidet noch nicht. Denn der Byzantiner Leontius und Verfasser der Schrift adv. Nestorianos bekennt gelegentlich selber von sich, dass er als junger Mann in großer Gefar gewesen sei, von jenen Häretikern „in den Abgrund ihrer Gottlosigkeit hinabgerissen zu werden", erst später sei er völlig umgestimmt worden; die Angaben in der Vita Sabae können sich also füglich auf seine heterodoxen Anfänge beziehen. Daher citiren auch neuere Kirchenhistoriker, wie Neander, einfach: Leontius von Byzanz oder von Jerusalem. — Das Zeitalter des Mannes lässt sich nur ungefär bestimmen. Er schweigt von dem fünften ökumenischen Konzil (553), berichtet aber von dem tritheistischen Streite (um's Jar 564) und erwänt den Tod des Urhebers desselben, Johannes Philoponus, dessen Lebenszeit wir freilich eben so wenig genau zu fixiren im Stande sind; er mag also gegen das Ende des 6. Jarhunderts geschrieben haben, nach Einigen sogar erst kurz nach 608, da erst in diesem Jare, wie irrig angenommen wird, Philoponus gestorben sein soll. Wir folgen der Meinung des Canisius, bemerken aber, dass ein dritter Leontius, welcher als Presbyter und Bischof auf der Insel Cypern aufgefürt wird, mit dem unserigen gewiss nicht Eine Person gewesen sein kann.

Nun von den Schriften des Leontius. Das eine Hauptwerk „De sectis" soll der Überschrift nach in zehn Lektionen oder Verhandlungen (πράξεις) aus dem Vortrage des Abtes Theodorus hervorgegangen sein. Es erschien zuerst griechisch und mit lateinischer Version des Johannes Leunclavius nebst anderen byzantinischen Werken Basil. typis Petri Pernae 1578 und ging dann in andere Ausgaben (Auctar. Bibl. PP. Par. 1624. I. ed. Morell. XI. Galland. Bibl. PP. XII, Bibl. PP. Paris. XI.) über. Es ist ein wichtiger Beitrag zur Sektengeschichte und Häre-

siologie, denn nach mancherlei oberflächlichen Notizen über das erste Zeitalter geht der Schriftsteller vom 4. Jarhundert an gründlicher auf die häretischen Gegensätze ein, verweilt ausfürlich bei den Parteihäuptern der Monophysiten und erwänt auch die kleineren Fraktionen, wie die Gajaniten, Agnoeten, Severianer, Synoditen, d. h. Freunde des chalcedonischen Konzils, *διακρινόμενοι*, Zweifler, die es anzuerkennen Bedenken trugen, außerdem die Tritheiten u. a. Die Zal der angefürten Schriftsteller und Persönlichkeiten, von denen Fabricius ein Verzeichnis gibt, ist beträchtlich, der polemische Standpunkt ist ganz dem Zeitalter angemessen. An historischen Verstößen fehlt es nicht, aber auch nicht ganz an kritischen Urteilen. Denn wärend die Schriften des Pseudodionysius als echt citirt werden, spricht der Verfasser dem Gregorius Thaumaturgus das längere ihm beigelegte Glaubensbekenntnis (*ἡ κατὰ μέρος πίστις*) mit vollem Rechte ab.

Die zweite Schrift: „Contra Nestorianos et Eutychianos", libri tres — wurde zuerst von H. Canisius in Lection. antiquar. IV. und ed. nov. Basn. I, p. 535 (Bibl. PP. Lugd. IX.) lateinisch herausgegeben. Die Kenntnis des griechischen Textes verdanken wir dem A. Mai, welcher das Werk aus einer Handschrift des Vatikans im Spicileg. Rom. XII. II. p. 1 im Original veröffentlicht hat. Die mühevolle, spitzfindige und weitausgesponnene Dialektik macht diese Abhandlungen schwer lesbar, aber ebendarum auch sehr geeignet, in die Subtilitäten des monophysitischen Streites einzufüren. Der Verfasser geht von der Ansicht aus, dass Nestorianer und Monophysiten in entgegengesetzter Richtung demselben Irrtume verfallen; beide sind Doketen und Phantasten, indem die Einen die Warheit der göttlichen, die Anderen die der menschlichen Natur verflüchtigen. Nestorius spaltet die Naturen zu Hypostasen, der Andere gießt sie in eine einzige physische Einheit zusammen, daher passt auf sie der gemeinsame Name *ἐναντιοδοκῆται*. Wie sich Nestorius zu Eutyches verhält, so änlich Arius zu Sabellius. Die Analogie der Menschennatur wird vorsichtig zu Hilfe genommen, auch zeigt sich die Geschicklichkeit des Leontius darin, dass er die christologische Naturenlehre gegen die Hypostasenlehre innerhalb der Trinität beständig auszugleichen weiß. Die größte Mühe verwendet er auf die Erklärung der persönlichen Einigung der Naturen (*ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*), weil diese von jeder anderen denkbaren Verbindung Gottes mit der Menschheit (*ἕνωσις κατ' οὐσίαν, κατ' ἐνέργειαν, κατὰ γνώμην*) ausgesondert werden muss. Das zweite Buch beschäftigt sich mit den Einwendungen des Severus als des gemäßigten Monophysiten, und ein Stück dieses Buches war früher schon von Mai in Scrippt. vet. VII, p. 40 sqq. herausgegeben worden. Das dritte Buch wendet sich gegen beide Parteien, deren spätere Anhänger nur den gottlosen Abweg der früheren weiter verfolgt haben. Am schlimmsten ergeht es in diesem polemischen Triumphe den antiochenischen Lehrern Diodor und Theodor von Mopsveste; der letztere namentlich erscheint als ein Inbegriff der Gottlosigkeit, seine exegetischen Arbeiten sind Lästerungen des heiligen Geistes, weil sie die Überschriften der Psalmen beseitigen, viele Beziehungen auf Christus leugnen, den Brief des Jakobus und andere katholische verwerfen, und weil sogar das Hohelied sich gefallen lassen muss, von der irdischen Wollust und profanen Liebe gedeutet zu werden. So überhäuft ihn Leontius mit Vorwürfen, wärend wir heutzutage in den meisten dieser Anklagen eine Ehrenerklärung des Theodor und seines exegetischen Standpunktes und Verdienstes erblicken müssen. Der Wert der genannten Bücher steigt durch die zalreich aufgenommenen patristischen Citate, welche manches interessante Fragment abgeworfen haben. — Darauf folgt bei Canisius und griechisch im Spicil. Rom. ein Dialog gegen die Aphthartodoketen und die zu ihnen Abgefallenen, in welchem aus der Wesensgleichheit der menschlichen Natur Christi mit der unserigen, aus den Bedingungen des irdischen Wachstums und aus der Notwendigkeit des Leidens, wenn dieses kein illusorisches werden soll, mit umständlicher Breite gefolgert wird, dass Christi Leib ein Vergängliches und Verderbliches (*φθαρτόν*) an sich gewesen sein müsse, wenn es auch nicht wirklich der Verwesung anheimfiel. Auch darf man nicht einwenden, dass Christus alsdann dem ersten Adam, dessen Körper anfangs dem Tode noch nicht unterworfen war, nicht als zweiter Adam menschlich gleichgestanden hätte, denn

als Erlöser mußte er eben das Fleisch des Menschen, wie es nach dem Sündenfalle beschaffen war, an sich nehmen. — Hieran schließt sich im Spicil. p. 128 das bei Canisius schon lateinisch edirte Schriftchen gegen die Apollinaristen (adversus fraudes Apollinaristarum), namentlich die von ihnen fälschlich vorgeschützten oder untergeschobenen patristischen Auktoritäten. Dazu kommen noch lateinisch von Canisius: Dubitationes hypotheticae contra eos, qui negant, esse in Christo duas veras naturas, und griechisch: *ἀπορίαι πρὸς τοὺς μίαν φύσιν λέγοντας σύνθετον* in A. Mai, Script. vett. VII. p. 110—155.

Diese Schriften werden dem Leontius mit Sicherheit beigelegt. Dagegen unterscheiden wir, wie bemerkt, einen anderen Leontius, welcher am Anfange des 7. Jarhunderts unter Mauritius als Bischof von Neapolis oder Hagiapolis auf Cypern lebte, und welchem verschiedene Homilien und Reden, z. B. in Symeonem graece et lat. in Combefis. Auctar. nov. Bibl. PP. Par. 1648. I. u. a., zugeschrieben werden. Wenn dieser Leontius Cyprius also Kleriker war, so bezieht sich wol auch das Prädikat Presbyter, welches in den Handschriften sich oft mit dem Namen des Byzantiners Leontius verbunden findet, ursprünglich nur auf ihn. Zwar ist auch hier die geschehene Verwechselung geleugnet worden. F. Sartorius erklärt den Presbyter und Homilienschreiber für identisch mit dem Polemiker, welchem er denn auch die von ihm in einem Dorpater Programm 1828 edirte Homilia Leontii presbyteri Constantinopolitani in Jobum vindicirt. Allein es setzt doch, abgesehen von einiger Differenz des Zeitalters, immer sehr ungewönliche Schickungen voraus, daß derselbe Mann zuerst Rhetor und Advokat in Konstantinopel, dann lange Zeit Mönch in Palästina und endlich Presbyter und Bischof auf Cypern gewesen sein sollte.

Aus dem Vorstehenden erhellt, daß ein Sammler und Herausgeber des Leontius saure Mühe haben würde, um die Schriften und Personalien einigermaßen sicher zu stellen. Wenn z. B. schon Canisius ein Mannskript der Bibl. Palat. erwänt, welches octo disputationes Leontii Hierosolymitani contra Eutychianos et Nestorianos enthalte, so steht gänzlich dahin, wie sich dieses zu den obenerwänten gleichnamigen Schriften verhalten möge.

Nur kurz sei noch hinzugefügt, daß ums Jar 920 der Chronograph Leontius von Byzanz auf Befehl des Konstantinus Porphyrogeneta das Leben des Kaisers Leo Armenius und seiner Nachfolger beschrieben hat, welches Werk unter den byzantinischen Historikern und Fortsetzern des Theophanes seine Stelle gefunden. Außerdem kennt Fabricius noch viele andere Männer dieses Namens, aber sie sind zu unbedeutend, um hier Berücksichtigung zu verdienen.

Vergl. die Nachweisungen von Cave und Oudin, ferner Fabric Bibl. Gr. ed. Harl. VIII, p. 309 sqq.; Gräße, Lehrb. der Literärgesch., Bd. II, Abth. I, 1. Hälfte, S. 73. 80. 84. 86; Schröckh, Kirchengesch., XV, S. 190; XVIII, S. 17. Dr. **Gaß.**

Lerinum, Kloster. An der Küste des narbonnensischen Galliens, dem heutigen Cannes gegenüber, liegt die Gruppe der Lerinischen (Lirinischen) Inseln, von denen von Bedeutung nur sind: Lero, jetzt St. Marguerit, mit jenem durch den Mann mit der eisernen Maske und durch Bazaine berühmten Fort, und das beträchtlich kleinere Lerinum (Plin. Lerina; sonst auch Lerinus, Lirinum), das heutige St. Honorat. Als seit dem letzten Drittel des 4. Jarhunderts der Eifer für das asketische Leben nach dem Vorbild der ägyptischen Anachoreten und Mönche auch die abendländische Christenheit ergriff, wurden die Inseln, wie an den Küsten Italiens und Dalmatiens, so auch an der Südgalliens beliebte Stätten des enthaltsamen Lebens, an denen die Stimmen der Wellen in die Chöre der heiligen Psalmensänger hineinklangen (Ambrosius hexaem. III, 5). Galten sie ungläubigen Weltleuten als neue Inseln der Circe, wo nicht die Leiber, sondern die Seelen verwandelt erschienen (Rutilii Namat. itinerar. I, 517 sqq.), so meinten die Christen, daß hier durch einen anderen Becher, den des Wortes Christi, nicht Menschen in Tiere, sondern Tiere erst in Menschen verwandelt würden (Hilarii Arel. vita Honor. 17). — Honoratus, ein Mann römisch-gallischer Abstammung, welcher Consulare unter seine Vorfaren zälte, in früher Jugend mächtig vom religiösen Zuge der Zeit ergriffen, ergab sich mit seinem durch ihn bestimm-

ten älteren Bruder Venantius und anderen Genossen dem mönchischen Leben, zog unter dem Schutze des Greises Caprasius in die Ferne, von Marseille aus nach Osten segelnd, wir dürfen wol annehmen in der Absicht, die morgenländischen Urbilder des heiligen Lebens kennen zu lernen. Aber in Methone in Messenien starb Venantius, und es scheint, als habe dies Ereignis dem Unternehmen ein Ziel gesetzt. Auf dem Rückweg besuchte Honoratus Italien, schloſs mit Paulinus von Nola Freundschaft, hielt sich aber auch in Mittelitalien und Tuscien auf; dann begab er sich nach Südgallien zu dem ihm befreundeten Bischof Leontius von Forum Julii, der Hafenstation für die römische Mittelmeerflotte (j. Fréjus, in dessen Nähe am Kap Roux die Sage eine Höle als Aufenthaltsort des Heiligen bezeichnet). Von hier aus ersah er sich (etwa um 400) die benachbarte, bis dahin nur von Schlangen bewonte Insel Lerina zum Schauplatz des nach dem Muster der ägyptischen Väter einzurichtenden Lebens für sich und die rasch anwachsende Zal seiner Genossen. Bald erhob sich eine Kirche, bald auch ein Klostergebäude, wozu schon die große Menge auf der kleinen Insel nötigen mochte, one daſs darum die getrennten Zellen hier und auf den benachbarten Inseln verschwanden (Eucherius Lugd. ad Hilar. monach. Lerin. epistola seu libellus de laude Eremi § 42 in Bibl. PP. Max. VI, 862 sqq.). „Honoratus, der Lehrer der Inseln" (Eucher.), blieb für alle das Haupt: „ingenti fratrum coenobio praesidens" heißt er um 428 bei Joh. Cassianus (collat. patr. XI praefat.). Die Regel scheint ziemlich streng gewesen zu sein *), dem Honoratus wird jedoch eine weise Berücksichtigung der Individualitäten und Kräfte der Einzelnen nachgerühmt. Bodenkultur geht neben den geistlichen Übungen und Studien und der Beschäftigung mit Jugenderziehung her (die Söne des Eucherius! s. d. Art. Bd. IV, S. 375) und verwandelt die Gestalt der Insel. Honoratus übte als Presbyter die geistlichen Funktionen, später finden sich bei der großen Zal der Mönche neben den Äbten noch andere Presbyter. Nach 426 wurde Honoratus Bischof von Arles, er starb aber schon um 429. Seine Stiftung erlangte aber rasch großen Ruf; fast alle bedeutenden christlichen Männer Galliens im 5. Jarhundert, in der Blütezeit der semipelagianischen Theologie, stehen in naher Beziehung zu ihr; wie Eucherius und Vincentius (s. die Art.), so ist one Zweifel auch Salvianus (s. d. Art.) eine zeitlang Genosse der Insel gewesen. Auch der von Apollinaris Sidonius epp. VI überschwenglich gepriesene Heilige Lupus aus Toul, mit Pimeniola, der Schwester des Hilarius von Arles verheiratet, zog sich um 426 aus seiner weltlichen Laufban nach Lerinum zurück, um von hier aus nach einem Jare zum Bischof von Troyes erhoben zu werden, in welcher Eigenschaft er um 429 mit dem Bischof Germanus von Auxerres zur Bekämpfung des Pelagianismus nach Britannien ging (s. den Artikel Keltische Kirche S. 337); später soll er dem Attila imponirt haben (Acta SS. Boll. zum 29. Juli; Mansi IV, 543 sq.). Hilarius (s. d. Art. Bd. VI, S. 108) kam von Lerinum auf den Bischofsstul von Arles als Nachfolger des Honoratus, dessen Leben er beschrieben hat; Maximus und Faustus (s. d. Art. Bd. IV, S. 511), welche dem Honoratus in der Leitung der Mönche folgten, wurden dann nacheinander Bischöfe von Reji (Riez in der Oberprovence); Johannes Cassianus (s. d. Artikel Bd. III, S. 156), der gefeierte Gründer der wenig jüngeren Mönchsgemeinschaft in Massilia, widmete einen Teil seiner Collationes patrum dem Honoratus und Eucherius. — Nach dem Tode des Bischofs Leontius von Forum Julii (432) wollte man den Abt Maximus zu seinem Nachfolger auf diesem Sitz, zu dessen Sprengel Lerinum gehörte, machen, es gelang aber nicht; statt seiner wurde Theodor, bisher Abt der Mönche auf den stöchadischen Inseln erhoben, wärend Maximus im folgenden Jare Bischof von Reji wurde. Mit Theodor aber geriet nun Faustus als Abt von Lerinum um die Mitte des Jarhunderts in heftige Zwistigkeiten, welche ihn sogar nötigten, die Insel zu verlassen. Die Macht des Bischofs erscheint hier dadurch bedingt, daſs das Kloster in seinem Unterhalte von dem Wolwollen des Bischofs abhing. Die

*) Schon des Faustus instructio ad monachos läſst übrigens erkennen, wie frühe unter den Mönchen Reaktion gegen diese Strenge eintrat; sie sagen: „numquid servi vestri sumus?... desero atque discedo, hoc ego ferre non patior: ingenuus homo sum"!

Vermutung, dass Neid des „antiquus abbas“ der Stöchaden über den Aufschwung von Lerinum mitgewirkt, legt sich nahe, ist aber nicht weiter zu begründen. Das dritte Konzil von Arles um 455 unter Ravennius vermittelte dahin, dass Theodor etwaige Vergehen des Faustus verzeihen und pro solito dioecesani more den Mönchen alles zum Unterhalte Nötige gewären möge. Die bischöflichen Rechte auf Weihung aller Kleriker, Bereitung des Chrisma, Firmung etwaiger Neugetaufter werden gewart; das Kloster soll one Zustimmung des Bischofs keine fremden Kleriker aufnehmen, dagegen soll sich auch der Bischof kein Recht über die Laienschar der Mönche anmaßen und one des Abtes Willen keinen derselben zum Kleriker weihen; die Freiheit der Abtswal wird anerkannt (Mansi, Ampl. Coll. VII, 907; Hefele II, 583). In wie weit Lerinum durch die Völkerbewegungen und Kämpfe des 5. Jarhunderts, insbesondere auch durch das Eindringen der Westgoten unter Eurich in die Provence in Mitleidenschaft gezogen wurde, darüber fehlen bestimmte Nachrichten. Es blieb aber ein gefeierter Sitz der Askese; hier fand gegen Ausgang des Jarhunderts jener Antonius aus Pannonien seine Ruhestätte, den als Knaben der hl. Severinus aufgenommen und der dann in der Nähe des Comersees als strenger Einsiedler die Bewunderung auf sich gezogen (Magnus Fel. Ennodius, Vita Antonii in Bibl. Patr. Max. IX, 393—395). Hier erhielt ungefär um dieselbe Zeit der junge Cäsarius (nachmals Bischof von Arles, s. d. Art. Bd. III, S. 57) seine Bildung, aus dessen Bemühungen um das Mönchtum der Geist Lerinums erschlossen werden kann. Unter den Stürmen des 6. Jarh.'s (537 kam die Provence in die Häude der Franken) und bei dem allgemeinen Sinken der Kultur ist offenbar auch Blüte und Zucht von Lerinum gesunken. Über die lässige Disziplin des Abtes Stefan von L., welcher den Abt Augustin auf seinem Wege zu den Angelsachsen beherbergte, sprach sich Gregor der Große gegen seinen Nachfolger Bonon oder Conon missbilligend aus (Greg. M. ep. V, 56. IX, 8), allein auch dessen von Gregor anerkannte Bemühungen haben wol wenig Erfolg gehabt. Der Burgunder Attala verließ, weil er sich über den zuchtlosen Geist der Mönche ärgerte, Lerinum und schloss sich in Luxovium an Columbanus an, dessen Nachfolger er in Bobbio wurde (Jonas Bobb. vita Attalae bei Mabillon, Acta SS. II, 123). Um die Mitte des 7. Jarh.'s, als in Gallien die Benediktinerregel Fortschritte zu machen anfing (s. d. Canones Augustodunenses, Mansi XI, 123. 163; Mabillon annal. Bened. I, 541), tritt der Mönch Aigulf aus dem berühmten Kloster Fleury (St. Benoit sur Loire), derselbe, der für sein Kloster aus dem von den Longobarden verwüsteten Monte Cassino die Gebeine des heil. Bernhard entwendet hatte, reformirend nach der Regel Benedikts in dem daniederliegenden Lerinum auf, dessen Mönche zum teil regellos umherstreiften. Der eifrige Benediktiner, welcher dabei den fränkischen König hinter sich gehabt zu haben scheint, erlag aber einer Gegenpartei, welche ihn mit 30 Anhängern nach der Insel Amatuna zwischen Corsica und Sardinien schaffte und nachher dort umbringen ließ (cf. Aldecraldi Vita Aigulfi bei Mabillon, Acta SS. o. Ben. II, 629 und die vita bei Barral. I, 327 sqq.). Zur Zeit aber, als Aigulf das Kloster regierte, hielt sich auch jener Angelsachse Benedikt Biscop dort auf, welcher nachher als Abt zu Wiremouth eifriger Beförderer der Benediktinerregel in England wurde. Der Überfall und die Plünderung des inzwischen wider zu hohem Ansehen gelangten (Gall. Christ. I, 801) und reichen Klosters durch die Araber (732 nach Mabillon, Annal. II, 82; nach Bouquet III, 700: 729), wobei der Abt Porcharius mit 50 Mönchen den Tod gefunden haben soll, scheint doch nicht auf lange die Stiftung vernichtet zu haben; ihre Herstellung wird einem Abt Eleutherius zugeschrieben, allerdings im Zusammenhang mit fabelhaften Nachrichten von einer großen Schenkung, welche er durch Pippin zu Quiercy 754 erhalten haben soll (Alliez I, 414 f. 517 f.). Ein Brief Alcuins (Monum. Alcuin. ep. 93, p. 392) zeigt, dass die Mönche an den kirchlichen Fragen der Zeit Anteil nahmen. Nach Karls des Großen Tode sah Lerinum den Mönch Bernarius, Bruder von Adalhard und Wala, eine zeitlang als Exilirten bei sich. Auf einen gesunkenen Zustand weist es hin, wenn 964 der neuburgundische König Konrad die Herstellung der Ordnung in Lerinum wie in dem von diesem abhängigen Nonnenklo-

ster Arluc dem Abte des einst von Cäsarius von Arles gestifteten Klosters Mont Majour übertragen hat (Gall. Christ. III, 1210). Bald darauf aber verlieh Papst Benedikt VII. Lerinum mit jener Tochterstiftung dem Abt Mayolus von Cluny, und auch der große Odilo erscheint zugleich als Abt von Lerinum, das er 1022 besuchte. Dann folgen zwar wider eigene Äbte, aber seit jener Verbindung mit der an der Spitze der kirchlichen Bewegung stehenden Kongregation beginnt auch für Lerinum eine neue Periode des Aufschwungs und Glanzes. Unter den Äbten Amalrich, Adalbert I. und II. (11. Jarh.) mehren sich die Schenkungen; das reiche Kloster baut zum Schutze gegen saracenische Seeräuber einen festen Turm, erhält päpstliche Begünstigungen, Privilegien und Ablässe, gerät aber auch wegen seiner Besitzrechte auf Kirchen u. dgl. in fortgesetzte Händel mit benachbarten Bischöfen und Prälaten. Es gehört jetzt, und zwar warscheinlich schon seit dem 6. Jarhundert, da das Bistum Forum Julii auf Jarhunderte zur Bedeutungslosigkeit herabsank, zum Bistum Antibes (Antipolis). Als ersteres im burgundischen Reiche sich wider gekräftigt hatte, bemühte es sich, wie verschiedene Dokumente schließen lassen, um Widergewinnung des Klosters, aber vergeblich; das Kloster blieb unter Antibes, welches Bistum aber 1244 nach Grasse verlegt wurde. Inzwischen war die Verweltlichung des Klosters so weit vorgeschritten, daß Innocenz III. (epp. I, 273 ed. Baluz. I, 142) den Bischof von Arles mit Herstellung der völlig in Verfall geratenen Regel, wenn erforderlich durch Herbeiziehung der Cistercienser, beauftragte; mit welchem Erfolge, steht dahin. Jedenfalls wuchs Reichtum und Einfluß von Lerinum noch im 13. Jarh.; 1255 kam es durch Tausch in den Besitz der Kirche und des Hospitals des hl. Antonius bei Genua, bei welchem sich nun auch ein Kloster des hl. Antonius erhob. Im 14. Jarhundert wollten die Mönche nicht mehr fratres, sondern domini sein, und beschlossen 1319 auf einem Generalkapitel, daß es jedem Mönche, Prior (in den zalreichen zu Lerinum gehörigen Prioreien) und Konventualen freistehen solle, mit legitim erlangtem Gelde Besitzungen zu erwerben und darüber zu verfügen. Jetzt strecken aber auch die Avignonensischen Päpste ihre Hände nach der reichen Pfründe aus und vergeben die Abtei in commendam (so Johann XXII., Clemens VI., Innoc. VI.), wogegen einige Reformversuche im Zusammenhang mit Benedikts XII. Bemühungen dem eigentlichen Klosterleben wenig aufhelfen konnten. Ein Reformkapitel von 1353 (Alliez II, 216 ff.) zeigt die beträchtliche Zal der von Lerinum abhängigen Prioreien, Kirchen und andern Dependenzen in vielen Bistümern. Um diese Zeit trat auch das von dem Senechal der Provence Gantelmi zu Tarrascon gestiftete Nonnenkloster unter Leitung der Leriner Mönche. Die angeblichen Reliquien des Stifters, des heil. Honoratus, wurden 1391 auf Umwegen von Arles nach Lerinum gebracht (s. d. hist. translat. bei Barral. I, 79 sqq.) und erhöhten nicht wenig das Ansehen des Klosters, dessen Kostbarkeiten um 1400 genuesische Seeräuber zu einem Überfall reizten. — Nachdem das Kloster auch in den Zwiespalt des päpstlichen Schismas hineingezogen war, scheint es unter dem von Martin V. ernannten und troß Widerstrebens der Mönche eingesetzten Abte Gaufredus de Monte Electo (Mont Choisi) einen gewissen Aufschwung genommen zu haben. Wir finden Gaufredus im Auftrage seines Landesherrn (Ludw. III.) von Sicilien auf dem Konzil von Basel und dann als Mitglied der Gesandtschaft dieses Konzils an Eugenius IV.

Nachdem in der 2. Hälfte des 15. Jarh.'s die Abtei wider als reiche Pfründe an Kommendataräbte vergeben worden war, trat mit 1515 eine neue, die letzte Periode für sie ein. Der damalige Inhaber, Augustus von Grimaldi, Administrator, später Bischof von Grasse, rief behufs Reform des Klosters zuerst Mönche von Cluny herbei, verstand sich aber dann dazu, auf seine Abtswürde, freilich unter Vorbehalt aller Einkünfte und Rechte derselben auf Lebenszeit, zu verzichten, und die Unterwerfung von Lerinum unter die italienische Benediktinerkongregation von St. Justina von Padua (später gewönlich Kongregation von Monte-Cassino genannt) herbeizufüren, welche Leo X. bestätigte. Bald darauf erfolgte der Abschluß des Konkordats zwischen Leo und Franz I., welches die Wal zu den kirchlichen Pfründen wesentlich in die Hand des Königs legte. Aus diesen beiden Ereignissen ergab sich ein zwei Jarhunderte lang bei jeder Gelegenheit sich erneuern-

der Antagonismus. Zunächst kam freilich die persönliche Stellung von Augustin von Grimaldi in Betracht, der, zugleich Herr von Monaco, im Kampfe zwischen Franz I. und Karl V. es mit letzterem hielt und deshalb aller seiner Würden in Frankreich verlustig erklärt wurde. Die Plünderung des Klosters Lerinum durch die spanische Flotte bei der Invasion des Connetable von Bourbon 1524 hing damit zusammen. Nach dem Frieden von Madrid wurde Augustin zwar rehabilitirt. Nach seinem Tode aber verlieh Franz I. die Abtei wider als Kommende, und alle auf jene Verbindung mit der italienischen Kongregation sich stützenden Protestationen halfen nichts. Du Bellay erhielt sie zuerst, im folgenden Jarhundert hat auch Mazarin sie besessen, der sie sich aber vom Konvent gegen eine Jaresrente von 9000 Livres abkaufen ließ. Widerholt machten französische Könige Anstalt, jene Unterstellung unter die italienische Kongregation, welche der französischen Ausbeutung hinderlich war, rückgängig zu machen. Indessen Heinrich IV., welcher die Pfründe auch nach seinem Ermessen vergab und diesem Kloster so gut wie andern die Ernärung einer Anzal von Invaliden als „Laienmönche“ auflegte, bestätigte doch nach seiner Konversion die Union mit jener Kongregation unter der übrigens nicht ängstlich festgehaltenen Bedingung, dass die Leitung der Mönche immer in französischen Händen sein sollte. Ein Versuch der Lostrennung unter Ludwig XIII. wurde bald wider aufgegeben, und selbst zur Zeit der gallikanischen Spannung, wo Ludwig XIV. sich von einer Partei der Mönche selbst um Befreiung von den Italienern bitten ließ, musste man die Sache wider fallen lassen. Als aber die Mönche nach dem Tode Philipps von Vendome 1727 den Bischof von Grasse in ihr Interesse zogen und ihm eine Pension von 4000 Livres versprachen, wenn er beim Kardinal von Fleury die Herstellung freier Abtswal bewirke, zog dieser es vor, die Abtei lieber ganz zu verschlucken, indem er sich einen königlichen Brief zu verschaffen wusste (1732), wonach unter der Bedingung, dass der Bischof die Bestätigung vom Papste erwirke, die Abtei ihm und seinen Nachfolgern beständig zugewiesen werden sollte. Obwol jene Bestätigung nicht beigebracht wurde, blieb es doch dabei, ja der König ließ sich alle die Vereinigung mit den Montecassinern betreffenden Dokumente ausliefern und kassirte dieselbe. Freilich hat nachher (1752) die Krone die Pfründe wider einem Bischof von Digne verliehen. Es ging aber nun überhaupt mit ihr zu Ende; 1788 verfiel sie der Säkularisation, 1791 wurde die Insel des heil. Honoratus für 37000 Livres versteigert, diente zeitweilig einer alten Schauspielerin von der comédie française zum Aufenthalt und ging durch verschiedene Hände. Neuerdings ist die Kirche dem Gottesdienst widergegeben (1859) und Mönche von St. Peter in Marseille sind dort angesiedelt. — Nachdem die erste Blütezeit von Lerinum dahin war, hat es durch das ganze Mittelalter und die neuere Zeit in wissenschaftlicher Beziehung nicht eben viel Hervorragendes aufzuweisen. Ein gewisser Aufschwung, wie er durch die Vereinigung mit den Cassinensern eintrat, wird repräsentirt durch Dionysius Faucher aus Arles, der gebildet in einem Kloster bei Mantua und Schüler des Gregorius Corthesius, als Mönch, dann als Klosterprior in Lerinum für den Betrieb biblischer und humanistischer Studien sowie für Herstellung der Klosterzucht, auch in dem Tochterkloster zu Tarrascon emsig tätig war. Siehe seine erbaulichen Schriften, Briefe und Gedichte bei Barral. II, 222—466. —

Litteratur: Hilarii Arelat. vita S. Honorati in der Bibl. Patr. Max. VIII u. ö. Vgl. überhaupt Acta SS. Boll. Jan. II, p. 15 sqq. und Tillemont. mem. t. XII. Wertlos ist die Vita S. Honorati, Venet. 1501. — Vinc. Barralis Salernus, Chronologia Sanctorum et alior. . . . sacrae Insulae Lerinensis, Lugduni 1613, 4°; Silfverberg, Historia monasterii Lerinensis usque ad annum 731 enarrata, Havniae 1834; Alliez, Histoire du monastère de Lérins, Paris 1662, 2 Bände. Von den größeren Werken zur Gesch. d. Mönchtums besonders Mabillon, Annales ord. Bened. passim. (Unbekannt blieb mir Pierrugues, Vie de St. Honorat fondateur de Lerins et éveque d'Arles. Origineschrét. de Provence, Paris, Bray et Rétaux 1875). Die provenzalische Dichtung hat sich des populären Heiligen bemächtigt, s. Sardou, la vie de St. Honorat, Coulommiers 1858. Der vollst. Text: Raymond-Feraud, la vida de sant Honorat, légende en vers provençaux. Publiée

pour la première fois en son entier par les soins et aux frais de la Société des lettres, sciences et arts des Alpes-Maritimes avec des nombreuses notes explicatives par M. A. L. Sardou, Nice 1875. Vgl. die Berliner Doktordissertation von S. Hosch, Unters. über die Quellen und das Verhältnis der provenzal. und der lat. Lebensbeschr. des hl. Honoratus, 1877. **W. Möller.**

Leser, Bezeichnung der Anhänger H. N. Hauges, s. d. A. Bd. V, S. 646.

Leß, Gottfried, lutherischer Theolog des 18. Jarhunderts, der als ernster und warhaft frommer, dabei aber milder und schüchterner, zu allerlei Konzessionen geneigter Vertreter einer immer mehr ermattenden Rechtgläubigkeit in der Periode der Aufklärung eine ehrenwerte und zugleich für die theologische Entwicklung jener Zeit sehr charakteristische Stellung einnimmt. — Geboren den 31. Jan. 1736 zu Conitz in Westpreußen, Son eines Bürgermeisters, genoss er als schwächliches Kind eine sorgsame elterliche Pflege und Erziehung, besuchte 1750 ff. das Collegium Fridericianum zu Königsberg, studirte 1752 ff. zu Jena, bes. bei Walch, dann zu Halle als S. J. Baumgartens treuer Schüler, Haus- und Tischgenosse, Theologie, und es ist unverkennbar, wie er einerseits von des Wolfianers Baumgarten Klarheit und solider Gelehrsamkeit, andererseits von der praktischen Frömmigkeit des hallischen Pietismus beeinflusst wird. Mitarbeiten an Baumgartens „Nachrichten von merkw. Büchern" und an Krafts theol. Bibliothek waren seine ersten litterarischen Arbeiten. Da er in Halle keine dauernde Stellung fand, ging er 1757 nach Danzig, wo er 1761 als prof. theol. extraord. am akademischen Gymnasium angestellt wurde. Eine wissenschaftliche Reise nach Holland und England, die er 1762 unternahm, fürte ihn nach Hannover. Hier wurde er mit dem Kammerpräsidenten G. A. von Münchhausen bekannt, der ihn sofort für seine junge Lieblingsschöpfung, die Universität Göttingen, zu gewinnen wusste. Nach Vollendung seiner englischen Reise trat er zu Mich. 1763 sein Amt in Göttingen an, zunächst als Universitätsprediger und prof. theol. eo.; 1765 wurde er ord. Professor und Direktor des Predigerkollegiums, 1766 Dr. theol., 1770 Mitglied der schwedischen Gesellschaft pro fide et christianismo, 1784 Konsistorialrat. Seine Predigten, die „den Geist des echten Christentums atmeten und dabei ein Gepräge von Originalität trugen", wie seine Vorlesungen (über Dogmatik, Polemik, Moral, Antideistik, Homiletik 2c.) und praktischen Übungen waren geschätzt und vielbesucht, obwol sein Vortrag auf Kanzel und Katheder trotz seiner feurigen Lebhaftigkeit gar keine äußere Annehmlichkeit hatte, vielmehr durch einen „klagenden Jammerton" und eine auffallende Geberdensprache abstieß. Es hatte das seinen Grund zum teil in körperlichen Leiden, die ihn oft in seinen Arbeiten unterbrachen, hypochondrische Stimmungen bei ihm veranlassten und ihn 1774 zu einer längeren Urlaubsreise nach der Schweiz und dem südlichen Frankreich nötigten. Um so mehr war es ihm Bedürfnis, mit seinen gelehrten Studien regelmäßige Morgenandachten aus dem N. T. zu verbinden, aus denen er „in seinen seligsten Stunden und unter schweren Leiden das Beste schöpfte, was er besaß". Jene Reise brachte ihm nicht bloß körperliche Kräftigung, sondern auch reichen geistigen Gewinn durch Erweiterung seiner Welt- und Menschenkenntnis, sowie durch wissenschaftliche Studien über den französischen Protestantismus (in Walchs N. Religionsgesch., Th. 5 u. 6) und über Pariser Bibelhandschriften (s. Michaelis, Oriental. Bibl., Th. 9). Doch widerholte sich später sein Leiden und nötigte ihn, zuerst sein Amt als Universitätsprediger abzugeben, zuletzt aber, als er die schmerzliche Erfarung machen musste, sein akademisches Ansehen sinken, sein früher so volles Auditorium leer zu sehen, 1791 einem Ruf nach Hannover zu folgen, wo er als erster Hof- und Schlossprediger, Konsistorialrat und Generalsuperintendent, auch Direktor der Hof- und Töchterschule, unter vielen Leiden und Trübsalen, mit unermüdlichem Eifer und gesegnetem Erfolg wirkte bis zu seinem den 28. August 1797 erfolgten Tod.

Seine zalreichen Schriften (74 größere und kleinere zält sein Biograph, 82 die Göttinger Gel.-Geschichte) gehören meist dem Gebiete der Apologetik, Dogmatik, Moral und praktischen Theologie an. — 1) Sein apologetisches Hauptwerk,

das ihn fast sein ganzes Leben hindurch beschäftigte, ist sein Beweis der Warheit der christlichen Religion (Bremen 1768; 5. Aufl. 1785). Die sechste Auflage, 1786 erschienen, sollte zugleich den zweiten Teil eines größeren, jedoch unvollendet gebliebenen Werkes, eines Repertoriums der gesamten Apologetik bilden u. d. T.: Über die Religion, ihre Geschichte, Wal und Bestätigung, wovon zwei Bände in zwei Auflagen erschienen sind (1783 und 1786). Die Apologetik teilt er in zwei Teile, einen biblisch-isagogischen und einen doktrinalen: die Warheit der christlichen Religion folgt daraus, dass sie Gottes würdig, der menschlichen Vernunft unerreichbar ist; das Alte und Neue Testament erweist sich als ware, unmittelbare, stufenweise fortschreitende Offenbarung Gottes. Besonderer Wert wird auf Wunder und Weissagungen gelegt, die Warheit der Auferstehungsgeschichte nach den 4 Evangelien gegen den Wolfenb. Fragmentisten in einer bes. Schrift verteidigt 1779; andere apologetische Fragen sind besprochen in den Opuscula theol. 1780, und in den Vermischten Schriften 1782. — 2) Das zweite Hauptgebiet der litterarischen wie akademischen Tätigkeit von Leß und dasjenige, auf dem er wol am meisten die Anerkennung seiner Zeitgenossen gefunden hat, ist das der Moral. Einen Abriss der theol. Moral gab er zuerst 1767, dann in neuen, vermehrten und umgearbeiteten Auflagen 1781 und 1787 heraus; ein ausfürliches Handbuch der christlichen Moral und allgemeinen Lebenstheologie 1777, in vierter Auflage 1787. Er liebte diese Studien vorzugsweise und trug die christliche Sittenlehre mit solcher Bewegung des Herzens vor, dass er oftmals Tränen dabei vergoss. Joh. von Müller nennt ihn einen unvergleichlichen Moralisten, bei dem man die Moral nicht bloß zu hören, sondern auch zu sehen bekam. Viele einzelne ethische Fragen behandelt er teils in besonderen Abhandlungen (z. B. die Lehre vom Gebet und der Bekehrung, vom Selbstmord 1777; 2. Aufl. 1778; 3. Aufl. 1786; die Frage „über die Sittlichkeit der heutigen Schaubühne" in einem von dem Hamburger Hauptpastor M. Goeze erbetenen, von Leß verfassten, zu Hamburg 1769 gedruckten Göttinger Fakultätsgutachten vgl. RE. V, S. 260), teils aber besonders in zalreichen Predigten und den dazu gehörigen Anhängen (z. B. Lehre von der Mäßigkeit und Keuschheit in 12 Predigten 1772, 2. Aufl. 1780; Lehre vom inneren Gottesdienst in 10 Predigten nebst Anhang, 1781. 1786; von der Arbeitsamkeit und Geduld 1773. 1782; von den gesellschaftlichen Tugenden 1785; über die Spuren der göttlichen Güte in den zallosen Gefaren unserer Tugend 1784 u. s. w.) — Daran schließen sich als weitere Arbeiten zur praktischen Theologie und kirchlichen Praxis: eine Betrachtung über neuere Fehler im Predigen, welche das Rürende des Kanzelvortrags verhindern 1765. 1767; Erklärung der Sonntagsevangelien, 3. Aufl. 1781; Passionspredigten mit Anhängen 1776 bis 1780; Reformationspredigten, verschiedene Gelegenheitspredigten, Mitarbeit an einem neuen Gesangbuch für die Göttinger Universitätsgemeinde, wofür Leß die moralischen, sein Kollege P. Miller die dogmatischen Lieder bearbeitete 1779, eine Abhandlung über Abschaffung der Todesstrafe für Kindsmord 1785; über christliches Lehramt, dessen würdige Führung und Vorbereitung 1790 rc. — 4) Aber auch seine dogmatischen Arbeiten tragen, ganz entsprechend der Richtung des Mannes und seiner ganzen Zeit, einen überwiegend praktisch-apologetischen Charakter: so seine 1779 erschienene Christliche Religionstheorie fürs gemeine Leben oder Versuch einer praktischen Dogmatik (dritte, umgearbeitete Aufl. 1789 u. d. T.: Handbuch der christlichen Religionstheorie für Aufgeklärtere) und sein Entwurf eines philosophischen Kursus der christlichen Religion, hauptsächlich für Nichttheologen unter den Studirenden 1790. Es soll die Dogmatik den Bedürfnissen der Zeit angepasst, eine gemeinfassliche und nützliche Auslegung der Bibel gegeben, das Christentum als die mit der reinen moralischen Naturreligion identische, warhaft philosophische Religion erwiesen werden, welche allen Forderungen der vernünftig freien menschlichen Natur ein Genüge tut und die edelste Lebensweisheit allgemein fasslich und allgemein wirksam nach und nach über den Erdkreis verbreitet. Das Christentum, als Religion der Liebe und der Freude, lehrt die Kunst stets froh zu sein; denn es enthält die Versicherung Gottes von der Begnadigung des sich bessernden Sünders und von der Vaterliebe Gottes zu

den Gebesserten. Christus, dessen entzückende Tugend nie stärker glänzt als in seinem Leiden, wird für seine menschenfreundliche Arbeit und Leiden von Gott zum König der Welt bestellt. Die ewige Wirksamkeit seines Verdienstes, das er sich um die ganze Menschheit, ja um den ganzen Geisterstat Gottes erwarb, sowie seine göttliche Natur stellt das Neue Testament uns dar, so weit wir es hienieden zu fassen vermögen. Und nicht die Christen allein, sondern auch Juden, Muhamedaner und Heiden hat Jesus erlöst, auch diese werden wir dereinst im Himmel finden, wenn anders diese Nichtchristen das ihnen gegebene Maß von Kenntnissen treu gebrauchen. Wir dürfen uns daher der entzückenden Hoffnung überlassen, dass die Zal der Seligen sehr viel größer sein werde, als man es sich wol nach engherzigen Systemen zu mutmaßen getraut hat". —

So ist sein Standpunkt der einer weitherzigen, aber auch wankenden, dem Zeitgeist immer mehr koncedirenden, auf der schiefen Ebene, die von der Orthodoxie durch Pietismus und Wolfianismus hindurch zum Rationalismus fürt, immer weiter fortrückenden aufgeklärten und sentimentalen Gläubigkeit, die ein Stück des positiven Kirchenglaubens um das andere preisgibt, immer in dem guten Glauben, durch Aufgebung der Außenwerke die Hauptsache zu retten — „das Christentum als die moralische Naturreligion". In der Mitte stehend zwischen Alt- und Neugläubigen hat er darum auch die Anfechtungen beider erfaren: Dr. Benner in Gießen schrieb vier eigene Abhandlungen „über das Sonderbare in den Leßischen Schriften„ 1779—1782; M. Goeze warf ihm Widersprüche gegen die symbolischen Bücher und allzu große Toleranz gegen Laster vor; Oetinger meint, er sehe aus Angst vor den Journalisten zu viel auf die rezipirte Berliner Methode, von Jesu zu schreiben; die Aufklärer vermissen an ihm philosophischen Geist und Freiheit von dogmatischen Vorurteilen. Hatte er früher den Rechtgläubigen als heterodox gegolten, so sah die jüngere Generation, besonders seit dem Aufkommen der kritischen Philosophie, in ihm nichts als den Vertreter einer veralteten Rechtgläubigkeit. Seit die kantische Vernunftkritik auf die theologischen Wissenschaften und besonders deren praktischen Teil Einfluss gewann, erschien ein halborthodoxer, halbrationalistischer Standpunkt wie der seinige als unhaltbar: jüngere Dogmatiker, Moralisten, Exegeten und Kanzelredner verdunkelten den Ruhm, den er bisher behauptet; aber auch solche, denen sein wissenschaftlicher Standpunkt als ein überwundener erschien, konnten doch dem aufrichtigen Streben, dem milden und demütigen Charakter des Mannes ihre Achtung nicht versagen und anerkannten, dass es ihm um Warheit und nichts als die Warheit zu tun sei. —

Über sein Leben s. die Monographie (von Holscher): G. Leß, Ein biogr. Fragment, Hannover 1797, 8°; ferner Beyer, Allg. Magazin f. Prediger, I, 112; Neues gel. Europa, Bd. 20; Schlichtegroll, Nekrolog für 1797, II, 219 ff.; Pütter-Salfeld, Gött. Gel. Gesch. I, 187; II, 115; III, 60; Döring, Kanzelredner, S. 204 ff. Über seine Schriften und theolog. Bedeutung vgl. Gaß, Gesch. der Dogmatik IV, 170 ff.; G. Frank, Gesch. der prot. Theol. III, 100 ff.; Landerer, R. DG. S. 100.

Wagenmann.

Lessing, Gotthold Ephraim, wurde zu Kamenz in der Oberlausitz am 22. Januar 1729 geboren und starb, 52 Jare alt, am 15. Februar 1781 zu Braunschweig. Sein Vater, Johann Gottfried L., war ein geachteter und gelehrter lutherischer Geistlicher, der sich durch mehrere historische und theologische Werke bekannt gemacht hat (vgl. Meusel, Lexikon, Bd. 8, S. 198, und Rotermund zum Jöcher, Bd. 3, Sp. 1687). Wegen eines von ihm für Kamenz herausgegebenen Gesangbuches (Kamenz 1729; 2. Aufl. 1732; der Verleger war sein Bruder, der Buchbinder Friedrich Gottlieb Lessing) wurde Joh. Gottfr. L. von den Wittenberger Theologen angegriffen; er hatte nämlich pietistische Lieder und sogar solche, in denen Daktylen waren, in das Gesangbuch aufgenommen (vgl. Zöllner, Das deutsche Kirchenlied in der Oberlausitz, Dresden 1871, S. 71); unter den vier (in der zweiten Auflage fünf) eignen Liedern des Herausgebers in diesem Gesangbuche ist auch das im J. 1719 zur Zeit einer Theurung auf das Speisungs-

wunder gedichtete Lied: „Mein lieber Gott soll walten“ mit dem bekannten sechsten Verse: „Andreas hat gefehlet, Philippus falsch gezälet, wir [alias: sie] rechnen als ein Kind; mein Jesus kann addiren und kann multipliziren, auch da, wo lauter Nullen sind“. Die Vorfaren waren in gerader Linie bis in die Reformationszeit zurück immer Gelehrte gewesen; auf zwei Geistliche, von welchen der ältere, Clemens Lessigk, als Pastor in der Superintendentur Chemnitz im J. 1580 das Konkordienbuch unterschrieb (vgl. Concordia, Dresden 1580, Fol., hinten bei den Unterschriften, 7. Seite, letzte Spalte, 7. Zeile), folgten drei Juristen; der letzte dieser, Theophilus L., unseres L. Großvater, war im J. 1728 als Bürgermeister in Kamenz gestorben; er soll im J. 1670 mit einer Dissertation „von der Toleranz der Religionen“ promovirt haben. Die Verhältnisse in L.'s Elternhause waren einfach, aber glücklich; die wachsende Zal der Kinder, die ihrer zwölf wurden, zehn Söne und zwei Töchter, unter welchen unser L. das zweite und der älteste Son war, und die bösen Zeiten nötigten zu immer größerer Einschränkung, zumal als später immer mehr Söne auf Schulen und Universitäten erhalten werden sollten. Der Vater, seit dem J. 1718 in seiner Vaterstadt im Amte, seit 1733 als Pastor primarius Nachfolger seines Schwiegervaters Feller, leitete unseres L.'s Erziehung in gläubigem Sinne; außer diesem nahm L. eine entschiedene Neigung zur Beschäftigung mit Büchern und zur Gelehrsamkeit vom Vater mit. Sein Abgang von der Kamenzer Stadtschule ward beschleunigt infolge des Ärgernisses, das der Vater an dem Programm des Rektor Heinitz, „daſs die Schaubühne eine Schule der Beredsamkeit sei“, genommen hatte. Nach einer vierteljärigen weiteren Vorbereitung dazu im Hause des Pastor Lindner in Putzkau trat L. am 21. Juni 1741 in die Fürstenschule St. Afra zu Meißen ein; hier beschäftigte er sich namentlich mit den alten Sprachen und las für sich besonders gern den Theophrastus, Plautus und Terentius; durch den Lehrer Johann Albert Klimm gewann er dann auch ein lebhaftes Interesse an mathematischen Studien; folgenreicher war aber, daſs dieser privatim zu der Beschäftigung mit deutscher Litteratur Anleitung gab: Gleim, Hagedorn und Haller wurden gelesen, und L. versuchte sich selbst in Nachamungen des Anakreon und andern Gedichten und begann sogar das Lustspiel „Der junge Gelehrte“. Weil er sich durch Fleiß und geistige Regsamkeit hervortat und die Kriegszeiten den Aufenhalt erschwerten, wurde er schon nach fünf, statt nach den üblichen sechs Jaren entlassen und hielt am 30. Juni 1746 seine Abschiedsrede: de mathematica barbarorum. Am 20. September 1746 ward er zu Leipzig inskribirt, um nach dem Wunsche seiner Eltern Theologie zu studiren. Doch vermochten die damaligen trocknen theologischen Vorlesungen seinen der Litteratur und dem Leben zugewandten Sinn nicht zu fesseln; nur das philosophische Disputatorium des Prof. Abraham Gotthelf Kästner besuchte er fleißig; außerdem gewannen unter den Professoren die Philologen Ernesti und Christ, letzterer durch seine Forschungen in der Archäologie der Kunst, auf ihn Einfluſs. Besonders aber ward der Umgang mit dem sieben Jare älteren, wegen seiner Lebensweise etwas verrufenen, aber geistvollen Christlob Mylius und die genaue Bekanntschaft mit dem Theater, das sich damals unter der Neuber einer kurzen Blüte erfreute, für ihn entscheidend. Wol studirte er für sich fleißig Wolffsche Philosophie, Naturwissenschaften, Philologie und namentlich auch alles, was sich auf das Theater bezog, aber er lernte auch tanzen, voltigiren und fechten, um im Umgang mit der feinen Welt nicht anzustoßen, und im Verkehr mit Schauspielern und Freigeistern wie Mylius wandte sich sein Sinn immer entschiedener von dem Gedanken, Theologie zu studiren, ab; er ward vielmehr schon jetzt, was er immer vorzüglich geblieben ist, Schriftsteller, und zwar zunächst auf dem ästhetischen Gebiete und als dramatischer Dichter. Als seine Eltern, denen über sein Treiben und seinen Umgang beunruhigende Nachrichten zugegangen waren, ihn nach Hause gerufen hatten, wo er dann vom Januar bis Ostern 1748 blieb, ging er nach einer Aussönung mit denselben und mit deren Einstimmung zwar als Student der Medizin und Philologie wider nach Leipzig, beschäftigte sich aber auch hier wider vorwiegend mit dem Theater und der Litteratur. Nachdem die Neuber, die schon im Januar 1748 seinen „jungen Gelehr-

ten“ hatte auffüren lassen, was ihm den Ruf eines theatralischen Genie eintrug, Leipzig hatte verlassen müssen und auch Mylius nach Berlin gegangen war, fasste L., den Bürgschaften, die er für Schauspieler übernommen hatte, in Geldnöte brachten, auch den Entschluss, nach Berlin zu gehen; unterwegs aber erkrankte er in Wittenberg und ließ sich dann hier am 13. August mit Einwilligung seines Vaters inskribiren. Doch finden wir ihn am Ende des Jares 1748 schon in Berlin, wo er bis Ende 1751 blieb. Seiner äußeren Stellung nach noch immer studiosus medicinae, war er, da er sein Stipendium seinen Gläubigern überlassen musste, um leben zu können, fast allein aufs Schreiben angewiesen, wozu Mylius, der einzige, der sich seiner zunächst annahm, die Gelegenheit schaffte; er verfertigte Übersetzungen und begann seine kritischen und gelehrten Arbeiten, die ebenso sehr auf tüchtigen Studien beruhten, als sie von seiner eigenen geistigen Bedeutung zeugten, und namentlich, seitdem er im Februar 1751 die Redaktion des gelehrten Teiles der Vossischen Zeitung (und bald darauf die eines Beiblattes derselben) übernommen hatte, Aufsehen machten. Warscheinlich um noch Zeit zu gründlicheren Studien zu gewinnen, begab er sich gegen das Ende des Jares 1751 nach Wittenberg. In Berlin war L. auch mit Voltaire in Verbindung getreten; er hatte die Verteidigungsschriften desselben in dem bekannten Prozesse mit Abraham Hirsch ins Deutsche zu übersetzen gehabt. War schon durch die Einsicht, die er dabei in das Treiben Voltaires bekam, seine Achtung vor diesem gefeierten Manne sehr gering geworden, so schwand sie vollends, als er nach seiner Abreise von Berlin, wenn auch infolge eigener Unvorsichtigkeit in einen unangenehmen Briefwechsel mit Voltaire geriet, in welchem er diesen von seiner waren Seite kennen lernte. In Wittenberg beschäftigte sich L. zunächst hauptsächlich mit der Gelehrten- und der Reformationsgeschichte; außerdem studirte er Bayles Encyklopädie und hernach besonders Horaz und Martial; im Anschluss an diese Studien entstanden einerseits seine „Rettungen“, andererseits seine Kritik der zur Ostermesse 1752 erschienenen Ausgabe der Oden und der ars poetica des Horaz von Samuel Gotthold Lange, Arbeiten, die L. erst in den beiden folgenden Jaren veröffentlichte. In Wittenberg ward auch am 29. April 1752 aus dem bisherigen studiosus medicinae ein Magister (vgl. Lessings Werke, Ausgabe Hempel, Bd. 20, 1. Abth., S. 29; diese Ausgabe wird im folgenden immer nur mit H. zitirt). Im Oktober 1752 kehrte er wider nach Berlin zurück, wo er nun drei Jare blieb. Es folgen jetzt wol die glücklichsten Jare seines Lebens. Er arbeitete nun wider an der Vossischen Zeitung als Rezensent und gab von 1753 bis 1755 seine Schriften in 6 Bänden und außerdem die theatralische Bibliothek heraus; im J. 1754 erschienen das Vademecum für Herrn Sam. Gotth. Lange und im 3. Teil seiner Schriften die Rettungen; im 6. Teil der Schriften erschien 1755 die Miß Sara Sampson, zu deren Ausarbeitung L. sich in den ersten Monaten des J. 1755 auf sieben Wochen nach Potsdam zurückgezogen hatte und in der er, 26 Jare alt, etwas ganz neues, die erste bürgerliche Tragödie in Deutschland, lieferte. Die Anerkennung, die er fand, und der Ernst seiner Arbeiten, namentlich der kritischen, sönten um diese Zeit auch seinen Vater mit ihm aus, zumal dieser selbst für gelehrte Forschungen Verständnis und Neigung hatte; L.'s Schriftstellerei versetzte ihn dabei nun auch in die Lage, die jüngeren Geschwister unterstützen zu können; in der Freundschaft mit Nicolai und Mendelssohn, die durch die von ihm gewonnene Anregung veranlasst, sich nun auch bald auf dem Gebiete der Litteratur hervortaten, und im Verkehr mit andern fand er selbst widerum reiche Anregung; berühmte Gelehrte wurden auf ihn aufmerksam; ein Johann David Michaelis, der einige seiner Schriften in den Göttinger gelehrten Anzeigen besprochen hatte, erkundigte sich nach seinen persönlichen Verhältnissen (Oktober 1754, vgl. H. 20, 1, S. 41); so kam ihm das Gefül, dass doch wol etwas aus ihm geworden sei. — Im Oktober 1755 siedelte L. darauf wider nach Leipzig über; warscheinlich wurde er dazu mit dadurch veranlasst, dass die Kochsche Schauspielergesellschaft, von der er sich Förderung in seinen Arbeiten für das Theater versprechen konnte, damals dort spielte; er selbst beschäftigte sich dort zunächst fast ausschließlich mit dem Studium dramatischer Dichtungen. Schon am 8. Dezember schrieb er jedoch an

Mendelssohn (H. 20, 1, S. 49 f.), dass er demnächst mit einem gebildeten jungen Manne Namens Winkler auf drei Jare eine größere Reise ins Ausland antreten werde. Die nächsten Monate galten der Vorbereitung auf diese Reise. In Dresden, das er der Gallerie wegen besuchte, kam er mit seinen Eltern zusammen, die er auf kurze Zeit nach Kamenz begleitete. Am 10. Mai 1756 trat er sodann die Reise mit Winkler an; über Hamburg und Emden gingen sie nach Holland; gerade als sie sich nach England einschiffen wollten, erhielten sie die Nachricht vom Beginne des siebenjärigen Krieges; wegen der Besetzung Leipzigs durch die Preußen ging Winkler zunächst schleunigst nach Leipzig zurück, wo sie schon vor dem 1. Oktober wider eintrafen. Die Reise ward dann im Frühjar 1757 definitiv aufgegeben; Lessings Parteinahme für den preußischen König trennte ihn vollends von Winkler, sodass dieser erst durch einen langwierigen Prozess abseiten Lessings vermocht wurde, seinen Verpflichtungen gegen ihn nachzukommen. L. war nun wider ganz auf den Erwerb durch Schriftstellerei gewiesen; er setzte dabei seine Studien über das Theater und die dramatische Poesie fort und erfreute sich eines lebhaften und freundschaftlichen Umgangs mit dem Dichter Ewald Christian von Kleist, der als preußischer Major in Leipzig stand. Vom Mai 1758 bis Ende 1760 lebte er dann wider in Berlin; in dieser Zeit kam er in nähere Berürung mit Ramler, mit welchem Pläne zu litterarischen Unternehmungen gemacht wurden; vor allem aber war L. seit Januar 1759 für „die Briefe, die neueste Litteratur betreffend“, tätig, zu deren Herausgabe er sich mit Nicolai und Mendelssohn verbunden hatte und in denen er anfänglich zumeist selbst die jüngsten litterarischen Erscheinungen einer scharfen und oft vernichtenden Kritik unterzog. Sein Urteil über Cramer und Basedow, das uns hier besonders interessirt, zeigt, wie unhaltbar und unwar der Standpunkt dieser aufgeklärten Theologen sei; vgl. namentlich, wie sich L. über die Methode, einem Kinde zuerst nur die Warheiten der natürlichen Religion und erst später die Geheimnisse des christlichen Glaubens beizubringen, im 48. und 110. Briefe äußert, H. 9, S. 180 und 321. Dergleichen Äußerungen mögen schon damals einem Nicolai, der sich immer mehr solcher seichten Aufklärung selbst zuneigte, und andern nicht gefallen haben; es ist nicht unwarscheinlich, dass L. aus diesem Grunde sich allmählich von der Mitarbeit an den Litteraturbriefen zurückzog; anderes kam hinzu, ihm den Aufenthalt in Berlin zu verleiden; er sehnte sich auch nach einer äußerlich sorgenfreieren Stellung, und so folgte er im November 1760 einem Rufe, der unter günstigen Bedingungen an ihn erging, als Sekretär in die Dienste des General von Tauentzien in Breslau zu treten. Bald nach seiner Abreise von Berlin ernannte ihn die dortige Akademie der Wissenschaften zu ihrem Mitgliede. Sein Amt, das ihn in ihm völlig neue Verhältnisse stellte, in die er sich leicht und gern fand, zumal es ihm in den militärischen Kreisen auch mancherlei aufheiternde Zerstreuung bot, ließ ihm doch zu ernsten Studien Zeit; besonders beschäftigten ihn Spinoza und die Kirchenväter, aber auch der Laokoon und die Minna von Barnhelm wurden begonnen. Nach dem Hubertsburger Frieden, den er in Breslau öffentlich zu verkündigen hatte, bekam er noch mehr Zeit; infolge von Überanstrengung ward er im Sommer 1764 gefärlich krank an einem hitzigen Fieber, das ihm eine leichte nervöse Reizbarkeit hinterließ. Einen Ruf als Professor der Eloquenz nach Königsberg lehnte er ab; aber im Anfange des Jares 1765 legte er seine Stellung in Breslau doch nieder, one eine sichere Aussicht für die Zukunft zu haben. Seinen Plan, nach Italien und Griechenland zu gehen, gab er wider auf und über Kamenz und Leipzig kam er im Mai 1765 zum vierten Male nach Berlin. Hier war der Bibliothekar (und Vorsteher des Münzkabinets und der Antikensammlung) Gaultier de la Croze gestorben und L.'s Freunde hofften, dass der König in diese für ihn so passende Stellung L. berufen werde. L. schrieb hier zunächst den Schluss der Litteraturbriefe und vollendete den ersten Teil seines Laokoon, den er um Ostern 1766, wol in der Absicht, sich für die genannte, noch nicht besetzte Stelle zu empfehlen, herausgab (vgl. hierzu Schöne's Darstellung dieser Angelegenheit, H. 13, 2. Abth., S. XII ff.). Im Sommer 1766 reiste L. nach Pyrmont; die Rückreise machte er über Göttingen, wo er Joh. Dav. Michaelis die

Anregung zu seiner Übersetzung des A. Test.'s mit Anmerkungen gegeben haben soll, und Halberstadt, wo er Gleim besuchte. Als sich bald nach seiner Rückkehr die Hoffnung, die Stelle des Bibliothekars zu erhalten, völlig zerschlug (der König wälte einen Franzosen Pernety, der sich bald als ganz unbrauchbar erwies), war L. der fernere Aufenthalt in Berlin verleidet, und so kam ihm im November 1766 der Antrag Johann Friedrich Loewes, als Dramaturg an das Theater, das er in Hamburg gründen wollte, zu treten, sehr erwünscht. Nachdem L. sich in Hamburg die Dinge selbst angesehen (Dez. 1766 und Jan. 1767) und sich über die von ihm einzunehmende Stellung mit Loewe geeinigt hatte, zog er im April 1767 nach Hamburg. Um diese Zeit vollendete er die Minna von Barnhelm, die ganz kurz nach seiner Übersiedelung nach Hamburg erschien. Noch im April kündigte er seine „Dramaturgie" an, die dann auch bald in einzelnen Nummern zu erscheinen begann. Der Plan Loewes, ein deutsches Nationaltheater zu errichten, scheiterte aber bald, und damit ward auch L.'s Stellung unsicher; die Herausgabe der Dramaturgie muſste mehrfach unterbrochen werden, und ebenso miſsglückte eine kaufmännische Verbindung, in welche L. mit Johann Christoph Bode zur Errichtung einer Druckerei und Buchhandlung getreten war. Diese Miſserfolge trübten ihm den Aufenthalt in Hamburg, der ihm sonst wegen des angenehmen geselligen Verkehrs in befreundeten Familien und des Zusammenlebens mit Klopstock, Hagedorn, Claudius und vielen andern bedeutenden Männern sehr zusagte. Nachdem L. im Sommer 1768 in den antiquarischen Briefen gegen den Professor Christian Adolph Klotz in Halle, von dem er auf eine unverschämte Weise öffentlich angegriffen war, eine heftige Polemik eröffnet hatte (der erste Teil der Briefe erschien Michaelis 1768), faſste er im Sept. 1768, soviel wir sehen, ganz plötzlich, den Entschluſs, dauernd nach Italien zu gehen (vgl. Schöne a. a. O. und H. 20, 1, S. 285). Obwol L. lange an diesem Plane festhielt, kam es damals nicht zur Ausfürung desselben; L. blieb vielmehr noch das Jar 1769 in Hamburg und gab den zweiten Teil der antiquarischen Briefe und die Abhandlung: „Wie die Alten den Tod gebildet", heraus; beide sind auch gegen Klotz gerichtet und erschienen Michaelis 1769. Eine Aussicht, nach Wien zu kommen, hatte sich inzwischen auch als betrügerisch erwiesen. Da fragte im Oktober 1769 oder vielleicht schon etwas früher (Schöne a. a. O. S. XLIX) Ebert, der den Erbprinzen von Braunschweig für L. zu interessiren gewuſst hatte und L.'s Absicht, sich nach Italien zu begeben, kannte, bei ihm an, ob er die Stelle eines Bibliothekars in Wolfenbüttel, die in diesem Falle für ihn frei gemacht werden sollte (H. 20, 1, S. 362), zu übernehmen bereit sei. L. reiste im November nach Braunschweig und hatte, als er im Dezember nach Hamburg zurückkehrte, sich zur Annahme entschieden. Daſs sich seine Übersiedlung nach Wolfenbüttel wegen seiner pekuniären Bedrängnisse bis in den April 1770 verzog (H. 20, 1, S. 579), trug ihm noch die Bekanntschaft Herders ein. L. nahm von Hamburg nach Wolfenbüttel vor allem zweierlei mit: in seinem Herzen die Neigung zu seiner späteren Frau und unter seinen Papieren die hernach von ihm teilweise unter dem Namen „Fragmente eines Ungenannten" veröffentlichten Abhandlungen. In dem Hause des Kaufmannes und Seidenfabrikanten Engelbert König hatte L. in Hamburg viel und gern verkehrt; als dieser Ende Dezember 1769 auf einer Geschäftsreise zu Venedig plötzlich gestorben war, nahm sich L. der Hinterbliebenen treulich an; nach seiner Abreise von Hamburg blieb er in beständigem Briefwechsel mit der Wittwe Königs, Eva Katharina, geb. Hahn, aus Heidelberg, und verlobte sich dann mit ihr im August 1771 bei einem Besuche in Hamburg; die Briefe beider vor und nach der Verlobung bis zur Trauung, die erst am 8. Oktober 1776 erfolgte, unterscheiden sich durch ihre einfache Warheit vorteilhaft von andern änlicher Art in jener Zeit; sie zeigen uns, wie innig und uneigennützig beide einander zugetan waren, und wie Gleichheit der Gesinnung und Verständnis für einander sie befähigte, einander glücklich zu machen; es gehörte zu L.'s traurigsten Erlebnissen, daſs diese Ehe schon nach der kurzen Dauer von nur fünfzehn Monaten am 10. Januar 1778 durch Evas Tod wider gelöst wurde. Den Professor Hermann Samuel Reimarus, den Verfasser der sog. Fragmente, hatte L. nicht persönlich kennen gelernt, obschon er fast ein Jar noch

mit ihm in Hamburg zusammen lebte; nach Reimarus am 1. März 1768 erfolgten Tode ist L. höchst warscheinlich mit den Kindern desselben, dem Dr. Joh. Alb. Heinr. Reimarus und dessen Schwester Elise, persönlich bekannt geworden (vergl. hierzu und überhaupt zu dem nun folgenden die Artikel „Fragmente, wolfenbüttelsche", und „Goeze, Joh. Melchior", in dieser Encyklopädie Bd. IV, S. 597 ff., und Bd. V, S. 258 ff., deren Inhalt hier nicht widerholt wird); jedenfalls hat L. schon in Hamburg mit dem jüngeren Reimarus in Verbindung gestanden und von ihm, wie jetzt unzweifelhaft feststeht, die „Fragmente" erhalten (vgl. Bd. VII, S. 800, in den Nachträgen zum 4. Bande und: Mitteilungen des Vereins für hamb. Geschichte, 1880, Nr. 4, S. 41 ff.). In Wolfenbüttel hat L. sich nicht lange wol gefült; nur aus der ersten Zeit dort liegen Äußerungen der Zufriedenheit vor (in Briefen an Ebert und an seinen Vater, H. 20, 1, S. 354 und 363), die sehr bald gegenteiligen weichen. In den ersten Tagen fand er unter den Manuskripten der dortigen Bibliothek eine Schrift des Berengarius Turonensis, die für die Abendmalsstreitigkeiten des 11. Jarhunderts und für Berengars eigne Lehre vom Abendmal von großer Bedeutung war; eine Ankündigung derselben, in welcher er ausfürlich sich auf die Geschichte dieser Streitigkeiten einließ und Berengars Lehre darlegte, gab er noch im Jare 1770 heraus (Braunschweig, 4°). Da nach L.'s Auffassung, die wol nicht richtig ist (vergl. H. 14, S. 91), Berengar in der Lehre vom Abendmal mit Luther übereinstimmte, wurde L. wegen dieser Schrift von den Anhängern der lutherischen Lehre ebensosehr gepriesen, als von seinen freisinnigen Freunden getadelt; ihm selbst war die Beschäftigung mit dieser Arbeit schon wärend derselben verleidet, und er gesteht offen, dass er sie nur, weil er in Not war, vorgenommen (H. 20, 1, S. 381 ff.). Unter diesem Drucke brachte er auch die folgenden Jare zu; seine Lage verschlimmerte sich noch, als er nach dem Tode seines Vaters (am 22. August 1770) die Schulden desselben übernahm; dabei fülte er sich vereinsamt, und so ward er missmutig und verstimmt. Als er von einer kleinen Reise im Herbst 1771 nach Hamburg, wo er sich verlobte und in die Loge trat, und nach Berlin, wo er schon die Fragmente herausgeben wollte, zurückkehrte, fülte er sich freier und nahm die „Emilie Galotti", die ihn schon viele Jare beschäftigt hatte, wider vor, und beendete sie bis zum Februar 1772; sie ist unter seinen Tragödien die vollendetste, eine Probe auf die von ihm in der hamburgischen Dramaturgie entwickelten Gedanken über die an eine solche Dichtung zu stellenden Forderungen. Wärend seiner Arbeit an ihr starb Klotz (Ende 1771), was einen tiefen Eindruck auf ihn machte. Im übrigen fehlte es ihm zu größern, selbständigen Arbeiten in dieser Zeit, die die traurigste seines Lebens ist, an Mut und Kraft; seine Beschäftigungen auf der Bibliothek veranlassten ihn zu verschiedenen Studien, die seit dem Jare 1773 teilweise in den Beiträgen „Zur Geschichte und Litteratur" erschienen; in diesen gab er auch im Jare 1774 zuerst ein Stück aus den „Fragmenten" heraus; er selbst sagt von dieser ganzen Tätigkeit, dass er im eigentlichen Sinne um Brot schreibe (vgl. seine Äußerungen in seinen Briefen aus dieser Zeit und die Zusammenstellung derselben bei Stahr, Lessing's Leben, 8. Aufl., Berlin 1877, Band 2, S. 63 ff., besonders S. 67, und bei Röpe, Johan Melchior Goeze, S. 153 ff.). Nachdem er schon am 30. April 1774 (H. 20, 1, S. 579) seinem Bruder geschrieben, dass er kein Jar mehr in Wolfenbüttel aushalten wolle, reiste er im Febr. 1775 plötzlich über Leipzig und Berlin nach Dresden und Wien; in Wien weilte damals seine Braut; hier traf er auch den Prinzen Leopold von Braunschweig, der ihn aufforderte, ihn auf einer Reise durch Italien zu begleiten. Auch von dieser Reise, die ihm unter andern Umständen die Erfüllung eines lange gehegten Wunsches gebracht hätte, hatte L. nicht den gehofften Gewinn; im Februar 1776 kam er unbefriedigt wider zurück. Nach seiner Hochzeit im Oktober 1776 machte er sich an die Herausgabe der fünf weitern Fragmente, die im Januar 1777 im vierten Beitrag zur Geschichte und Litteratur erschienen (Heft 20, 1, S. 692), und nun begannen für ihn die bekannten theologischen Streitigkeiten (vgl. Bd. IV, S. 598, und Bd. V, S. 261 f.), die ihn fortan bis zum Ende seines Lebens so in Anspruch nahmen, dass mit ganz geringen Ausnahmen auch seine ganze schrift-

stellerische Tätigkeit durch sie bestimmt wird. Zwar das Jar 1777 verlief noch größtenteils ruhig: es war das Jar seines kurzen häuslichen Glückes; die Aussicht auf eine Anstellung in Mannheim, die sich dann aber zerschlug, hatte ihn im Frühjare zu einer Reise dorthin vermocht. Nur die beiden ersten seiner theologischen Streitschriften, in welchen L. auf die Angriffe, welche der Direktor Johann Daniel Schumann in Hannover (vgl. über ihn H. 20, 2, S. 909) gegen das dritte Fragment gerichtet hatte, antwortet, „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“ und „Das Testament Johannis“ (H. 16, S. 9 ff. und S. 15 ff.) sind noch aus dem Jare 1777; sie zeichnen sich verhältnismäßig, abgesehen von dem Schluſs der zweiten, noch durch Milde aus. Nach dem Tode seiner Frau (Januar 1778), der ihn in jeder Hinsicht so schwer als denkbar traf und schon an sich auf seine Stimmung einen bleibenden Einfluſs hatte, ward seine Polemik viel rücksichtsloser. Die Zal seiner Gegner wuchs, vor allem, seitdem er im April 1778 das Fragment „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger“ herausgegeben hatte; sein Bruder zält in der Ausgabe seines theologischen Nachlasses (Berlin 1784, S. 9 bis 17) mehr als 30 Schriften auf, die in den Jaren 1778 und 1779 gegen L. und den Ungenannten erschienen, und das Verzeichnis ist noch nicht vollständig; dazu kam, daſs seine Stellung zur braunschweigischen Regierung durch die Herausgabe der Fragmente schwierig geworden, daſs seine Gesundheit erschüttert war, daſs auch seine pekuniären Verhältnisse wider sehr drückend wurden; das alles verstimmte ihn immer mehr und brachte ihn dahin, daſs er nur in der Polemik noch seine geistige Kraft und Schlagfertigkeit entfalten konnte, erklärt aber auch die Heftigkeit und Bitterkeit derselben. Nachdem er im Jare 1778 sich in der „Duplik“ zunächst gegen den Superintendenten Johann Heinrich Reß in Wolfenbüttel, seinen „Nachbar“, gewandt hatte, der anonym die Angriffe des Ungenannten gegen die Auferstehungsgeschichte im sechsten Fragment bekämpft hatte, folgten die zalreichen Schriften gegen Johan Melchior Goeze (vgl. Bd. V, S. 261) und auch noch im Jare 1778 die Ankündigung des „Nathan“ (H. 11, 2, S. 782); dieser, „der Son seines eintretenden Alters, den die Polemik entbinden helfen“, wie er ihn selbst nennt (H. 20, 1, S. 793), ward im April 1779 beendet; gleichzeitig beschäftigten L. die allerdings mehr friedlichen, aber doch auch aus diesen theologischen Streitigkeiten entstandenen Schriften „Ernst und Falk“, erste Hälfte 1778, Fortsetzung 1780, und die „Erziehung des Menschengeschlechtes“, herausgegeben 1780. Daſs dieses letztere Werk, dessen erste Hälfte schon im Jare 1777 bei L.'s Bemerkungen zum fünften Fragment erschienen war, nicht seinen Hauptgedanken nach von Albrecht Thaer herrürt, wie Wilhelm Körte im Leben Thaers (Leipzig 1839, S. 25 ff.) warscheinlich zu machen suchte, darf heute trotz des Beifalls, den diese Ansicht bei Illgen (Zeitschrift für die historische Theologie 1839, S. 99 ff.) und, wie es scheint, auch bei David Friedrich Strauß (Die christliche Glaubenslehre, Band 1, S. 260) fand, als allgemein zugegeben angesehen werden; vgl. G. E. Guhrauer, L.'s Erziehung des Menschengeschlechtes, Berlin 1841, und Christian Groß in H. 18, S. 188 ff. Außer den genannten Schriften L.'s fallen in diese Jare noch zalreiche Entwürfe und Anfänge anderer polemischer Arbeiten, die aus seinem Nachlaſs bekannt gemacht sind, vergl. H. 17. Inzwischen hatten seine Leiden immer zugenommen; seine körperliche Schwäche zeigte sich namentlich in großer Schlafsucht. Durch kleine Ausflüge, die ihn im Herbste 1778 und 1780 noch zweimal nach Hamburg brachten, suchte er sich zu erfrischen, und namentlich im Reimarusschen Kreise in Hamburg fülte er sich zeitweilig woler; aber dauernde Stärkung brachten sie nicht. In den letzten Wochen nahm auch die Kraft seiner Augen bedeutend ab. Bei einem Aufenthalte in Braunschweig, wohin er sich in den letzten Tagen des Januar 1781 begeben hatte, starb er ganz unerwartet plötzlich am Donnerstage den 15. Februar 1781.

L.'s Bedeutung für die deutsche Litteratur und sein Einfluſs auf die Entwickelung derselben können hier nur angedeutet werden; wärend Klopstock, Wieland und Herder von den Gebildeten kaum mehr gelesen und immer mehr nur von den Litteraturhistorikern studirt werden, bleibt L. neben Schiller und Göthe aus der Zal der großen deutschen Klassiker in ungeschwächtem Ansehen. Er dankt das

one Frage der Warhaftigkeit und Mannhaftigkeit seines Wesens ebensosehr, wie der relativen Vollendung seiner Hauptwerke, namentlich seiner Dramen. Seine größte Stärke liegt auf dem Gebiete der Kritik und zwar nicht nur der urtheilenden, sondern der vorwärts fürenden, der produktiven, wie man sie genannt hat. Ein stets reger Forschungstrieb und eine ungewönliche geistige Kraft, die ihn schon frühe dahin brachten, über alles selbständig denken zu wollen, verbunden mit einer staunenswerten Belesenheit und Gelehrsamkeit, ließen ihn die verschiedenen Gebiete der Kunst und Litteratur, namentlich der poetischen, betreten und auf allen das Verkehrte in den herrschenden Richtungen erkennen und neue Wege weisen oder auch selbst einschlagen. Hier ist sein größtes Verdienst die Befreiung der deutschen Dichtung von der Abhängigkeit von den Franzosen. Seine Kritik ist dabei nicht nur scharf, sondern wird in der Hitze des Streites auch mitunter ungerecht; das gilt nicht nur von seinen Schriften gegen Lange und Klotz, sondern auch von denen gegen Goeze (vgl. H. 13, 2, S. LV); aber seine Meisterwerke dieser Art fesseln durch ihre schöne Sprache, ihre Klarheit und Frische und ihre feine dialektische Methode auch heute noch dann, wenn der Gegenstand derselben selbst auch bedeutungslos geworden.

Für die Art, wie er arbeitete, sind seine dramatischen Hauptwerke ein merkwürdiges Beispiel; die drei bedeutendsten, die Miß, die Minna und die Emilie (denn der Nathan kommt als Drama weniger in Betracht, wie L. ihn ja auch nur ein dramatisches Gedicht nannte), bedeuten Abschnitte in seiner kritischen Erforschung des Wesens des Dramas und sind Beispiele zu den von ihm vorher aufgestellten Regeln; von dieser Seite sind sie wenigstens ebenso bedeutend, als von der Seite ihrer dichterischen Konzeption. Was L.'s Sprache anlangt, um derentwillen auch seine prosaischen Schriften ihm den Rang eines Klassikers sichern, so hat man wol des Guten zu viel getan, wenn man seinen Einfluss auf die deutsche Schriftsprache dem Luthers gleichstellte; aber bedeutend und bemerkenswert bleibt er jedenfalls; hat L. doch auch nach seinem eignen Zeugnis auf seine Sprache großen Fleiß gewandt, wie er denn auch die Geschichte der deutschen Sprache studirt und auf sie bezügliche Arbeiten begonnen hat. Unter den Gesichtspunkt kritischer Forschungen fallen nun auch seine theologischen Arbeiten. Über L.'s Stellung zum Christentum und zur Theologie ist sehr verschieden geurteilt worden; teils der eigne Standpunkt dessen, der urteilt, teils aber auch der Umstand, dass L. selbst sich verschieden geäußert hat und manches nur γυμναστικῶς, nicht δογματικῶς (vgl. H. 20, 1, S. 736) sagte und nach seiner kritischen Weise oft nur negative Urteile ausspricht, weil er seine Position entweder nicht aussprechen oder auch keine Entscheidung treffen wollte, haben Verwirrung in diese Erörterung gebracht. Namentlich das erstere. Diejenigen, die noch heute die Religion Christi der christlichen Religion gegenüberstellen, eine Unterscheidung, die L. (H. 17, S. 248) von Reimarus annahm, und die erstere festhalten, die letztere verwerfen wollen, haben one Frage ein Recht, sich auf L. zu berufen und ihn, namentlich auch dem Rationalismus vulgaris gegenüber, als den Vorläufer, wenn nicht Begründer einer neuen Zeit für die Theologie zu feiern; ist diese sog. Religion Christi das ware Christentum, dann ist L. gewiss ein echter Christ und ein voller Protestant gewesen und hat Luthers Werk weitergefürt als „der einzige, der [im Jarhundert der Aufklärung] die Vernunft wirklich zu Ehren gebracht, das leuchtende Vorbild des [echten] Rationalismus für alle Zeiten“ (Schlusssworte der Schrift von Karl Schwarz, L. als Theologe, Halle 1854). Halten wir aber an der seit Schleiermacher der evangelischen Kirche widergewonnenen Erkenntnis fest, dass das Wesentliche im Christentum die Stellung zur Person des Heilandes ist, so dass dieser das Objekt der christlichen Religion wird und nicht nur ihr Lehrer, so kann L.'s religiöse Überzeugung, trotz aller seiner Ehrfurcht gegen die Person Jesu, die sein väterliches Erbteil war und die er unseres Wissens nie verleugnet hat, nicht gut eine christliche genannt werden, mag man ihn auch gern mit Hebler (im unten anzufürenden Werke S. 103) einen „christlichen Nicht-Christen“ nennen. Denn dass seine ethischen Anschauungen, sein reger Forschungstrieb nach Warheit, ja selbst seine religiösen Überzeugungen doch dem christlichen Boden entstammen, soll

damit nicht geleugnet werden; ist doch selbst der „Nathan“ trotz der bewußten Zurückstellung des Christentums gegen das Judentum und den Islam nur als Produkt einer ursprünglich vom Christentum ausgehenden Lebensauffassung denkbar, eine Anerkennung, die freilich seinem poetischen Wert nicht vorteilhaft ist. Man wird in Bezug auf die Hauptsachen auch nicht von einer verschiedenen Stellung L.'s zum Christentum in den verschiedenen Zeiten seines Lebens reden können; wirkliche Widersprüche in seinen Äußerungen, die sich allerdings finden, haben entweder ihren Grund in seiner polemischen Methode, von der schon die Rede war, oder in dem Unfertigen seiner Stellung, das ihm ja andererseits zum Ruhme gereicht; seitdem er angefangen, sich über christliche und theologische Fragen zu äußern, sind gewisse Grundzüge seiner Überzeugung vorhanden und die Entwicklung derselben ist eine stetige, wenn es auch zu bedauern bleibt, daſs sie in den letzten Jaren seines Lebens in der Hitze des Kampfes, in den ihn die Herausgabe der Fragmente brachte, eine immer einseitigere ward. Nur das wird zuzugeben sein, daſs L. in der Art, wie er seine Ansichten äußert, nach dem Tode seines Vaters weniger zurückhaltend erscheint, als zu dessen Lebzeiten (vgl. Danzel, Lessings Leben, 1. Band, S. 16), was durch seine Pietät gegen denselben völlig erklärlich wird. Von zwei entgegengesetzten Seiten hat man geglaubt, eine völlige Umwandlung der Überzeugungen L.'s in seiner letzten Lebenszeit annehmen zu müssen; Friedrich Heinrich Jacobi veröffentlichte ein Gespräch, das er am 6. und 7. Juli 1780 zu Wolfenbüttel mit L. hatte, um nachzuweisen, daſs L. schließlich beim entschiedenen Spinozismus angekommen sei; andere, wie W. Wackernagel und Stirm (vgl. die Citate bei Hebler a. a. O. S. 1) waren der Ansicht, daſs L. in der Erziehung des Menschengeschlechts einen bedeutenden Schritt vom Nathan aus vorwärts zu einer dem Christentum freundlicheren Anschauung getan habe. Schon daſs diese beiden Ansichten einander völlig widersprechen, wird gegen sie miſstrauisch machen. L. hat weder in der Theologie noch in der Philosophie ein ausgebildetes System gehabt; noch weniger aber hat er das System eines andern sich angeeignet; einerseits scheute er sich zu sehr, mit seinen Forschungen abzuschließen, andererseits war er zu selbständig und kritisch. Jacobis Bericht mag innerhalb der von ihm selbst angegebenen Grenzen richtig sein, und doch war L. nicht ein Spinozist; L. hat einen überweltlichen Gott, dem er Bewuſstsein beilegt und der mit Bewuſstsein handelt (über Jacobis Urteil vgl. die Ausfürung Ritters in der unten zu nennenden Abhandlung), und leugnet die Vorsehung Gottes nicht. Ein Widerspruch zwischen Nathan und der Erziehung des Menschengeschlechts ist aber schon deshalb nicht anzunehmen, weil der Nathan zeitlich zwischen die beiden Teile der Erziehung des Menschengeschlechts fällt; daſs im Nathan dem Christentum nicht seine Stellung über dem Judentum und Islam gegeben wird, hat in der Tendenz des Gedichtes seinen Grund, das eben den Christen eine sie beschämende Lehre geben sollte; daſs L. trotzdem dem Christentum unter den geoffenbarten Religionen die erste Stelle zuwies, beweisen, falls das überhaupt noch erst zu beweisen wäre, zalreiche Äußerungen. Aber in den geoffenbarten Religionen sieht er nur Erziehungsstufen, auf denen wir zur rechten Erforschung der Vernunftwarheiten, der Warheiten der natürlichen Religion, angeleitet werden sollten. Die Offenbarung gibt dem Menschen nichts, worauf die menschliche Vernunft nicht auch kommen würde, aber sie gibt es ihm früher. Auf das Judentum und das Christentum (der Islam tritt in der Erziehung des Menschengeschlechts ganz zurück) erwartet L. noch eine dritte Offenbarungsstufe, die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die Zeit der Vollendung, da der Mensch das Gute tun wird, weil es das Gute ist (Erziehung des M.-G. § 3 f. 85 f., H. 18, S. 199 und 216); und er wagt die Hypothese, daſs jeder an dieser Vollendung wol auf dem Wege einer Seelenwanderung Anteil nehmen könnte (ebenda § 94 ff.; S. 218). Das sind die Gedanken, in denen er sein Glaubensbekenntnis zuletzt ausspricht; eine Hinkehr oder Rückkehr zum christlichen Glauben werden wir in ihnen nicht finden; aber auch nicht die Lehre des Spinoza. Soll der Philosoph genannt werden, der auf ihn den größten Einfluſs gehabt hat, so ist Leibnitz zu nennen. Zu den theologischen Richtungen seiner Zeit verhielt er sich durchaus abwehrend;

über die Flachheit und Frivolität der aufgeklärten und halbaufgeklärten Theologen, die sich mit einer lieblichen Quintessenz aus dem Christentume begnügen (H. 9, S. 182), hat er mehrfach sich unzweideutig ausgesprochen; aber auch die orthodoxen Theologen waren nach seiner Meinung nicht die Vertreter des waren Christentums. Wenn L. auch die Konsequenz des kirchlichen Lehrgebäudes anerkannte und ein gewisses Recht, an ihm festzuhalten, bis besseres gefunden sei, zugab, so fülte er sich doch von wesentlichen Lehren desselben abgestoßen. Sein Kampf gegen Goeze fürte ihn dann dazu, den Vertretern der kirchlichen Lehre fast alle sittliche Berechtigung abzusprechen, was seiner unwürdig und speziell Goeze gegenüber ungerecht war (vgl. Bd. V, S. 262). Der Streit selbst konnte jedoch, auch wenn er anders gefürt wäre, zu keinem befriedigenden Ende füren, weil einerseits Goeze darin wie L. ein Kind seiner Zeit war, daſs er die Warheit, die er verteidigte, rein erkenntnismäßig darstellen wollte, was nun einmal bei der christlichen Warheit nicht möglich ist, und andererseits L. auf seinem Standpunkte für die spezifisch christlichen Warheiten kein Verständnis hatte; die Begriffe Sünde und Erlösung sind für sein Denken als ihn persönlich angehende nicht vorhanden, und darum ist auch für ihn eine übernatürliche Offenbarung wertlos. Daſs aber L. durch seinen Streit mit Goeze, und zwar mehr durch die Art, wie er ihn fürte, als durch die von ihm verteidigten Sätze, der Menge der dem Christentum kalt oder feindlich gegenüberstehenden die Meinung beibrachte, für jeden Gebildeten sei es fortan ausgemacht, daſs die Sache des christlichen Glaubens unhaltbar sei, ist eine Folge desselben, die leider noch jetzt nach hundert Jaren nachwirkt.

Diese Andeutungen weiter auszufüren, ist an diesem Orte nicht wol möglich. Es erübrigt noch, aus der fast unübersehbaren Litteratur über L. das für die Leser dieser Encyklopädie wichtigste zu nennen. L.'s theologische und philosophische Schriften liegen jetzt am bequemsten im 14. bis 18. Bande der Hempelschen Ausgabe seiner Werke vor, die auch einzeln abgegeben werden (vgl. über sie Schürers theologische Litteraturzeitung 1878, Sp. 540 f.). Nächst diesen kommen seine Briefe und die an ihn gerichteten in Betracht, die am vollständigsten in den beiden Abteilungen des 20. Bandes der genannten Ausgabe veröffentlicht sind. Unter den Lebensbeschreibungen L.'s ist das Hauptwerk Th. W. Danzel, Gotthold Ephraim Lessing, 1. Band, Leipzig 1850; 2. Band von G. E. Guhrauer in zwei Hälften, ebenda 1853 und 1854. Eine zweite Auflage dieses Werkes, von W. von Maltzahn und R. Boxberger herausgegeben, erschien Berlin 1880 f., in 2 Bänden. Über L.'s Bedeutung für die deutsche Litteratur vgl. außer den bekannten Werken von Vilmar, Gelzer, Koberstein und Koenig besonders Joh. Wilh. Loebell, G. E. Lessing; aus Bonner Vorlesungen herausgegeben von Koberstein, Braunschweig 1865 (3. Band der Entwicklung der deutschen Poesie von Klopstock bis Goethe). Ferner sind hervorzuheben: C. Hebler, Lessingstudien, Bern 1862; Heinrich Ritter, Über L.'s philosophische und religiöse Grundsätze, in den Göttinger Studien 1847, 2. Abth., S. 151 bis 221, und in einem Separatabdruck, Göttingen 1847; J. A. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, München 1867, S. 721 ff.; H. F. Müller, Gotthold Ephraim Lessing und seine Stellung zum Christentum, in den Zeitfragen des christlichen Volkslebens, 36. Heft, Heilbronn 1881, — diese wertvolle Schrift konnte im vorstehenden Artikel noch nicht benutzt werden. — Über den Nathan vergl. Willibald Beyschlag, Lessings Nathan der Weise und das positive Christenthum, Berlin (1863), und Höhne im Beweis des Glaubens, 16. Band, 1880, S. 64 ff. **Carl Bertheau.**

Lessius, Leonhard, eigentlich Leß, ein jesuitischer Moralist, welchen die Katholiken und namentlich sein Orden zu seiner Zeit sehr hoch stellten, der aber doch ziemlich vergessen sein würde, hätte ihm nicht der Gegensatz zu dem Augustinismus des berühmten Bajus (vgl. d. Art. Bd. II, S. 66) eine Stelle in der Geschichte der wichtigen Streitigkeiten darüber gesichert. Er war geboren zu Brecht in Brabant am 1. Oktober 1554, zu Löwen Lehrer der Philosophie und Theologie. 1567 waren 76 Sätze des Bajus, welche seine scotistisch-gesinnten Kol-

legen angegriffen hatten, vom Papste verdammt worden; als nun die Jesuiten Leß und Hamel gar zu pelagianisch lehrten, trat die Fakultät 1587 gegen 34 aus ihren Vorlesungen gezogene Sätze auf und verdammte sie öffentlich. Doch blieb L. Lessius in großem Ansehen. Er starb am 5. Januar 1623. Über sein Leben vgl. Alegambe, Bibliotheca scriptorum societatis Jesu p. 301. (Schriften für und wider ihn in Buddei Isagoge, Lips. 1727, 4⁰, p. 708. a.) Seine mehrfachen, allerdings wol gut geschriebenen moralischen Schriften und Abhandlungen tragen den sophistischen Charakter der Moral seines Ordens an sich; am berühmtesten waren darunter die libri IV de justitia et jure, ceterisque virtutibus cardinalibus, welche seit 1605 oft gedruckt wurden, zuletzt Lugd. 1653 fol., mit einem Anhange von Theophile Raynaud pro Leon. Less. de licito usu aequivocationum et mentalium reservationum — also der Jesuitenmoral; nach Alegambe opus omnibus numeris absolutum, quod implevit orbem fama et fructu.

Er hat auch in einer eigenen Schrift: Consultatio, quae fides et religio sit capessenda (Amstelod. 1609, zuletzt 1701) die protestantische Kirche angegriffen, weil niemand sagen könne, wo dieselbe vor der Reformation gewesen, in welcher Hinsicht Balthasar Meisner in Wittenberg († 1626) dieselbe in Schutz nahm in Consultatio catholica de fide Lutherana capessenda et Romano-papistica deserenda 1623), einer der besten Schriften über diesen Gegenstand. Doch ist er nicht dadurch, sondern durch seine Jesuitenmoral in das hohe Ansehen gekommen, daſs ihm sogar Wunder zugeschrieben wurden und er fast für einen Heiligen erklärt ward, wie aus Gerys Schutzschrift für Bajus zu ersehen. **L. Pelt †.**

Lestines, Synode von. Liftinae oder Léstines ist eine königliche Villa der alten Zeit, unweit Binche und des Klosters Laubes im Hennegau, und die daselbst gehaltene Synode ist die zweite austrasische unter Karlmann, gehalten warscheinlich 743. Den Akten derselben sind verschiedene Dinge beigemischt, die eigentlich nicht zu denselben gehören. Anderes hat wenigstens keine selbständige Bedeutung, sofern darin die Festsetzungen der ersten austrasischen Synode vom Jare 742 eben einfach bestätigt werden: die Regel des hl. Benedikt ist abermals eingeschärft, und die Strafen für Exzesse des Klerus sind erneuert. Aber es ist nun 743 doch, gegenüber von 742, ein nicht unwichtiger Fortschritt dadurch geschehen, daſs, mit Wideraufnahme der schon angelegten Tendenz, die dort begonnene Fixirung der echten Grundsätze kirchlicher Ordnung im austrasischen Reiche Karlmanns nun näher bestimmt wird als Anknüpfen an die altkirchlichen Zustände: denn es ist hier ausdrücklich die Verpflichtung auf die Kanones der alten Väter, d. h. der ökumenischen Synoden ausgesprochen, und die Behandlung unzüchtiger und incestuoser Ehen in einem Sinne gefaſst, daſs dadurch den römischen Ehegesetzen, die gerade jetzt bedeutend verschärft wurden, der Eingang ins fränkische Reich eröffnet war. Doch ist das nicht das Bedeutungsvollste an dieser Synode. Dieses liegt vielmehr in ihrer rechtsgeschichtlichen Seite, gleich wichtig für den Stat wie für die Kirche. Es handelt sich nämlich dabei um die große Säkularisation des 8. Jarhunderts. Lange war man über diesen Gegenstand im Irrtum. Man meinte, das Kirchengut sei schon unter Karl Martell hauptsächlich angegriffen worden, Pippin und Karlmann hätten dagegen das Vergehen des Vaters durch möglichste Restitution wider gut zu machen gesucht, aber das Verfaren Karls habe doch auf einem allgemeinen Grundsatz beruht, vermöge dessen der König über Kirchengut verfügen konnte vermöge des Schutzrechts, und es sei dieser Grundsatz damals nur in auffallender Weise zur Ausübung gebracht worden. So meinten Eichhorn, Phillips, Waitz, Planck, Rettberg, Pertz, Birnbaum, Naudet, Pardessus, Fauriel, Mlle. Lezardière. Von dieser Schuld suchte man den Retter des Abendlandes und der abendländischen Kirche, den Sieger von Poitiers und Beschützer des Bonifacius, zu entlasten: er sei durch die Not dazu gedrängt worden, oder auch geradezu, er habe keine solche Einziehung von Kirchengut vorgenommen. One solche apologetische Zwecke hat endlich Paul Roth gezeigt, daſs die Säkularisation tatsächlich erst unter Karl Martells Sönen, namentlich Pippin, erfolgt ist, und daſs sie one Rechtsboden war, ein neuer Akt der Willkür, dem sich die Kirche fügte, weil sie muſste. Wurde von den Merovingern die Kirche im ganzen rücksichtsvoll, teil-

weise sogar freigebig behandelt, waren deren Eingriffe in das Kirchengut nur partiell und nicht von Bedeutung, nirgends von einem allgemeinen Gesetzgebungsakt begleitet, so dehnte sich dagegen die karolingische Säkularisation des 8. Jarhunderts gleichmäßig auf alle Kirchen des Reichs aus, sie traf den größten Teil ihrer Besitzungen, sie war eine förmliche Teilung zwischen Kirche und Stat, daher der gegebene Name Divisio, und der Stat war es, der entschied, was der Kirche noch bleiben sollte, und das ganze war eine gesetzgeberische Maßregel. Darin liegt die Hauptbedeutung der Synode von Lestines. Karl Martells Verfaren hatte wesentlich nur darin bestanden, dass er die Stellung der Bischöfe ganz abhängig machte von ihrer Stellung zur weltlichen Gewalt. Willkürlich wurden Geistliche abgesetzt, die einseitige Bestellung der Pfründen durch den Stat wurde zur Regel gemacht, selbst one auf die kanonische Beschaffenheit des Empfängers zu achten. Dadurch ward die Kirchenzucht völlig aufgelöst, die Kirche selbst in den Dienst des States gezogen, aber eine Einziehung des kirchlichen Guts war dadurch unnötig gemacht, denn es befriedigten die verweltlichten Bischöfe unter Karl Martell freiwillig die Bedürfnisse des States durch große Vergabungen. Erst unter seinen Sönen Karlmann und Pippin ward das Verfaren eingeleitet, die Kirche zu berauben, und zwar auf dem Wege der Gesetzgebung. Der Stat ging scheinbar dabei ziemlich schonend und mäßig zu Werke: die Geistlichkeit selbst wird auf der Synode zu Lestines gefragt, man handelt erst mit ihrer Bewilligung, und die Maßregel soll keine bleibende sein. Diejenigen nämlich, welche mit kirchlichem Gute durch den König beliehen werden, behalten dasselbe nur auf Lebenszeit, nach ihrem Tode fällt es der Kirche wider heim, sie zalen Census und haben für Erhaltung der kirchlichen Baulichkeiten zu sorgen, und der Zins scheint sogar ziemlich hoch zu sein. Allein zugleich soll der König die Befugnis haben, das durch den Tod der Beliehenen erledigte Kirchengut im Falle der Not wider zu vergeben, auf dem Wege der Prekarei wie das erstemal, sodass die zunächst vorsichtig als bloß vorübergehend bezeichnete Maßregel doch einen bleibenden Charakter annehmen konnte, ja musste. Auch war die Zustimmung der Geistlichkeit sehr weitschichtig gehalten, dem Klerus bleibt die Genehmigung nicht für die einzelnen Fälle vorbehalten, der König ist in der Ausdehnung der Einziehung nicht beschränkt, nur soll er darin nicht so weit gehen, dass das kirchliche Institut Mangel litte, das im einzelnen davon betroffen wird. Und doch hat die Synode von Lestines für die deutsche Kirche damals noch bessere Bedingungen erlangt, als sie in Gallien von der weltlichen Macht zugestanden worden zu sein scheinen. Aber man wehrte sich auch nicht, man beschwerte sich nicht, selbst von dem mutigen Bonifacius findet sich keine Spur eines Protestes, und Papst Zacharias erklärte die Bewilligung von Abgaben aus den vergabten Gütern für genügend, er hoffte, dass sich bei ruhigeren Zeiten mehr werde erreichen lassen: für den Augenblick sah wol jedermann die politische Unvermeidlichkeit des Verfarens ein. Dennoch gab Pippin im letzten Jare seines Lebens die Zusicherung, dass in Zukunft die Welt- und die Klostergeistlichen, welche beide gleichmäßig betroffen waren, ihre Güter in Ruhe besitzen sollten, natürlich, soweit sie überhaupt noch solche hatten; aber das bereits Eingezogene blieb eingezogen. Außerdem wurde die Klausel über den Heimfall nicht beobachtet, das der Kirche entzogene Gut galt nicht eigentlich mehr als ihr Eigentum, noch in der Mitte und zu Ende des 9. Jarhunderts befand sich ein großer Teil des säkularisirten Kirchenguts in den Händen des Königs, und seit Anfang dieses Jarhunderts wurde es im wesentlichen als sein Eigentum betrachtet. Auch war später der zu Lestines aufgestellte hohe Zins nicht mehr gewönlich, und selbst über die Schwierigkeit der Erhebung der Nonen und Decimen, welche in der Folge größtenteils an die Stelle des Census getreten zu sein scheinen, und über förmliche Zalungsverweigerung der Benefiziare hatten die Geistlichen öfters zu klagen. Nicht wenig hat die zu Lestines festgesetzte Art der Verwendung des eingezogenen Kirchenguts zur Ausbreitung der Benefizienverleihung überhaupt beigetragen, und diese Synode war insofern von den größten Folgen für die Verfassungsentwicklung des mittelalterlichen Lehnsstats, was wir hier nur zu erwänen, nicht zu erörtern haben.

Rettberg, K.-Geschichte Deutschl., 1, 306; Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte; Paul Roth, Gesch. des Benefizialwesens von den ältesten Zeiten bis ins zehnte Jarhundert, Erlangen 1850; Waitz, Über den Ursprung der Vassallität, in Abhh. der Götting. Ges. der Wissensch. 1856, Bd. VII; P. Roth, Feudalität und Untertanenverband, 1863; Waitz, die Anfänge des Lehenswesens, in Sybels hist. Zeitschr. 1865, XIII, 90; Paul Roth, Die Säkularisation des Kirchenguts unter den Karolingern, im Münchner hist. Jahrbuch 1865, I, 275; Heinrich Hahn, Jahrbücher des Fränkischen Reichs, 741—752, Berlin 1863, mit dem Exkurs XIV. über das Konzil von Lestines, das er ins Jar 745 setzen will; Loening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts, 2, 705 ff., 1878.

Julius Weizsäcker.

Leuchter, heiliger, bei den Hebräern. Nach der Anordnung 2 Mos. 25, 31 ff. befand sich auf der Südseite des heiligen Raumes der Stiftshütte, teils der Dunkelheit des Raumes wegen, in welchem doch die Priester täglich ihren Dienst zu verrichten hatten, teils und besonders als heiliges Zeichen und Symbol des geheimnisvollen Daseins und gnädigen Wirkens des in unzugänglichem Lichte thronenden (1 Tim. 6, 16, vgl. Psalm 104, 2; Ezech. K. 1) Gottes, der selbst Licht und die Quelle alles Lichtes, Lebens und Heils ist (Ps. 36, 10; 1 Joh. 1, 5, vgl. Weish. Sal. 7, 26), an dieser Stätte ein großer Leuchter; er ist das Sinnbild des himmlischen Lichtes, durch welches das Heiligtum ganz allein sein Licht bekommen sollte. Derselbe war von Bezaleel ganz aus feinem Golde verfertigt, von getriebener und gedrehter Arbeit (מִקְשָׁה) und aus Einem Guſſe, worin Philo quaest. in Exod. lib. II, § 73, tom. VII, p. 324 sq. ed. Lips. ein Symbol der allerreinsten Substanz des Himmels, der auch ein Lichtträger sei, findet (vgl. quis rer. div. haer. sit. § 46 sq., I, p. 505). Aus einer, nach der nur durch die Analogie der meisten antiken Candelaber (s. Bekker in Pauly's Realencycl. II, S. 116) einigermaßen gestützten Angabe des Maimonides, in 3 Füße auslaufenden Basis (יָרֵךְ) stieg ein Schaft in die Höhe, aus welchem zu beiden Seiten auf gleicher Höhe je 3 Arme sich abzweigten, wie Ranken aus einer aufgeschlossenen, becherförmigen Blume; solcher Blumen hatte der Schaft 4, indem unter je zweien der 6 Arme eine angebracht war, die vierte aber etwa in gleicher Höhe mit der dritten oder obersten an sämtlichen Nebenarmen; ob der Hauptschaft höher war, als die Arme, wie Ewald behauptet, oder mit diesen gleicher Höhe, wie z. B. Thenius und Winer wol mit Recht annehmen, und wie es wenigstens beim Leuchter des zweiten Tempels, bei dessen Anfertigung doch wol möglichst das alte Vorbild wird maßgebend gewesen sein, wirklich der Fall war, läßt sich aus den Worten des Exodus nicht entscheiden. Auf dem Schafte und den Armen befanden sich, one Zweifel in Schalenform, die 7 Lampen; diese Zal deuten Josephus, der übrigens, offenbar im Widerspruche mit dem hebräischen Texte, behauptet, es seien im Ganzen 70 jener Blumengebilde angebracht gewesen und jeder Arm habe 7 Lampen gehabt (Antt. 3, 6, 7; bell. jud. 5, 5, 5, nach Antt. 3, 7, 7 wäre die Teilung des Leuchters in 70 Teile Bild der *δεκαμοιρία* und die 7 Leuchter Bild des Laufes der Planeten), und Philo (vita Mos. lib. III, § 9, tom. II, p. 150 Mangey und quis rer. div. haer. sit § 44 sqq., t. I, p. 503 sqq.), welcher auch die Lage des Leuchters gen Süden ebendahin deutet, auf die Sonne nebst den Planeten; da indessen im mosaischen Kultus solche Gestirnsymbolik sich nirgends findet, so könnte man eher mit Ewald an die 7 Tage der Woche und den heil. Sabbath denken, wenn es nicht genügen sollte, bei der allgemeinen Bedeutung der Sieben, als der theokratischen, geweihten Bundes-Zal (vgl. Bährs Symbol. des mos. Cultus I, S. 187 ff.) stehen zu bleiben. Das heil. Licht brannte auf dem Leuchter höchst warscheinlich Tag und Nacht (תָּמִיד, 2 Mos. 30, 8), wenn auch vielleicht nach der Angabe des Joseph. Antt. 3, 8, 3 den Tag über nur 3 Lampen und bloß des Nachts alle sieben angezündet wurden; alle Morgen und alle Abende wurde das Licht zurechtgemacht, wobei der Priester zugleich ein Weihrauchopfer darbrachte, s. 2 Mos. 30, 7 f., wonach die

weniger deutlichen Stellen 27, 20 f.; 3 Mos. 24, 1—4; 1 Sam. 3, 3; 2 Chr. 13, 11 zu erläutern sind. Natürlich durfte nur vom feinsten Baumöle dazu verwendet werden. Auf die Verfertigung des Leuchters mit den dazu gehörenden Geräten, nämlich den Lichtschnäuzen (מַלְקָחַיִם) und Brandnäpfe (מַחְתּוֹת = vasa emunctoria, ubi quae emuncta sunt exstinguantur, Vulg.) war ein Talent feinen Goldes verwendet worden. Bei der Fortbewegung des heil. Zeltes sollten die Söne Kahaths ein Tuch von blauem Purpur über den Leuchter und dessen Zubehör decken, dann alles in eine Decke von Thachasch-Fell tun und so auf die Trage legen; Eleasar aber hatte die Aufsicht, wie über alles Geräte des Heiligtums, so auch über das Öl für den Leuchter, s. 2 Mos. 25, 31 ff.; 37, 17 ff.; 39, 37; 4 Mose 4, 9 f. 16; Hebr. 9, 2.

Im salomonischen Tempel standen, da für die größere Räumlichkeit Ein Leuchter nicht ausreichte, und in Übereinstimmung mit der vermehrten Pracht des ganzen Kultus, 10 goldene Leuchter, wie es scheint auf goldenen Tischen, 5 an der nördlichen, 5 an der südlichen Wand des Großraums, s. 1 Kön. 7, 49; 2 Chron. 4, 7 f. 20 f. Die Chaldäer schleppten sie nach Babylonien Jerem. 52, 19. Nach 1 Chron. 28, 15 f. sollten auch silberne Leuchter und Tische ins Heiligtum kommen, von denen wir aber sonst nichts wissen. Im nachexilischen Tempel war aber, entsprechend der Armut der Zeiten, bloß ein einziger Leuchter (Sir. 26, 17), den Antiochus Epiphanes wegnahm, Judas Makkabi aber ersetzte, und es ist nur ungenaue Redeweise, wenn Joseph. Antt. 12, 5, 4 auch hier von „Leuchtern" in der Mehrzal spricht, ganz, wie er ib. 8, 3. 7 durch Salomo 10,000 Leuchter verfertigen, aber nur Einen aufstellen läßt; s. 1 Makk. 1, 21; 4, 49 f. Der Leuchter im Tempel des Herodes war nach der Beschreibung des Joseph. bell. jud. 7, 5, 5 und der damit übereinstimmenden Abbildung auf dem Triumphbogen des Titus in Rom (s. z. B. bei Fleck, Wissenschaftl. Reise, I, 1, Taf. 1) wol derselbe (Jos. bell. jud. 5, 5, 5) und so ziemlich wie der mosaische eingerichtet und mit 7 Lampen versehen.

Daß Apokal. I, 12, 20; II, 1 die 7 goldenen Leuchter Sinnbilder der 7 christlichen Gemeinden sind, in deren Mitte Christus als Herr, Regent, Beschützer der Kirche, wandelt, d. h. gegenwärtig ist und waltet, sei hier noch zum Schlusse angemerkt. Die Gemeinden sind, wie die einzelnen Christen (Philipp. 2, 15), Lichtträgerinnen in der Welt und bezeichnen eben darum Gottes Nähe gleich dem Leuchter im alttestamentlichen Heiligtume, und alle 7 zusammen machen das Heiligtum des menschgewordenen Gottes, das neutestamentliche Bundesvolk aus, s. de Wette zu Apok. 1, 20.

Vgl. Ugolini, Thesaur. t. XI; Reland, De spol. templi Hieros. p. 82 sqq. et antiqq. sacr. I, 5, 8; Bähr a. a. O. I, S. 412 ff.; Bleek zum Hebräerbrief II, 6, S. 475 f.; Ewald, Alterthümer Isr., S. 120 ff. 342 ff.; Winers R.W.B.; Thenius zu 1 Kön. 7, 49 und dazu Taf. III, Fig. 11; Riehm's Handwörterb. S. 900 (mit 2 Abbildungen). **Rüetschi.**

Leusden, Johannes, zu seiner Zeit berühmter hebräischer Philolog in Holland, geb. zu Utrecht den 26. April 1624. Nach beendigter Schulzeit studirte er in seiner Vaterstadt Philosophie und erhielt 1647 die Würde eines Mag. artium; dann wandte er sich der Theologie und dem Studium der orientalischen Sprachen zu, welche namentlich Christian Rau damals in Utrecht lehrte, und wurde 1649 Candidatus S. S. Ministerii. Um sich im Hebräischen zu vervollkommnen, begab er sich nach Amsterdam, wo er zu diesem Zwecke hauptsächlich den Umgang gelehrter Juden suchte. Nach Utrecht zurückgekehrt, erwarb er sich am 24. Januar 1650 die Facultas docendi, den 11. Juli erhielt er schon die außerordentliche, und bald darauf, als er einen Ruf als Prediger erhalten hatte, die ordentliche Professur, die er bis zu seinem am 30. September 1699 erfolgten Tode verwaltete. Wärend dieser Zeit machte er auch, um sich in seinen Studien zu vervollkommnen, eine Reise nach Frankreich und Holland. Wenn Leusden auch kein eben selbständiges und schöpferisches Genie ist, so kann man ihm das Lob eines fleißigen

Sammlers doch nicht versagen, und Klarheit und Leichtigkeit der Methode, welche ihm nachgerühmt werden (s. Jo. Fabricii, Hist. bibl. Fabr. T. I, p. 244), rechtfertigen den Beifall und den großen Zulauf seiner Zuhörer. Das vollständige Verzeichnis seiner Schriften findet sich bei Burmann, Traject. erudit. p. 187—191. Vgl. Biographie universelle ancienne et moderne, Paris 1819, Tom. XXIV, p. 357 sqq. **Arnold †.**

Levellers (d. i. Radikale), eine fanatische politisch-religiöse Sekte, die sich in Cromwells Armee zur Zeit des Zwiespalts zwischen den Independenten und dem langen Parlament (1647) bildete und vollkommenste bürgerliche und religiöse Freiheit verlangte. Sie wurden nicht bloß von dem König als Hochverräter bezeichnet, sondern bald auch von Cromwell als Statsgefärliche verfolgt. Einer der ihrigen schildert in dem Schriftchen „The Leveller or the Principles and Maximes concerning Government and Religion of those commonly called Levellers, Lond. 1658, ihre Grundsätze folgendermaßen: Im Politischen wollen sie 1) die unparteiische souveräne Herrschaft des Gesetzes, 2) die gesetzgebende Gewalt des Parlaments, 3) die vollkommene Gleichheit Aller vor dem Gesetze und 4) die Volksbewaffnung, damit das Volk die Achtung vor dem Gesetze erzwingen und seine Freiheiten verteidigen könne. Im Religiösen verlangen sie 1) volle Gewissensfreiheit, da die ware Religion auf innerer Zustimmung zu der geoffenbarten Religion beruhe, 2) daſs jeder nach seiner besten Erkenntnis — selbst wenn diese verkehrt sei, handeln solle. Auf die Erkenntnis und das Gewissen habe die Regierung durch angestellte Prediger einzuwirken. 3) Die Religion habe zwei Seiten, die eine sei das rechte Verständnis der Offenbarung und dies sei ganz Privatsache, denn jeder stehe und falle seinem Herrn; die andere beziehe sich auf die Werke der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, und diese Seite falle der Beurteilung der Menschen und besonders der Obrigkeit anheim; 4) wird aller Streit über Glauben und Kultusform verdammt, da nach den verschiedenen Graden der Erleuchtung durch den Geist Gottes auch das Äußere verschieden sein müsse. —

Die Sekte verschwindet mit vielen andern zur Zeit der Restauration.

Vgl. Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands, 1868. **C. Schoell.**

Levi, Leviten, Levitenstädte. Levi (לֵוִי) war der dritte Son Jakobs von der Lea, 1 Mos. 29, 34; 35, 23. Diesen Namen gab ihm die Mutter in der Zuversicht: „nun diesmal wird mein Mann sich an mich schließen (יִלָּוֶה)"; daher Josephus Arch. 1, 19, 7 den Namen richtig erklärt: *Λευὶ κοινωνίας οἷον βεβαιωτής*. Aus seinem Leben wird nichts gemeldet als die tückische Bluttat, die er, um die Entehrung seiner Schwester Dina zu rächen, in Verbindung mit seinem Bruder Simeon an den zuvor wehrlos gemachten Sichemiten verübte, 1 Mos. 34, 25—31. Im Hinblick darauf hat Jakob in seiner prophetischen Abschiedsrede (49, 5—7) für diese beiden Söne kein Segenswort; vielmehr „verflucht sei ihr Zorn, weil er gewaltsam, und ihr Grimm, weil er hart war; verteilen werd' ich sie in Jakob und zerstreuen sie in Israel" — ein Wort, das an Levis Stamm später zum Segen gewendet, seine Erfüllung fand. Levi, der in Ägypten, 137 Jare alt, starb, hinterließ nach 1 Mos. 46, 11; 2 Mos. 6, 16 ff. drei Söne, Gerson, Kahath und Merari, nach denen der Stamm der Leviten (בְּנֵי לֵוִי oder לְוִיִּם) in drei Hauptgeschlechter sich teilte. Von diesen werden 2 Mos. 6, 17 bis 19; 4 Mos. 3, 17—39 (vgl. 1 Chron. 6, 1 ff. und K. 23) acht Zweige abgeleitet, zwei von Gerson: Libni (wofür 1 Chron. 23, 7 Ladan setzt) und Simei, vier von Kahath: Amram, zu dem Mose und Aaron gehörten, Jizhar, Hebron und Usiel, endlich zwei von Merari: Machli und Musi. (In 4 Mos. 26, 58 ist die Aufzälung der Zweige unvollständig; es fehlen Simei und Usiel, für den Zweig Jizhar aber steht die Familie Korahs, der nach 2 Mos. 6, 21 Jizhars Erstgeborener war). — Als Moses nach der Versündigung des Volkes mit dem goldenen Kalbe die Jehova treu Gebliebenen an seine Seite rief, sam-

melten sich um ihn die Leviten und vollzogen schonungslos mit dem Schwerte die Strafe an den Abgöttischen, 2 Mos. 32, 26 ff. Auch in ihnen flammte der Eifer des Stammvaters, jetzt aber nicht für die eigene, sondern für Gottes Ehre. „Hatte der Anherr durch die Rache an den Sichemiten Warheit, Treue und Recht gebrochen aus verkehrter Rücksicht auf Blutsverwandtschaft, so haben seine Nachkommen jetzt durch Rächung Jehovas an ihren eigenen Blutsverwandten Warheit, Recht und Bund gerettet“ (Kurtz, Gesch. des A. B. II, S. 313); darum wird nun der auf ihnen lastende Fluch in Segen gewandelt. Dass die Erwälung des Stammes Levi zum Priestertum der Lon für jene Tat gewesen sei (vgl. schon Philo, Vita Mos. 3, 20), kann allerdings insofern nicht mit Recht gesagt werden, als nach 2 Mos. 28, 41; 29, 9 Aarons Geschlecht damals bereits zum Priestertum erwält und diese Erwälung nach 28, 1 „aus der Mitte der Söne Israels“ one Rücksicht auf den Stamm erfolgt war, auch der Levitenberuf von dem Priestertum, das ausschließliche Prärogative der Aaroniten war, bestimmt unterschieden wird. Aber neben dieser Anschauung steht, wie sich unten näher zeigen wird, die andere, wonach die Leviten, wie sie durch ihren Dienst in ein nahes Verhältnis zum Priestertum treten, auch als Stamm an der priesterlichen Ehre des aaronitischen Geschlechtes Anteil haben. Und dass dieser Ehre der Stamm sich durch jenes Eifern für Jehovas Ehre würdig erwiesen hatte, ist, wie man immer die schwierige Stelle 2 Mos. 32, 29 fassen möge, in 5 Mos. 33, 9, welche Stelle augenscheinlich auf 2 Mos. K. 32 sich zurückbezieht, bestimmt angedeutet. Auch 5 Mos. 10, 8 ist hiemit nicht im Widerspruch, sofern diese Stelle im Zusammenhang mit V. 1—5 und 10 f., die ebenfalls auf 2 Mos. K. 32 f. Bezug nehmen, aufgefasst werden muss *). Eine erläuternde Parallele zu 2 Mos. K. 32 bietet die Erzälung von Pinehas 4 Mos. 25, 6—13.

Mit der Weihung des Stammes Levi selbst verhält es sich nach dem Pentateuch in folgender Weise. Nach 2 Mos. K. 13 ist seit der Nacht, in der Israel aus der ägyptischen Knechtschaft erlöst wurde, alle männliche Erstgeburt unter dem Volke an Menschen und Vieh Jehova geheiligt. An der Stelle der sämtlichen damals vorhandenen erstgeborenen Söne, soweit sie einen Monat alt und darüber sind, nimmt nun Jehova als bleibende Gabe des Volkes (vgl. 4 Mos. 8, 16) die Leviten, statt des damaligen Viehs des Volkes das Vieh der Leviten 4 Mos. 3, 11 f. 45. Da nach V. 43 die Zal der erstgeborenen Söne des Volks 22,273, die Zal der Leviten dagegen bloß 22,000 beträgt **), so wird der Überschuss durch ein an Aaron und seine Söne zu entrichtendes Lösegeld von fünf Sekeln auf den Kopf ausgeglichen (V. 46—51). Über die nähere Auffassung dieser Sache sind die Ansichten geteilt. Es fragt sich nämlich erstens, welcherlei Erstgeborene durch die Leviten vertreten werden sollen, zweitens, welche Bedeutung dieser Vertretung beizulegen ist. Was den ersten Punkt betrifft, so ist zur Erläuterung vorauszuschicken, dass nach der jüdischen Theologie (vgl. Mischna, Bechoroth C. 8, und Maimon. z. d. St. Selden, De success. in bona def., p. 27; Saalschütz, Mos. Recht, S. 349 und 815) zweierlei Erstgeborene unterschieden werden. Der Erstgeborene im familienrechtlichen Sinne (בכור לנחלה, primogenitus haereditatis), von dem 5 Mos. 21, 17 handelt, ist der älteste Son des Vaters von irgend einer seiner Frauen, mag diese früher geboren haben oder nicht; der

*) Die Verse 6 und 7 geben sich durch ihre ganze Form als eine den engen Zusammenhang der zwischen V. 5 und 8 besteht, unterbrechende Einschaltung zu erkennen, deren Veranlassung mit Rücksicht auf 9, 20 darin zu suchen sein dürfte, dass der Glossator auch die Erhörung des Gebets Mosis für Aaron, der viel später starb, andeuten zu müssen meinte. Vgl. über die Stelle besonders Ranke, Unters. über den Pentateuch, II, S. 283. Dagegen nach Riehm, Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, S. 37 f., ließe das Deuteronomium im Widerspruch mit dem 4. Buche Mosis die Leviten erst nach Aarons Tode im 40. Jare der Wanderung ausgesondert werden.

**) In den Zalen V. 22. 28. 34, die eine Summe von 22,300 ergeben würden, muss ein Fehler stecken; s. Kurtz a. a. O. S. 335 f. Andere nehmen an, dass jene 300 überzäligen Leviten selbst Erstgeborene waren.

Erstgeborene der Lösung dagegen (בְּכוֹר לַכֹּהֵן, primogenitus sacerdotis) ist der Knabe, der „zuerst die Mutter bricht“, also das erste Kind einer Frau, wenn es ein Knabe ist. Nach der Ansicht der meisten Rabbinen hatte der Mann bei mehreren Frauen den Erstgeborenen jeder derselben zu lösen, wogegen sein Erstgeborener, wenn er nicht zugleich Erstgeborener seiner Mutter war, gar nicht der Lösung verfiel. Hienach wären die Leviten für die sämtlichen mütterlichen männlichen Erstgeburten im Volke von Jehova angenommen worden. (So Kurtz a. a. O. S. 143 und 337.) Diese Auffassung hat allerdings den Wortlaut von 4 Mos. 3, 12 f. 18, 15 für sich — bei den Tieren war onehin eine andere Bestimmung der Erstgeburt als die nach der Mutter gar nicht zulässig; — aber sie streitet nicht nur gegen 2 Mos. 22, 28 (wo es nicht heißt „die Erstgeborenen deiner Weiber“, vielmehr „den Erstling deiner Söne sollst du mir geben“), sondern auch gegen die 4 Mos. 8, 17 hervorgehobene Beziehung auf die Erstgeburt Ägyptens, bei der nach 2 Mos. 12, 29; Ps. 78, 51; 105, 36 nur an die väterlichen Erstgeburten gedacht werden kann. Daher hat mehr Warscheinlichkeit die Ansicht von Lund (Alte jüd. Heiligthümer S. 622) und Keil (Hävernick's Einl. ins A. Test., I, 2, S. 425), wonach diejenigen Erstgeborenen gemeint sind, die es ebenso von väterlicher als von mütterlicher Seite waren. Bei dieser Ansicht läßt sich auch die verhältnismäßig geringe Gesamtzal der Erstgeborenen 4 Mos. 3, 43 am leichtesten erklären, wenn zugleich berücksichtigt wird, daß alle Erstgeborenen im Volke, die schon selbst Väter waren, one Zweifel nicht mehr als zu lösende Erstgeburten betrachtet wurden. — Was zweitens die Bedeutung der Vertretung der Erstgeborenen durch die Leviten betrifft, so sollten nach der einen Ansicht die Leviten von Jehova angenommen sein zur Besorgung des priesterlichen Dienstes, der vorher den Erstgeborenen als den Repräsentanten der Familie obgelegen habe; nach der andern Ansicht wäre dagegen die Substitution der Leviten unter den Gesichtspunkt des Opfers zu stellen. Um das Richtige zu erkennen, muß von der letzteren Ansicht ausgegangen werden. Man mag immerhin mit der jüdischen Tradition annehmen, daß mit dem Erstgeburtsrecht ursprünglich das Priestertum verknüpft (vgl. Targ. Onk. und Hieros. zu 1 Mos. 49, 3) und deshalb vor der Einfürung des aaronitischen Priestertums den Erstgeborenen die Pflege des Kultus anvertraut war (Mischna, Sebachim 14, 4), wie schon von Onkelos 2 Mos. 24, 5 die von Moses zur Dienstleistung beim Bundesopfer verwendeten Jünglinge, von Raschi und Aben Esra auch die 19, 22, 24 erwänten Priester auf die Erstgeborenen bezogen worden (gegen diese Erklärung der letzteren Stelle vgl. übrigens Vitringa, Obs. sacr. I, 284). Aber die Weihe des levitischen Stammes ist nach dem Pentateuch zunächst nicht hierauf zurückzufüren. Der derselben zugrunde liegende Gedanke ist vielmehr dieser. Wie das ägyptische Volk um seiner Verschuldung willen in seinen Erstgeborenen gerichtet worden ist, diese somit dem Vertilgungsfluche, dem das Ganze unterlag, stellvertretend als Opfer gefallen sind, so soll umgekehrt Israel, das von Jehova erwälte und aus menschlicher Knechtschaft erlöste Volk, zum Zeugnis dafür, das es seine Existenz und seinen Besitz nur der göttlichen Gnade verdankt, also alles, was es ist und hat, seinem Gotte schuldig ist, die Erstlinge seines Haussegens stellvertretend für das Ganze Gott als Zalung darbringen. Die Darbringung von Menschen aber wird vollzogen nicht durch Schlachtung, sondern durch Hingabe derselben zum bleibenden Dienst am Heiligtum (vgl. 1 Sam. 1, 22, 28). Warum nun werden die Erstgeborenen des Volkes nicht zu diesem Dienste zugelassen? Weil das Volk vermöge seiner Unreinigkeit nicht unmittelbar Gott am Heiligtum nahen darf, darum kann es nicht aus seiner Mitte fortwärend die Diener zum Heiligtum stellen. Vielmehr wird nun statt der Erstgeborenen des ganzen Volkes durch göttliche Wal ein Stamm dem gewönlichen irdischen Lebensberuf bleibend entnommen und zu Jehova in ein näheres Verhältnis gesetzt, um den Dienst am Heiligtum zu besorgen und so dem Volk die Gemeinschaft des Heiligtums zu vermitteln. Die Leviten sind also fürs Erste das lebendige Opfer, in welchem das Volk Jehova dafür, daß es ihm seine Existenz schuldet, Zalung leistet, und zweitens, indem die Leviten infolge dessen am Heiligtum den Dienst leisten, den das Volk in seinen Erstgeborenen

hätte leisten sollen, aber um seiner Unreinigkeit willen nicht leisten darf (vgl. 4 Mos. 18, 22 ff.), dient die Substitution der Leviten auch als Deckung (לְכַפֵּר) für das dem Heiligtum nahende Volk (4 Mos. 8, 19). In ersterer Beziehung werden die Leviten den Priestern, denen überhaupt der Genuſs der Erstlingsopfer zugewiesen wird, von Jehova als Geschenk überlassen (4 Mos. 18, 6 vgl. 3, 9; 8, 19); sie sollen, wie mit Anspielung auf ihren Namen 18, 2 vgl. 4 gesagt wird, an den Priester sich anschließen (יִלָּווּ) und ihm dienen. In zweiter Beziehung gewinnen die Leviten selbst einen gewissen Anteil an der mittlerischen Stellung, welche dem Priestertume zukommt. Der levitische Stamm bildet nämlich die Basis für die stufenweise aufsteigende Vertretung des Volkes vor Gott. Wie Israel im Ganzen einen priesterlichen Charater hat den Nationen der Erde gegenüber, weil Gott dieses Volk allein zu sich gebracht hat (2 Mos. 19, 4—6), so prägt sich dieser Charakter in höherer Potenz in Levi aus, den unter den Stämmen Gott ausgesondert und sich nahe gebracht hat zum Dienst an seinem Heiligtum (4 Mos. 16, 9). So nachdrücklich den Leviten (vgl. ebendas. V. 10) eingeschärft wird, daſs die Weihe ihres Stammes noch nicht das eigentliche Priestertum in sich schließe, so wird doch jene relative Teilnahme an der priesterlichen Mittlerschaft den übrigen Stämmen gegenüber sehr deutlich ausgeprägt in der Lagerordnung, indem, „auf daſs nicht ein Zorn über die Gemeinde der Söne Israels komme“ (4 Mos. 1, 53), die Leviten mit den Priestern zunächst um das Heiligtum sich zu lagern haben, nämlich das Geschlecht Gerson gegen Westen, Kahath gegen Süden, Merari gegen Norden, wärend die Vorderseite des Heiligtums gegen Osten die Priester einnehmen (3, 21 ff.). — Nach dem Bisherigen kann es nun nicht befremden, wenn, wärend allerdings das Priestergesetz der mittleren Bücher des Pentateuchs vorzugsweise den Unterschied der Priester und Leviten hervorhebt, dagegen das Volksgesetzbuch im 5. B. Mos. Priester und Leviten dem Volke gegenüber als einen heiligen Stand zusammenfaſst. Beide Anschauungen stehen nicht mit einander in Widerspruch, sondern sie ergänzen sich gegenseitig. Was nämlich das 5. Buch Mos. betrifft, so ist zwar entschieden unrichtig die Behauptung, daſs in demselben gar kein Unterschied zwischen priesterlichen und nichtpriesterlichen Leviten vorausgesetzt werde; im Gegenteil sind im 5. B. Mos., wo einfach לֵוִי oder לְוִיִּם steht, eben die gewönlichen Leviten zu verstehen. (S. besonders 18, 6—8 vgl. mit V. 3—5 und die Erklärung dieser Stelle bei Riehm S. 35 f.) Richtig aber ist, daſs beide als ein wesentlich zusammengehöriges Ganzes betrachtet werden, indem einerseits durch die Benennung der Priester als „Söne Levis“ (21, 5; 31, 9) oder „levitische Priester (17, 9. 18, ebenso dann Jos. 3, 3 u. s. w.) die Angehörigkeit an den Stamm Levi als Kennzeichen des waren Priestertums hervorgehoben wird, anderseits für den Beruf der Leviten Ausdrücke vorkommen, die eben das Eigentümliche des priesterlichen Dienstes bezeichnen, nämlich 'עָמַד לִפְנֵי י', שֵׁרֵת בְּשֵׁם י 18, 7 vgl. 5 und 21, 5; 17, 12 (wogegen 4 Mos. 16, 9 sagt, die Leviten seien bestimmt לַעֲמֹד לִפְנֵי הָעֵדָה לְשָׁרְתָם). Und ebenso wird dann im Segen des Moses 33, 8 ff. die Idee des Priestertums auf den Stamm übergetragen, die Priesterordnung erscheint als ein Bund Levis (vgl. Mal. 2, 4 f.) u. s. w. — Was weiter die dienstlichen Verrichtungen der Leviten betrifft, so werden dieselben zwar mit dem Dienst der Priester unter den gemeinsamen Gesichtspunkt der מִשְׁמֶרֶת הַקֹּדֶשׁ gestellt (vgl. 4 Mos. 3, 28. 32 mit 18, 5), zugleich aber von dem letzteren bestimmt unterschieden. Den Priestern kommt ausschließlich zu der Dienst „in allen Sachen des Altars (nämlich — vgl. 1 Chron. 6, 34 — sowol des Brandopfer- als des Räucheraltars) und innerhalb des Vorhangs“ 4 Mos. 18, 7, womit die Vollziehung auch der an die übrigen heiligen Geräte geknüpften Kultusakte zusammenhängt. Der Versuch des Leviten Korah, das Räucheropfer darzubringen, wird daher als frevlerisches Attentat bestraft K. 16. Der Dienst der Leviten dagegen heißt Dienst an der Wonung Jehovas oder am Zelte der Zusammenkunft (s. die verschiedenen Ausdrücke 1, 53; 16, 9; 18, 4); er wird auch 4, 3. 30; 8, 24 als צָבָא, Heerdienst (am Lager Jehovas 1 Chron. 9, 19) bezeichnet. Wärend der

Wanderung durch die Wüste hatten nämlich die Leviten das Abbrechen, Tragen und Aufstellen des heiligen Zeltes zu besorgen (4 Mos. 1, 50 ff.), desgleichen die heiligen Geräte, namentlich auch die Bundeslade (vgl. 5 Mos. 15, 8; 31, 25) zu tragen; die letztere mußte jedoch vorher von den Priestern zugedeckt werden, 4 Mos. 4, 4 ff., der Anblick derselben ist den Leviten unbedingt verboten, 4, 17 f. Die Verteilung dieser Geschäfte unter den drei Geschlechtern wird 3, 25—37 und Kap. 4 bestimmt. Das Geschlecht Gersons hatte die Decken und Umhänge, das Kahaths, welches, weil Aaron aus demselben stammte, den ersten Rang einnahm, die heiligen Geräte, das Meraris die Bretter, Riegel und Säulen zu besorgen. Hiebei standen die Kahathiten unter der Aufsicht des Priesters Eleasar, des älteren Sones Aarons, die Geschlechter Gersons und Meraris unter der Ithamars. (Über die Notiz 1 Chron. 9, 19 f. wird später die Rede sein). Zu diesem Dienste waren die Leviten nach 4 Mos. 4, 3. 23. 30 vom 30. bis 50. Jare berufen; dagegen läßt 8, 24 ff. ihre Dienstzeit vom 25. bis 50. Jare sich erstrecken. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich am einfachsten durch die Annahme, daß die ersteren Stellen auf den Dienst bei dem Transport der Stiftshütte, die zweite dagegen auf den levitischen Dienst überhaupt zu beziehen sind (vgl. Hävernicks Einleitung, herausg. von Keil I, 2, S. 432); nach anderer Auffassung (vgl. Ranke, Untersuchungen über den Pentateuch, II, S. 159) wäre die Zeit vom 25. bis 30. Jare zunächst als Vorbereitung für den Eintritt in den vollen Dienst behandelt worden. Vom 50. Jare an sollen die Leviten nach 8, 25 f. nicht mehr zur Dienstarbeit verpflichtet sein, sondern nur (vielleicht als Aufseher oder durch Unterweisung der Jüngeren) ihre Brüder unterstützen. Nach der talmudischen Überlieferung (Cholin f. 24 a.) soll sich das letztere Gebot bloß auf den Dienst in der Wüste bezogen haben; später, schon in Silo, habe das höhere Alter nicht vom Dienste ausgeschlossen, außer wegen Mangels an Stimme. — Welches die Dienstleistungen der Leviten in der Zukunft wärend der Ansässigkeit des Volkes im heil. Lande sein sollten, darüber wird in der Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuchs keine Auskunft gegeben. Auch in 5 Mos. wird über den Beruf der Leviten nichts näheres gesagt; derselbe wird, wie bereits angedeutet wurde, im allgemeinen unter den priesterlichen subsumirt (10, 8; 18, 7), one daß jedoch irgendwie den Leviten die besondern priesterlichen Verrichtungen zugewiesen würden. Denn daraus, daß 31, 9 die Priester und ebendaselbst V. 25 die Leviten als Träger der Bundeslade bezeichnet werden, folgt eine Vermengung der Dienstgeschäfte beider gar nicht. Die spätere Praxis (Jos. K. 3. 6, 6; 1 Kön. 8, 63 ff.) zeigt, daß von den Priestern die Bundeslade bei allen feierlichen Veranlassungen getragen wurde, wogegen für die Wanderung (so noch 2 Sam. 15, 24) dieses Geschäft den Leviten oblag. Obwol nun das 5. B. Mos. vermöge seiner ganzen Bestimmung auf die nähere Darlegung des priesterlichen und levitischen Berufs nicht einzugehen hatte, so ist doch die Unbestimmtheit, mit der es von den Dienstleistungen der Leviten redet, kaum zu begreifen, wenn es die durch David und Salomo festgestellten levitischen Ordnungen bereits vor sich hatte. Daran vollends fehlt viel, daß wie Riehm (S. 93 ff.) hat beweisen wollen, der Deuteronomiker in dem über die Leviten Gesagten Verhältnisse voraussetze, wie sie erst seit Hiskias Zeit sich gebildet haben; im Gegenteil — und es wird sich dies im folgenden noch weiter herausstellen — dürfte Stähelin (DMZ IX, 708 ff.) im Rechte sein, wenn er findet, daß, was das 5. B. Mos. in Betreff der Leviten enthält, ganz auf die Zeit nach Josua passe.

Der *Akt der Einweihung* der Leviten wird 4 Mos. 8, 5—22 berichtet. Die erste Reihe der dazu gehörigen Ceremonieen bezweckt die *Reinigung* (טִהַר, ein Ausdruck, der übrigens auch V. 6 und 21 als Bezeichnung des ganzen Weiheaktes steht, wogegen von der Priesterweihe 2 Mos. 28, 41; 29, 1 קִדֵּשׁ gebraucht wird). Die Reinigung zerfällt nach V. 7 in drei Bestandteile. 1) *Besprengung* mit dem Entsündigungswasser (מֵי חַטָּאת). Ob gewönliches Wasser, natürlich Quellwasser, gemeint ist, wie es bei der mit der Priesterweihe verbundenen Waschung

verwendet wurde, oder ein besonders bereitetes Reinigungswasser, analog dem 4 Mos. K. 19 verordneten, läſst sich nicht ausmachen; der gewälte Ausdruck macht das letztere warscheinlicher. 2) Abscheerung; „sie sollen das Scheermesser über ihren ganzen Leib gehen lassen". Nach Bähr (Symb. des mos. Cultus II, S. 178) wäre dies mit Ausnahme des Hauptes zu verstehen, da ja Scheerung einer Glatze und Bartabnahme nach 3 Mos. 20, 5 eher als entweihend zu betrachten gewesen wäre. Allein die Analogie der Reinigung des Aussätzigen 3 Mos. 17, 9 scheint für völlige Abscheerung zu sprechen. Zu vergleichen ist, was Herod. 2, 37 über die ägyptische Priestersitte berichtet; dort aber war die Abscheerung nicht eine einmalige, sondern alle drei Tage zu widerholen. 3) Waschung der Kleider. Von einer Einkleidung, wie bei der Priesterweihe, ist nicht die Rede, denn der Pentateuch kennt keine besondere Diensttracht der Leviten. So gereinigt, eignen sich die Leviten zur Übergabe an Jehova. Auf diese beziehen sich folgende Ceremonieen. 1) Die Handauflegung. Nachdem die nachher darzubringenden Opfer in Bereitschaft gesetzt sind (V. 8), soll die ganze Gemeinde vor dem heil. Zelte versammelt werden. „Dann bringe die Leviten vor Jehova, und die Kinder Israel (nämlich die Repräsentanten der Gemeinde) sollen ihre Hände auf die Leviten legen". Nachdem durch diese Handlung das Volk die Intention ausgesprochen hat, die Leviten in seinem Namen als Opfer hinzugeben, wird die Übergabe selbst 2) vollzogen durch das Weben oder Schwingen (תְּנוּפָה), die Ceremonie, welche bei allen Darbringungen, die Gott als Geschenk dem Priester überläſst, stattfindet. Bei den Leviten wird sie gewönlich von einem bloßen Hin- und Herfüren verstanden. Hierauf wird 3) das Sünd- und Brandopfer dargebracht, im Namen der Leviten, die deshalb nach V. 12 den Opfertieren die Hände auflegen. Aus V. 12 vergl. mit V. 21 erhellt nämlich, daſs dieses doppelte Opfer nicht der Weihe vorausging. Die Bestimmung desselben wird bezeichnet לְכַפֵּר עַל־הַלְוִיִּם; auch die vor Gott als Gabe Angenommenen haben, ehe sie ihren Dienst am Heiligtum beginnen, selbst erst sich versönen zu lassen. Dann werden sie zum Schluſs den Priestern vorgestellt und hiebei, wie man nach V. 13 schon angenommen hat, vielleicht noch einmal geschwungen. — Besondere Bestimmungen über die persönliche Beschaffenheit und die Lebensordnung, wie sie nach 3 Mos. Kap. 21 den Priestern gelten, sind in den Levitengesetzen des Pentateuchs nicht enthalten. Es wird nur dafür gesorgt, daſs die Leviten, um ausschließlich ihrem Dienst sich widmen zu können, dem gewönlichen Lebensberuf, der nach der theokratischen Ordnung ein agrarischer ist, entnommen sind; sie erhalten deswegen keinen Grundbesitz als Erbteil 4 Mos. 18, 23. Was Jehova 4 Mos. 18, 20 zu Aaron spricht, wird 5 Mos. 10, 9 auf den ganzen Stamm Levi übergetragen, daſs Jehova selbst sein Erbteil sein wolle. Darum weist er den Leviten zu ihrem Unterhalte den ihm als Hebe von dem Volke dargebrachten Zehnten an, von dem dann wider die Priester den zehnten Teil erhalten sollten (4 Mos. 18, 24 ff.). Das ihnen Zugewiesene dürfen die Leviten nach V. 31 an jedem Orte, nicht bloß am Heiligtum, verzehren. Glänzend waren hiemit die Leviten keineswegs ausgestattet. Selbst wenn der Zehnte gewissenhaft gereicht wurde, war derselbe wegen des zeitweise eintretenden Miſswachses eine unsichere Einnahme, die sich überdies mit der Vermehrung des Stammes nicht steigerte. Wenn aber vollends, wie dies in Zeiten des Verfalles der theokratischen Ordnungen nicht anders zu erwarten war, das Volk sich nicht willig zu dieser Abgabe zeigte, so war der Stamm Levi unvermeidlicher Armut verfallen. Und so betrachtet ihn das 5. B. Mosis, das die Leviten durchaus als der Unterstützung bedürftig in gleiche Linie mit Fremdlingen, Witwen und Waisen gestellt erscheinen läſst (12, 19; 14, 27. 29 u. a.). Daſs nun aber (wie noch Riehm S. 45 f. annimmt) das 5. B. Mos. die jedes dritte Jar zu haltenden Zehntmalzeiten, zu denen nach 14, 29 die Leviten mit andern Bedürftigen geladen werden sollten, an die Stelle jenes järlichen Zehnten gesetzt habe, ist eine bodenlose Hypothese. Es wäre doch kaum zu begreifen, daſs der Gesetzgeber, indem er den Leviten die Gelegenheit sicherte, sich alle drei Jare einmal satt zu essen, hiemit ihrem Notstand, „so weit es möglich war", abgeholfen zu

haben meinen durfte. (Das Weitere hierüber s. unter d. Art. Zehnten bei den Hebräern).

Als *Wonsitze* sollen nach 4 Mos. 35, 6 den Leviten 48 Städte, von denen sechs zugleich zu Freistädten (s. den Art. Blutrache Bd. II, S. 506) bestimmt sind, samt den dazu gehörigen Bezirken (מִגְרָשִׁים, d. h. Triften) für ihr Vieh und ihre Habe angewiesen werden. In diesem Gesetze sind aber noch die Priester mit den Leviten zusammengefasst; erst Jos. 21, 4 ff. scheidet 13 Priesterstädte aus, im Süden des westjordanischen Landes im Gebiet der Stämme Juda, Simeon und Benjamin. Von den 35 eigentlichen Levitenstädten werden 10, in Ephraim, Dan und dem cisjordanischen Halbmanasse den übrigen Kahathiten, 13 in dem östlichen Halbmanasse, in Isachar, Aser und Naphtali dem Geschlechte Gerson, endlich 12 in Sebulon, Gad und Ruben dem Geschlechte Merari angewiesen. Von dem Verzeichnis des B. Josua weicht das 1 Chr. 6, 46 ff. gegebene vielfach ab. — Die Zuteilung dieser Städte ist one Zweifel nicht so zu verstehen, als ob die Leviten die alleinigen Besitzer derselben gewesen wären, sondern so, dass sie nur die nötige Zal von Häusern sammt dem Bezirk rings um die Stadt her *) zum Weiden ihres Viehs erhielten, die übrigen Häuser aber samt den zu jeder Stadt gehörigen Feldern und Höfen (vgl. Jos. 21, 12 und Keil z. d. St.) von Angehörigen der betreffenden Stämme besessen wurden. Mit Recht hat man sich hiefür auch auf das den Verkauf der Levitenhäuser betreffende Gesetz 3 Mos. 25, 32 f. berufen, da dieses nur unter der Voraussetzung einen Sinn hat, dass andere Israeliten mit den Leviten zusammenwonten. So finden wir wirklich später 1 Sam. 6, 13 in Bethschemesch, das nach Jos. 21, 16 Priesterstadt war, Einwoner, die von den daselbst befindlichen לְוִיִּם unterschieden werden; der letztere Ausdruck wurde nämlich warscheinlich auch von Angehörigen des Priestergeschlechtes gebraucht, wenn sie nicht wirklich ins Priesteramt eingesetzt waren (s. Stähelin a. a. O. S. 713 f.). Den angefürten Bestimmungen des 4. B. Mos. nun soll nach Riehm (S. 33 f.) das 5. B. Mos. entschieden widersprechen, indem dieses Buch einen obdachlosen Levitenstamm voraussetze und nach ihm die Leviten als *Fremdlinge* in den einzelnen Städten der einzelnen Stämme zerstreut wonen sollen. Diese Behauptung macht sich vornherein einer starken Übertreibung schuldig, sofern mit Ausnahme von 18, 6 in keiner der von Riehm citirten Stellen (12, 12. 18; 14, 27. 29; 16, 11. 14) die Leviten selbst als Fremdlinge bezeichnet werden; sie werden nur, wie bereits bemerkt worden ist, in Bezug auf Bedürftigkeit mit den Fremdlingen zusammengestellt. Um die Angaben des 5. Buches Mosis richtig zu würdigen, muss die Lage der Leviten, wie sie vom Anfang der Richterzeit an stattfand, ins Auge gefasst werden. Da bei der Eroberung des Landes nicht alle Kanaaniter vertrieben wurden, so kamen auch nicht alle Städte, die den Leviten zugewiesen waren, in den ungestörten Besitz der Israeliten, z. B. Geser Jos. 21, 21, vgl. 16, 10; Ajalon Jos. 21, 24, vgl. Richt. 1, 35. Daher mussten natürlich viele Leviten Zuflucht in solchen Orten suchen, die nicht zu den Jos. K. 21 verzeichneten Levitenstädten gehörten. So erscheint Richt. 17, 7 f. ein Levit, der als Fremdling in Bethlehem weilt und von hier auf das Gebirg Ephraim wandert, um ein Unterkommen zu finden, ferner 19, 1 ein Levit, der als Fremdling seinen Aufenthalt auf der nördlichen Seite des Gebirges Ephraim hat. Andere mochten, wie 5 Mos. 18, 6—8 angenommen wird, nachdem sie ihre Habe verkauft hatten, am Orte des Heiligtums sich niederlassen und sollten dann dort gleich den diensttuenden Leviten unterhalten werden, woher — ist nicht gesagt, warscheinlich von dem, was durch freiwillige Gaben dem Heiligtum zufiel. Dass in der Richterzeit eine strengere

---

*) Der Flächenraum eines solchen Bezirkes war ziemlich beschränkt. Nach 4 Mos. 35, 4. 5 soll er sich 1000 Ellen weit von der Stadtmauer ringsum erstrecken, und seine Ausdehnung soll von einer Ecke zur andern 2000 Ellen betragen. Von diesen Angaben aus sind sehr verschiedene Grundrisse entworfen worden; von neueren Schriften vgl. Keil zu 4 Mos. 35, 4; Saalschütz, Mos. Recht S. 100 ff. und desselben Archäologie der Hebräer, II, S. 86 ff.

Organisation des Levitentums nicht bestand, muss allerdings vorausgesetzt werden, da das Gesetz, wie oben bemerkt wurde, über die Berufstätigkeit der Leviten für die spätere Zeit nichts Näheres bestimmt hatte und jene Zeit der Zerrissenheit der Theokratie ganz ungeeignet war, neue Kultusordnungen zu erzeugen. Dass man aber die gottesdienstliche Bestimmung des Stammes wol kannte, zeigt die Erzälung Richt. K. 17 und 18; nur hieraus läßt sich erklären, dass Micha 17, 13 sich glücklich preist, den Leviten, der nach 18, 30 (wo משה statt מנשה zu lesen ist) ein Enkel des Moses war, als Priester für seinen Bilderkultus gewonnen zu haben. Auch 19, 18 gehört als Beleg hieher, wenn dort die Erklärung, „beim Hause Jehovas wandle ich", d. h. ich habe Dienste beim Heiligtum zu leisten, die richtige ist. Will man aus dem spärlichen Vorkommen der Leviten in der Richterzeit folgern, dass die levitischen Ordnungen, welche der Pentateuch aufstellt, nicht vorausgegangen sein können, so vermag man das Auftreten des Stammes seit David nicht zu erklären. Derselbe erscheint dann auf einmal wie ein Deus ex machina. — Auch bei Samuel hängt wol die Verwendung zum Heiligtumsdienste (1 Sam. 2, 18) beziehungsweise mit seiner levitischen Abstammung zusammen *), wogegen für die von ihm später verrichteten priesterlichen Opferhandlungen der Grund in dem außerordentlichen Charakter jener Zeit, da mit der Beseitigung der Bundeslade die gesetzliche Opferordnung durchbrochen war und in dem prophetischen Berufe Samuels zu suchen ist.

Die Tätigkeit, welche David für den Kultus entfaltete, erstreckte sich auch auf die Organisation des Levitentums. Die Chronik, auf deren Berichte wir von nun an fast ausschließlich angewiesen sind, gibt zuvörderst in der Erzälung von der Versetzung der Bundeslade auf den Zion (1. B. 13, 2; K. 15 und 16 vgl. mit 6, 16 ff.) Mitteilungen über die Beteiligung der Priester und Leviten bei diesem Zuge und knüpft hieran weitere Nachrichten über die levitischen Ordnungen, welche bei dem für die Bundeslade auf dem Zion aufgeschlagenen Zelte eingerichtet wurden, wärend auch noch auf der Höhe zu Gibeon bei der alten Stiftshütte der Opferdienst fortdauerte. Die Leviten, welche David aufbietet, um die Bundeslade zu tragen und zu geleiten, sind nach sechs Vaterhäusern unter eben so vielen Fürsten abgeteilt; vier derselben fallen auf Kahath, je eines auf Gerson und Merari 15, 5 ff. Von besonderer Bedeutung ist die hier (15, 16 ff.; 16, 4 ff. 37 ff.) zuerst erwänte Verwendung der Leviten für die gottesdienstliche Musik, Gesang in Begleitung von Cymbeln, Zithern und Harfen (s. den Art. Musik bei den Hebräern). Neben den Musikern erscheinen noch levitische Torwärter (שערים 15, 23. 24), von denen aber einzelne (V. 18) zugleich Musiker waren. Nach 16, 38 ff. dienten vor der Bundeslade in Jerusalem Assaph und seine Angehörigen als Sänger, die Jeduthuniten Obed-Edom und Chosa mit den Ihrigen als Torwärter, bei der Stiftshütte in Gibeon, Heman und Jeduthun als Sänger und Söne Jeduthuns als Torwärter. (Eine andere Notiz s. unt.). — Ausfürlicher sind die Mitteilungen der Chronik 1. B. K. 23 ff. über die Anordnungen, welche David am Ende seines Lebens mit Rücksicht auf den bevorstehenden Tempelbau getroffen haben soll. Zuerst wird 23, 3 ff. berichtet, die von David angeordnete Zälung der Leviten habe 38,000 Mann von 30 Jaren und darüber ergeben **). Von diesen seien 24,000 zur

---

*) Sam. war nach 1 Chr. 6, 13. 18 aus dem Geschlechte Kahath. Sein Vater heißt 1 Sam. 1, 1 אפרתי in demselben Sinne, wie der Levit Richt. 17, 7 aus dem Geschlechte Juda. Merkwürdig ist (s. Hengstenberg, Beiträge zur Einl. ins A. T., Bd. III, S. 61) das häufige Vorkommen des Namens von Samuels Vater, Elkana, unter den levitischen Eigennamen, besonders bei den Korachiten, 2 Mos. 6, 24; 1 Chron. 6, 7 ff.; 12, 6; 9, 16; 15, 23. Dieser Name weist, wie der verwandte Miknejahu 1 Chr. 15, 18. 21 auf die Bestimmung der Leviten hin. — Dass Samuel dem Heiligtum zu bleibendem Dienst erst noch besonders gelobt wurde, beweist nichts gegen seine levitische Abstammung, weil er außerdem erst vom 25. Jare an dienstpflichtig gewesen wäre, auch die Leviten nicht verpflichtet waren, ununterbrochen am Heiligtum zu verweilen.

**) Wärend die obige Stelle das 30. Lebensjar als Anfang der Dienstzeit voraussetzt, wird 23, 25 ff. auf David die Anordnung zurückgefürt, nach welcher mit Rücksicht darauf,

Leitung des Geschäfts am Hause Jehovas, 6000 zu Schoterim und Richtern, 4000 zu Wächtern des Heiligtums, 4000 zu Musikern beim Gottesdienst verwendet worden. Also drei Klassen der Leviten — nach der gewönlichen Ordnung zu zälen 1) Priesterdiener, 2) Sänger und Musiker, 3) Torhüter — sollten am Heiligtum funktioniren; die vierte hatte den „auswärtigen Dienst“ (26, 29). Die Funktionen scheinen wenigstens bei den am Heiligtum dienenden Klassen in der Regel in denselben Familien sich vererbt zu haben. — In Betreff der einzelnen Klassen ist folgendes hervorzuheben. Die erste Klasse, die auch den Namen לוים schlechthin gefürt zu haben scheint (vgl. Neh. 13, 5; 12, 47, doch s. dagegen 1 Chron. 9, 14, wo die Musiker schlechthin Leviten heißen), lieferte den Priestern die Gehilfen bei den 23, 28 f. und 31 f. (vgl. 9, 29 ff.) aufgezälten Verrichtungen. Sie besorgten hienach die Reinigung des Tempels, die Herbeischaffung der Opfervorräte, die Bereitung des Backwerks, namentlich der Schaubrode. (Die Bereitung der letzteren war 3 Mos. 24, 5 den Priestern übertragen, denen nur die Zurichtung im Heiligtum verblieb.) Die Klasse zerfiel entsprechend den 24 Priesterklassen (vgl. 24, 31) in 24 Ordnungen, von denen sechs auf Gerson, neun auf Kahath, neun auf Merari kamen. (S. 23, 6—23 in Verbindung mit 24, 20—31. Es ist nämlich kaum zu bezweifeln, dass, wie die Vaterhäuser der Priester 24, 1—19 mit den 24 Priesterklassen zusammentreffen, so das gleiche Verhältnis in Bezug auf die 24 Vaterhäuser der Leviten, aus denen die 24,000 Priesterdiener hervorgingen, angenommen werden muss. Im übrigen s. Bertheau zu den angefürten Stellen). Auch die 26, 20—28 aufgezälten Verwalter der Schätze des Heiligtums wurden vermutlich aus dieser Klasse ernannt. — Die zweite Klasse, die Sänger und Musiker, zerfiel nach 25, 9 ff. in 24 Chöre, deren jeder einen Vorsteher mit 11 Meistern aus der gleichen Familie an der Spitze hatte. Von den Chorfürern waren vier Söne Asaphs aus dem Geschlechte Gersons (vgl. 6, 24 bis 28), sechs Söne Jeduthuns, der, wie mit Recht angenommen wird, als identisch mit Ethan zu betrachten ist, also aus Merari (6, 29), vierzehn Söne Hemans des Korachiten, also aus Kahath (6, 18 ff.). Der Dienst wechselte unter diesen Chören warscheinlich wie unter den Priesterklassen. — Der Dienst der dritten Levitenklasse, der Torwärter, wurde als ein militärischer betrachtet, indem man die Anschauung von dem Lager Jehovas in der Wüste auf den Tempel übertrug (1 Chron. 9, 19; 2 Chron. 31, 2). Die in Betreff dieser Klasse 1 Chron. 26, 1—19 gegebenen Bestimmungen setzen durchaus das Bestehen des Tempels voraus (s. Stähelin a. a. O. S. 720); aber die betreffenden Familien waren bereits früher zu dieser Dienstleistung verwendet werden. Es werden nämlich drei Torwärterfamilien genannt, eine korachitische, also aus Kahath, an deren Spitze Meschelemja oder Schelemja und dessen Erstgeborener Sacharja standen, für die Ost- und Nordseite, Obed-Edom für die südliche, Chosa für die westliche Seite, die beiden letzteren aus Merari. Obed-Edom und Chosa sind bereits oben erwänt worden. Von Schelemja aber, der 9, 19 Schallum heißt, und seinem Sone Sacharja, wird 9, 22 gesagt, dass Samuel und David diese Familie zu Torwärtern an der Stiftshütte bestellt haben; ja es wird die merkwürdige Notiz beigefügt, dass die Vorfaren derselben bereits unter Mose und Josua Wächter des Eingangs und in dieser Eigenschaft unter das Kommando des Pinehas gestellt gewesen seien, eine Angabe, von der im Pentateuch sich nichts findet, die aber zu der mosaischen Ordnung, nach welcher dem Geschlechte Kahath überhaupt die Sorge für das heilige Zelt oblag, ganz gut stimmt. Die bezeichneten Familien nun hatten beim Tempel täglich 24 Wächter zu stellen, d. h. warscheinlich Oberwächter, unter denen man die 4000 Leviten dieser Klasse so wird verteilt denken müssen, dass auf jeden 167 Mann kamen, also wenn diese nach den sieben Wochentagen wechselten, für

---

dass seit der Versetzung des Heiligtums nach Jerusalem das Tragen der Wonung und ihrer Geräte aufgehört habe, also der Dienst leichter geworden sei, die Funktionen der Leviten bereits mit dem 20. Jare beginnen sollen. Über das Verhältnis dieser Stelle zu der obigen s. Bertheau z. ders. — Das 20. Lebensjar blieb für die Folgezeit terminus a quo; vgl. 2 Chron. 31, 17; Esr. 3, 8.

jeden Tag durchschnittlich 24 Mann jedem Oberwächter zu Gebot standen. (S. das Nähere bei Herzfeld, Gesch. des Volks Israel von der Zerstörung des ersten Tempels, S. 390 ff., und bei Bertheau z. d. St. Über die Ortsbestimmungen in V. 16—18 s. den Artikel über den Tempel zu Jerusalem). Wenn in späterer Zeit 2 Kön. 25, 18; Jer. 52, 24 drei Hüter der Schwelle erwänt werden, so haben wir in diesen one Zweifel die Häupter der drei levitischen Wächterfamilien zu sehen, zumal da in Bezug auf einen derselben Jer. 35, 4 der Name Schallum erscheint, den selbst noch die nachexilische Notiz über die Torwärter 1 Chron. 9, 17 als Namen des Obersten auffürt. (Über diese Stelle und ihr Verhältnis zu Neh. 12, 25 f. Bertheau S. 108.) Dass dagegen 2 Kön. 12, 10 Priester als Hüter der Schwelle bezeichnet werden, ist warscheinlich mit Herzfeld (S. 395) so zu erklären, dass diese am Tage die Wache im innern Vorhof hatten, wärend die levitischen Wächter die Nachtwachen zu besorgen hatten, indem der Dienst der Priester mit dem Abendopfer zu Ende ging. In Psalm 134 sehen viele das Lied der zur Nachtwache bestimmten Leviten; s. dagegen Hengstenberg im Comm. — Über die vierte Klasse der Leviten, die Schoterim und Richter wird 1 Chron. 26, 29 ff. nur kurz gehandelt. Sie waren aus dem Geschlechte Kahath, aus den Linien Jizhar und Hebron genommen und wurden, wie V. 30 und 32 gesagt wird, sowol für Angelegenheiten Jehovas als des Königs verwendet. — Von Salomo wird 2 Chron. 8, 14 f. berichtet, dass er die von David in Betreff der Leviten ausgegangenen Anordnungen nach Vollendung des Tempelbaues vollzogen habe. Dass diese Institutionen, wie sie oben beschrieben worden sind, im vorexilischen Tempel wirklich bestanden haben und im wesentlichen bereits unter Salomo eingefürt worden sind, kann nicht mit zureichenden Gründen bestritten werden (vgl. Ewald, Gesch. Isr. III, S. 57). Wo wäre denn in den folgenden Jarhunderten der Zeitpunkt zu finden, in den man vernünftiger Weise die Neubegründung der levitischen Ordnungen verlegen könnte?

Von den Leviten zu unterscheiden sind die Nethinim נְתִינִים, d. h. traditi (sc. zum Dienst der Leviten Esra 8, 20; vgl. das נְתֻנִים 4 Mos. 8, 19). So heißen nämlich in den nachexilischen Büchern die den Leviten zur Unterstützung bei den niedrigsten und schwersten Geschäften beigegebenen Tempelknechte (ἱερόδουλοι Jos. Ant. XI, 5, 1; 3 Esra 1, 3), weshalb sie in Aufzälungen des Kultuspersonals 1 Chron. 9, 2; Esr. 7, 24 u. a. nächst den Leviten genannt werden. Ihren Ursprung hat man etwa wegen 5 Mos. 29, 10 in die mosaische Zeit verlegen wollen; doch handelt diese Stelle nur im allgemeinen von im israelitischen Lager befindlichen Fremdlingen, denen die niedrigsten Verrichtungen oblagen. Den ursprünglichen Stamm der Nethinim scheinen vielmehr (vgl. Ibn Esra zu Esr. 2, 43) die Gibeoniten gebildet zu haben, die von Josua zu Holzhauern und Wasserschöpfern für alle Zeit verordnet wurden Jos. 9, 21 ff. Wenn dort Vs. 27 gesagt wird, dass Josua sie für die Gemeinde und den Altar bestimmt habe, so ist nicht an eine anderweitige Verwendung für den Dienst einzelner Israeliten, sondern nur daran zu denken, dass sie durch ihre Verrichtungen am Heiligtum der Gemeinde dienten. Dagegen wären nach Esr. 8, 20 die Nethinim durch David und die Fürsten zum Heiligtum geschenkt worden; ferner erscheinen Esr. 2, 58; Neh. 7, 60; 11, 3 neben ihnen Söne der Knechte Salomos. Es müssen demnach zu jenem Stamme der Gibeoniten, der durch die blutige Verfolgung Sauls (2 Sam. 21, 1) warscheinlich stark verringert worden war, vielleicht auch mit Rücksicht auf das Bedürfnis des erweiterten Kultus neue Leute hinzugekommen sein, vermutlich von David und andern Königen geschenkte Kriegsgefangene; ferner gehörten zu ihnen Nachkommen jener nach 1 Kön. 9, 21 f. von Salomo fronpflichtig gemachten Reste der kanaanitischen Stämme. One Zweifel waren diese alle zur Haltung des mosaischen Gesetzes verpflichtet; denn sollten Unbeschnittene am Heiligtum geduldet worden sein? Jedenfalls steht dies nach Neh. 10, 29 f. für die nachexilische Zeit fest.

Über die weitere Geschichte des Levitentums können wir uns kürzer fassen. Nach der Spaltung des Reiches wurden die auf dem Gebiete der zehn Stämme ansässigen Priester und Leviten, die bei dem illegitimen Kultus sich nicht beteiligen

wollten, zur Auswanderung ins Reich Juda genötigt (2 Chron. 11, 13 ff., vgl. 13, 9). In den Berichten über die Geschichte des Reiches Juda werden die Leviten verhältnismäßig selten erwänt, aber immer so, dass das Bestehen levitischer Ordnungen vorausgesetzt wird. So erscheinen unter Josaphat 2 Chron. 20, 19 ff. levitische Sänger, besonders Korachiten, die den König bei seiner Heerfart begleiteten. Über die von demselben König für die religiöse Unterweisung des Volkes niedergesetzte Kommission, die größtenteils aus Leviten bestand (2 Chron. 17, 8) s. den Art. Josaphat Bd. VII, S. 97. Auch bei dem unter derselben Regierung in Jerusalem eingesetzten Gerichtshofe wurden nach 2 Chron. 19, 8 Leviten angestellt. Der Sturz der Athalja und die Erhebung des Joas auf den Thron wurde nach 2 Chron. 23, 1—11 von Jojada besonders mit Hilfe der zur Bewachung des Tempels verwendeten Levitenabteilungen vollbracht, wogegen der Bericht 2 Kön. 11, 4—12 die königliche Leibwache tätig sein lässt. Über die Vereinigung beider Relationen s. Keil im Comm. Wie stark abkürzend die Relation der BB. der Könige verfärt, zeigt auch die Notiz über die Anordnung der levitischen Wachen, welche eine neue Entheiligung des Tempels verhüten sollten (2 Chron. 23, 18 f. vgl. mit 2 Kön. 11, 18). — Ausfürlicheres wird über die Leviten aus Hiskias Zeit in dem Bericht über die von diesem Könige veranstaltete Reformation gemeldet. Durch Priester und Leviten wird nach 2 Chron. 29, 3 ff. der Tempel gereinigt. Die vierzehn Häupter, unter denen die letzteren stehen, erscheinen in V. 12 f. in merkwürdiger Koordination, indem zuerst je zwei aus Gerson, Kahath und Merari, dann zwei aus dem kahathitischen Geschlechte Elzephan, weiter zwei aus Asaph, zwei aus Heman, zwei aus Jeduthun aufgezält werden. (Auch oben sind bereits Beispiele solcher Koordination einzelner Zweige mit den Stammfamilien vorgekommen.) Sodann wird V. 25 f., vgl. 30, die Tempelmusik nach Davids Einsetzung erwänt. Bei der Opferfeier in dem neugeweihten Tempel wird V. 34 f. bemerkt, dass die Priester, die mit dem Abziehen der Haut der Brandopfer nicht hätten fertig werden können, hierin außerordentlicher Weise von den Leviten unterstützt worden seien. Eine andere Ausnahme von der gewönlichen Ordnung berichtet 30, 16 f.; bei der großen Passahfeier sprengten die Priester das Blut der Passahlämmer aus der Hand der Leviten, indem die letzteren, da viele in der Versammlung sich nicht geheiligt hatten, an der Stelle der Hausväter die Lämmer hatten schlachten müssen. Dagegen bei dem späteren Passah unter Josia 2 Chron. 35, 11 ist das, was früher Notwerk gewesen war, bereits Regel geworden. Die Sorgfalt, mit welcher solche verhältnismäßig geringfügige Dinge bemerkt werden, zeugt für die Treue der Überlieferung. Außerdem berichtet noch die Chronik in Kap. 31 über das, was von Hiskia zur Sicherung des Unterhalts der Priester und Leviten geschehen sei; die seit längerer Zeit nicht mehr abgelieferten Erstlinge und Zehnten wurden auf den strengen Befehl des Königs nach Jerusalem gebracht und in den Vorratskammern des Tempels aufbewart, aus diesen wurde nun den Priestern und Leviten ihr Lebensunterhalt gereicht. Riehm (a. a. O. S. 95) betrachtet das in 2 Chron. K. 29 und 30 Erwänte als Zeugnis für die Erhöhung des Ansehens der Leviten und die Abschwächung des zwischen ihnen und den Priestern bestehenden Unterschieds. Allein wenigstens in dem Abziehen der Haut der Brandopfer lag ein besonderer Eingriff in die priesterliche Prärogative um so weniger, als ja nach der gesetzlichen Bestimmung 3 Mos. 1, 6 dieses Geschäft ursprünglich dem Darbringer des Brandopfers selbst obgelegen hatte. Eher könnte man aus der Schlussbemerkung von 29, 34: „die Leviten waren redlicher gewesen, sich heiligen zu lassen, als die Priester", auf ein besonderes moralisches Ansehen der Leviten in jener Zeit schließen. Die Priester scheinen, wie Bertheau z. d. St. bemerkt, sich bei der Einfürung abgöttischer Kulte mehr als die Leviten beteiligt zu haben und deswegen auf die Absichten Hiskias nur zögernd eingegangen zu sein. Ganz entgegengesetzter Art muss das Benehmen der Leviten in der letzten Zeit des Reiches Juda gewesen und zugleich muss damals eine Verwirrung der priesterlichen und levitischen Dienstverhältnisse eingetreten sein; wenigstens lässt sich one diese Voraussetzung Ezech. 44, 9 ff. und 48, 11 kaum genügend erklären. Nachdem nämlich der Prophet bereits 40, 46;

43, 19 hervorgehoben hatte, daſs unter den Leviten nur die Nachkommen Zadoks Jehova in priesterlichem Dienste nahen sollen, wird in den angefürten Stellen den Leviten als Strafe für ihren Abfall zur Abgötterei angekündigt, daſs sie in dem neuen Tempel durchaus von allen Funktionen des Priestertums ausgeschlossen und nur zu den niedrigeren Dienstleistungen beim Kultus verwendet werden sollen. Ein ungünstiges Licht wirft auf die Leviten auch das, was über die Rückkehr aus Babel berichtet wird. Es kamen nämlich mit Serubabel neben 4289 Priestern auffallend wenige Leviten zurück; nach Esra 2, 40, aus der ersten Klasse, welche als Leviten im engeren Sinne bezeichnet ist, 74, aus der Klasse der Sänger 128, aus der der Torwärter 139, zusammen 341; nach Neh. 7, 43 waren es 74 Leviten, 148 Sänger, 138 Torhüter, zusammen 360. Die erste Klasse erhielt nach Esra 3, 8 die Leitung des Tempelbaues. Wenn die zweite Klasse den Namen der Söne Asaphs fürt, so ist dies nur a parte potiori zu verstehen, denn wir finden Neh. 11, 17 auch die beiden andern Sängergeschlechter vertreten; Bakbukja ist dort als eine hemanitische Familie zu betrachten (s. Herzfeld a. a. O. S. 412). Bei der dritten Klasse werden sechs Familien aufgezält, von denen aber drei warscheinlich eigentlich Zweige der Stammfamilien waren. — Mit Esra kehrten nach Esra 7, 7 neben den Priestern auch Leviten aus den drei Klassen zurück; merkwürdig aber ist, daſs nach 8, 15 die Leviten auch diesmal wenig bereitwillig zur Heimkehr gewesen waren. Man kann, um diese auffallende Erscheinung zu erklären, mit Herzfeld (S. 204) annehmen, daſs die Leviten, die nach dem Obigen bereits vor dem Exil der Abgötterei mehr als die Priester zugetan gewesen sein müssen, sich in demselben noch viel stärker mit den Heiden vermischt haben. Aber es kann auch jene, nach dem Pentateuch bis auf die älteste Zeit zurückgehende Eifersucht gegen die Bevorzugung des aaronitischen Geschlechts eingewirkt haben. Nach einer jüdischen Tradition (s. Surenhus zu Mischna Sota 9, 10) soll Esra die Leviten für ihre Saumseligkeit damit bestraft haben, daſs er ihnen den Zehnten entzog und denselben den Priestern zuteilte; aber Neh. 10, 38; 13, 10 spricht entschieden dagegen. — In Nehemias Zeit finden wir die Zal der Leviten bereits ansehnlich vermehrt. In Jerusalem wonten aus den zwei ersten Klassen damals 284, Torhüter 172. Die andern waren in Landstädten angesiedelt, besonders im benjaminitischen Gebiete, s. Neh. 11, 15—24; 12, 27—29. Die alten Levitenstädte werden nicht mehr erwänt. — Auch die Nethinim werden als unterschiedene Kaste unter den aus dem Exil Zurückkehrenden erwänt. Ihre Zal betrug nach der ersten Rückkehr, die Söne der Knechte Salomos mit inbegriffen, 392 (Esra 2, 58; Nehem. 7, 60); mit Esra kam ein neuer Zug von 220 (Esra 7, 7; 8, 20). Sie wonten fortan meist in Jerusalem (nach Esra 2, 70; vgl. Neh. 3, 26. 31 auch in andern Städten mit den Leviten) und zwar in einem besondern Bezirk am Fuße des Tempelberges (Neh. 3, 26. 31); sie standen unter zwei, aus ihrer Mitte genommenen Vorstehern (vgl. Neh. 11, 21 mit Esra 2, 43; Neh. 7, 46). Wie für ihren Unterhalt gesorgt wurde, ist nicht gemeldet; in dem königlichen Edikt Esra 7, 24 wird ihnen, wie dem übrigen Kultuspersonal, Abgabenfreiheit zugesichert. Ob gegenseitige Verheiratungen zwischen Israeliten und Nethinim gestattet waren, ist aus dem Alten Test. nicht zu ersehen. Ursprünglich dürften die Nethinim wol unter das Gebot 5 Mos. 7, 3 gefallen sein. In der Mischna (Jebamoth 2, 4; Kidduschim 4, 1) werden sie mit den Mamserim zusammengestellt (die Rangliste des jerus. Talmud — s. Carpzov, Appar. p. 112 — stellt sie sogar noch unter die letzteren, aber höher als die Proselyten); jede eheliche Verbindung zwischen Israeliten und Nethinim ist hier bestimmt verboten. Weiteres über diesen Punkt siehe bei Carpzov a. a. O.

In Betreff der levitischen Ordnungen in der Zeit des zweiten Tempels finden sich zerstreute Notizen in der Mischna, die aber wenig Ausbeute gewären. Über die Schekalim 5, 1 aufgezälten 15 Tempelämter, bei denen übrigens nicht bemerkt ist, welche priesterliche und welche levitische waren, s. Herzfeld S. 403 ff. — Von der Tempelwache handelt Middoth 1, 1 ff. Nach dieser Stelle wurde in dem zweiten Tempel an 24 Orten Wache gehalten (vgl. Thamid 1, 1), von denen 21 von Leviten, drei von Priestern besetzt waren. Die Wachtposten standen unter

dem Präfekten des Tempelbergs (איש הר הבית), der Nachts bei denselben die Runde machte, jeden Wächter, der schlafend angetroffen wurde, schlug, ja ihm die Kleider anzünden durfte. Über die levitische Tempelmusik finden sich Nachrichten in Erachin 2, 3—6; Thamid 7, 3. 4; Succa 5, 4; Biccurin 3, 4 u. s. w. s. den Art. Musik bei den Hebräern. Nach Jos. Antt. 20, 9, 6 erwirkten die levitischen Musiker unter König Agrippa II. einen Synedrialbeschluss, durch den ihnen das Recht, die priesterliche Kleidung zu tragen, zugesprochen wurde. — Mit der Zerstörung des Tempels verlor das Levitentum wie das Priestertum seine Bedeutung; die Synagoge bedarf desselben nicht. Doch finden sich unter den Juden bis auf den heutigen Tag solche, die als Abkömmlinge Levis betrachtet werden und deshalb im Synagogenkultus gewisse Vorrechte genießen.

[Die vorstehende Geschichte des Stammes Levi und seiner rechtlichen wie kultischen Stellung ruht auf der Voraussetzung, dass die im Pentateuch sowie in der Chronik darüber enthaltenen Nachrichten im Allgemeinen zuverlässig, die dort der mosaischen oder der davidischen Epoche zugeschriebenen Anordnungen und Anschauungen wirklich mosaisch oder davidisch seien. Ein völlig abweichendes Bild der Entwicklung des Levitismus entsteht, wenn man nach Vatke, Kuenen, Graf, Wellhausen, Smend u. a. den Mosaismus der mittlern Bücher des Pentateuch als nachprophetisches, exilisches Produkt betrachtet. Nicht am wenigsten von gewissen Widersprüchen betreffend das levitisch-aaronidische Priestertum aus sind diese neuern Kritiker zu jener Anschauung vom Mosaismus gekommen. Dahin gehört der oben berürte, auffällige Sprachgebrauch des Deuteronomium, wo der altmosaische Unterschied zwischen Priestertum und Levitentum nahezu verwischt scheint, der Mangel an Belegen für den Bestand der mit jenem Personal verbundenen Institutionen von der Richterzeit an, die eigentümliche Anordnung Ezechiel 44, welche die Leviten priesterlicher Rechte entkleidet und zu Tempeldienern herabsetzt, u. a. m.

Diese Umstände haben seiner Zeit dazu beigetragen, dass man die Entstehung des Deuteronomiums in viel spätere Zeit verlegte, als die des übrigen Pentateuchs, neuerdings aber zu der von Wellhausen (Geschichte Israels I) am scharfsinnigsten enwickelten Hypothese gefürt, wonach im Gegenteil die Unterscheidung eines aaronidischen Priestertums und eines liturgischen Levitentums erst nach der prophetischen Periode sich gebildet hätte: In der Zeit der Propheten nämlich erfreue sich noch der ganze Stamm Levi priesterlicher Prärogative, so noch in dem unter Josia entstandenen Deuteronomium. Ezechiel habe zuerst die Leviten zu Tempeldienern herabgesetzt und nur den Sönen Zadoks, d. h. der jerusalemischen Priesterschaft, den Altardienst zugesprochen. Die „Leviten" seien die Priester der bis in deuteronomische Zeit nicht angefochtenen ländlichen Höhenkulte gewesen. Als aber diese neben dem königlichen Heiligtum zu Jerusalem seit Josia mehr und mehr zurücktraten, um endlich bei der Deportation den Todesstoß zu erleiden, hätten deren Priester sichs gefallen lassen müssen, bei jenem einzig übrig bleibenden Gotteshaus als untergeordnete Diener sich verwenden zu lassen. Dieser Logik der Tatsachen hänge Ezechiel bloß einen moralischen Mantel um (Wellhausen a. a. O. S. 126), indem er die Degradirung als Strafe für Abgötterei hinstelle. Der Deuteronomiker zwar, auf welchen die Einheit der Kultusstätte theoretisch zurückzufüren sei, habe den Priestern jener ländlichen Heiligtümer Aufnahme in die jerusalemische Priesterschaft erwirken wollen (5 Mos. 18, 6 ff.), sei aber mit dieser Auskunft nicht durchgedrungen (2 Kön. 23, 9). Noch viel später, als Ezechiel schrieb (573), nämlich unter Esra (444), habe der „Priesterkodex", d. h. die elohistische Darstellung des Mosaismus, jenen Unterschied von Priestern und Leviten in Moses Zeit zurückdatirt und jene als Söne Aarons (ursprünglich בני הארון Söne, d. i. Priester der Lade?) von Anfang an als alleinige Inhaber des rechtmäßigen Priestertums hingestellt. Jetzt erst, wo der Faden der lebendigen Erinnerung ganz abgebrochen war, habe man es auch wagen können, jenen Zadok, der gar nicht aus priesterlicher Familie gewesen sei, vom Stamm Levi abzuleiten und zum Nachkommen Aarons zu stempeln. Wellhausen geht soweit, die Existenz des Priesterstammes Levi für die ältere Zeit überhaupt in Abrede zu stellen. Jener in der Genesis vorkommende profane Stamm Levi, der, wie der Stamm Simeon,

frühe verschwunden sei, stehe mit dem nachherigen Priesterstamm in gar keinem nachweislichen Zusammenhang, wenn nicht etwa Mose demselben angehörte und das Priestertum in dessen Familie sich eine zeitlang vererbte. In der Richter- und ältern Königszeit machte sich eine strenge Scheidung zwischen Heilig und Profan in Hinsicht auf das Kultuspersonal überhaupt nicht bemerklich: Gideon und Manoah opfern selber, Saul ebenso; auch David und Salomo nehmen am Kultus unmittelbaren Anteil. Der Ephraimite Samuel wird zum Priestertum geweiht; Davids Söne waren nach 2 Sam. 8, 18 Priester u. s. w. Ein zalreiches liturgisches Personal, wie es nach dem Pentateuch der Stamm Levi hätte stellen müssen, ist in der älteren Zeit überall nicht vorhanden. „Leviten" hieß man vielmehr die einzelnen Individuen, die sich von Berufswegen dem Gottesdienst widmeten; seit der Königszeit wurde daraus mehr und mehr ein angesehener Stand (nicht Stamm). Der Segen Moses (5 Mos. 33, 9) zeigt aber, dass die demselben Angehörenden, änlich wie die Nasiräer, Propheten u. ä. damit aus ihren Familien ausschieden, keineswegs also durch Geburt und Familie zum Beruf bestimmt waren.

Diese ganze Auffassung nun lässt sich nicht durchfüren one die Annahme, dass eine völlig ungeschichtliche Darstellung der altertümlichen Verhältnisse nicht erst in der Chronik, sondern schon im Pentateuch und teilweise in den übrigen Geschichtsbüchern Platz gegriffen habe. Handelt es sich doch nicht bloß um künstlich gemachte Genealogieen, sondern um ganze Partieen der Geschichte und Gesetzgebung, welche nichts weiter wären als das Spiel der Phantasie oder eine auf spätern Verhältnissen und Ideen beruhende Dichtung. Vgl. Wellhausen S. 166: „Die theokratische Idee stand seit dem Exil im Mittelpunkt alles Denkens und Strebens und sie vernichtete den objektiven Warheitssinn, die Achtung und das Interesse für den überlieferten Sachverhalt". Ehe man nun die biblischen Angaben als Pseudohistorie beiseite schiebt und Kombinationen an ihre Stelle rückt, wäre doch zu fordern, dass letztere auf soliderer Basis ruhten und vollere Befriedigung gewärten, statt dass sie vielfach neue und größere Schwierigkeiten und Widersprüche schaffen. So entsteht durch jene Scheidung des profanen Stammes Levi von den späteren Leviten, d. i. geweihten Einzelpersonen, eine neue klaffende Lücke, welche die Kritik erst recht herausfordert *). Werden noch so viele Stellen der historischen Bücher als nachexilische Einschaltungen und Glossen erklärt, so bleiben doch 1 Mos. 49, 5—7 und 5 Mos. 33, 8—11 als Zeugen für die vorexilische Auffassung des *Stammes* Levi. Denn zu glauben, dass Levi an ersterer Stelle auf einen wirklichen Stamm, an letzterer auf einen bloßen Stand, eine Berufsklasse gehe, ist doch eine allzu starke Zumutung. Und die durch Wellhausen von letzterer Stelle gegebene Erklärung scheitert schon an dem Zusatz: „und seine Kinder kennt er nicht". Ein Samuel mochte seiner Familie entzogen werden durch seinen Dienst am Heiligtum; seinen Kindern war ers nicht, sollte vielmehr, wie Elis warnendes Beispiel zeigte, für deren Tun verantwortlich bleiben. Wie die Worte bedeuten sollen, dass das Amt kaum den Mann, geschweige denn eine Familie ernärte (Wellh. S. 139), was übrigens auch mit jenen Erzälungen so schlecht als möglich stimmt, ist nicht fassbar. Der Sinn der Stelle kann also nicht darauf gehen, dass das Levitentum äußerlich ein Verzicht auf den Zusammenhang mit der Familie war, sondern stellt als Ideal jene innere Unabhängigkeit hin, welche der Diener des Herrn und Spender des göttlichen Rechtes jenen Banden der Natur gegenüber bewaren muss. Dass aber dieser Segensspruch von einem Stamme, nicht Stande redet, zeigt nicht bloß seine Stellung mitten unter den übrigen Stämmen und zwar in vollständiger Beiordnung, sondern insbesondere auch die Hinweisung auf seine Vergangenheit wärend des Wüstenzuges.

Dass Ezechiel 44, 9 ff. auf die mosaische Thora, beziehungsweise deren Un-

*) Auch die neuerdings von Lagarde (Orientalia Heft II, 1880, S. 20) vorgetragene Ansicht, wonach die Leviten an Israel sich hängende Ägypter gewesen wären, welche an Bildung das Volk überragt hätten, wird schwerlich Beifall finden.

terscheidung von aaronidischen Priestern und gemeinen Leviten keinen Bezug nimmt, ist allerdings auffällig. Jedenfalls aber setzt Ezechiel wie das Deuteronomium voraus, dass die Leviten von Alters her einen gottgewollten priesterlichen Beruf haben. Wäre Levit ein bloßer Berufsname, s. v. a. Höhenpriester, so erwartete man alles eher, als dass diese Götzenpriester um ihres Götzendienstes willen, gleichsam zum Danke dafür, in den Tempel des waren Gottes gerufen würden, um sogar die Einkünfte der echten Priester zu teilen (Deuteronomium). Vielmehr ist dies nur denkbar, auch der ezechielische Ausspruch nur verständlich, wenn der Stamm Levi als längst von Gott erkorener, von Hause aus ein Recht auf die Verwaltung des Heiligtums hat, seit mosaischer Zeit her ein priesterlicher ist. Deshalb redet das Deuteronomium nachdrücklich von „den levitischen Priestern", um das erste Requisit ihrer Echtheit zu betonen (vgl. das Gegenteil 1 Kön. 13, 33). Ebenso nennt Ezechiel die Söne Zadoks levitische Priester, was höchst seltsam wäre, wenn er nicht die levitische Abstammung Zadoks als selbstverständlich voraussetzte. Die Leviten im allgemeinen sind nach Ezech. 44, 10 an Jahve von jeher gekettet gewesen, aber von ihm in der Zeit der Untreue Israels abgefallen. Zur Strafe dafür fällt ihnen jetzt die niedrige Rolle zu, welche heidnische Hierodulen (vgl. die alten Nethinim) bisher verrichtet haben, wärend sie sich ein selbständiges Priestertum anmaßten. Sie sollen durch diesen niedrigen Dienst jenen Frevel sünen. Was einst für sie eine Ehre gewesen, wurde unter diesen Umständen eine Demütigung. Wol heisst es nicht ausdrücklich, dass sie zu jener geringen Hantirung zurückkehren sollen, die ihnen vorlängst zugedacht war. Aber ebensowenig lesen wir Vers 13 לא עוד, wie zu erwarten wäre, wenn der höhere Altardienst früher die rechtlich anerkannte Befugnis der Leviten war. Wir denken uns deshalb die Sache so. Ezechiel, der auch sonst als Prophet sich nicht ausdrücklich mit den früher gegebenen Gesetzen auseinandersetzt, geht im allgemeinen darauf aus, die realen Verhältnisse auszugleichen, die Stämme gleichzustellen u. s. w. Hier dagegen, wo er eine bestimmte Schranke aufrichtet, die in der Realität nicht so bestanden hat, und deren Fortdauer, auch wenn sie theoretisch bestand, in Frage kommen konnte, motivirt er diese Unterordnung ausdrücklich mit der Schuld der Leviten. (Vgl. auch Dillmann, Komm. zu Ex. und Lev. S. 461.)

Wir kommen fürs Erste zu dem Schluss, dem sich die Kritik, wie wir glauben, nicht entziehen kann, dass der Stamm Levi von den Anfängen des israelitischen Volkstums, d. h. von der mosaischen Periode an (vgl. auch Richt. 18) als der zum Gottesdienste geweihte gegolten hat. Zweitens aber ist undenkbar, dass derselbe jemals one Unterschied dem Priestertum obgelegen habe. Dass das israelitische Priestertum bei der strikten Einheit seines Gottes und Volkes, welche uns in unantastbaren Dokumenten der frühesten Zeit (vgl. z. B. 2 Mos. 15; Richt. 5) entgegentritt, gerade zu Anfang einheitlich sich zuspitzte, wie dies die Tradition betreffend Aaron bezeugt, ist eine historische Notwendigkeit. Und zwar bezeugt der Pentateuch, dass dieses Priestertum ursprünglich von der Familie, nicht vom ganzen Stamme ausging; von der Familie übertrug sich aber etwas von der priesterlichen Weihe auf den ganzen Stamm. Wenn nun eine solche innerhalb des Stammes den engern Kreis bildete, welchem die Würde dieses Amtes vorzugsweise zukam, so lässt sich leicht denken, dass im Verlauf der wechselvollen Folgezeit in Bezug auf dieses Vorrecht (sowie das des Stammes überhaupt) ein gewisses Schwanken stattgefunden hat, wie es die biblische Geschichte, Gesetzgebung und Prophetie voraussetzen. Und zwar legt die allgemeine geschichtliche Analogie sowie die der Einbürgerung fremder Tempeldiener im Heiligtum die Annahme nahe, dass im Laufe der Zeit keineswegs nur die Degradation fortschritt, indem etwa vollberechtigte Linien zu untergeordneten herabgedrückt wurden, sondern dass auch das Streben der Leviten dahin ging, ihren priesterlichen Charakter zu vollerer Geltung zu bringen und dass diese Bemühungen zeitweise und in gewissen Gegenden von besserem Erfolge begleitet waren, als in der mosaischen Periode 4 Mos. 16. So oft freilich die geistige Einheit des Volkes sich befestigte, musste auch die einheitliche Organisation des priesterlichen Personals im Anschluss an die mosaische wider angestrebt werden, wobei nach Gründen äußerer oder innerer Zweckmäßigkeit die

Vorrechte dieser oder jener Linie übertragen, auf einen engeren Kreis eingeschränkt oder auf einen weitern ausgedehnt werden konnten. — Dass die Scheidung zwischen einem höhern und einem dienenden Kultuspersonal nicht erst auf die Epoche des Jares 444 zurückzufüren ist, zeigt, wie Delitzsch (Luthardt'sche Ztschr. 1880' S. 286 f.) erinnert hat, der Umstand, dass sofort bei der Rückkehr aus dem Exil die Priester und die Leviten sowie die Nethinim kastenartig getrennt auftreten (Esra 2, 36 ff.; Nehem. 7, 39 ff.; 12, 1 ff.; Esra 7, 7, K. 8, 1 ff.). Aber auch die ezechielische Thora hat diese Klassenteilung nicht erst geschaffen, denn z. B. ihre Entfernung der Nethinim fand keine Beachtung. Jene Zweiteilung muss also mindestens schon vorexilischen Ursprunges sein.

Wenn wir nicht anstehen, sowol die Weihe des Stammes Levi als die besondere Würde der Aaroniden auf die mosaische Zeit zurückzufüren, so muss dagegen allerdings zugegeben werden, dass die mosaische Idee der Stellung dieses Stammes vor allem seine Ansiedelung in 48 durch Israel zerstreuten Städten nicht so zur Ausfürung kam, wie sie vorgesehen war. Gerade diese Verordnung entspricht aber den nachexilischen Verhältnissen noch viel weniger, und es gehört daher zu den durch die neueste Kritik geschaffenen Unbegreiflichkeiten, dass diese Anordnungen das Produkt später müßiger Erfindung sein sollen. (Vgl. Wellhausen, Gesch. I, S. 164 ff.)

Litteratur: W. Vatke, Die Religion des Alten Test.'s, 1835, I, S. 343 ff.; Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, 1839, II, S. 3 ff.; E. Riehm, Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, 1854, S. 31 ff.; J. J. Stähelin, Versuch einer Geschichte der Verhältnisse des Stammes Levi in der DMZ., 1855, IX, S. 708 ff.; H. Ewald, Alterthümer des Volkes Israel, 3. A., 1866, S. 345 ff.; Graf in Merx Archiv, I, 68 ff. 208 ff. und in Schenkels Bibellexicon Art. Levi; Kuenen, Godsdienst van Israel, 1869—70, II, 104 ff.; A. Köhler, Bibl. Gesch. A. T.'s, 1875, I, S. 375 ff.; S. J. Curtiss, The levitical priests, 1877; Derselbe, De Aaronitici sacerdotii atque thorae eloh. origine, 1878; J. Wellhausen, Geschichte Israels, 1878, I, S. 123 ff.; D. Hoffmann im Magazin für Wissenschaft des Judenthums, 1879, S. 209 ff.; A. Dillmann, Commentar zu Exodus und Leviticus, 1880, S. 455; Franz Delitzsch, Pentateuchkritische Studien in Luthardt's Ztschr. für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben, 1880, Heft 1 ff.; S. Maybaum, Die Entwicklung des alt-israelitischen Priesterthums, 1880. Vgl. die Archäologieen und die Artikel Levi, Leviten, Levitenstädte in den Realwörterbüchern.]

Oehler † (v. Orelli).

Leviratsehe (v. levir, Schwager), Schwagerehe, Pflichtehe bei den Hebräern s. 5 Mos. 25, 5—10, vgl. 1 Mos. 38; Matth. 22, 24 ff.; Ruth 3, 1 ff.; 4, 1 ff. An ein altes, bei den Abrahamiden gültiges, auch bei andern Völkern (s. Pöschel, Völkerk. S. 24. 241), z. B. Indern (Bohlen, Ind. II, 142; Asiat. research. III, 35), Persern (Kleuker, Zendav. III, 226), Arabern und Beduinen (Burkhardt, Bed. 91; Niebuhr, Arab. 70), Negern der Goldküste, Abessyniern, Gallas (Mungo Park, Letzte R. 139. 197; Bruce, R. II, 223), Kaukasusvölkern (Olear. R. 6, 20; Klaproth R. II, 605; Bodenstedt, Völker des Kaukasus), Drusen (Volney R. II, 62. 74), Tataren (Bergeron, voy. I, 28), Mongolen, Ostjaken, Afghanen, in Siam, Pegu (Schillinger, Miss.-Ber. II, 96), bei den Tupinambas in Brasilien, Koluschen in Nordwestamerika — gebräuchliches Herkommensrecht, dessen früheste Spur als Stammesherkommen bei den Hebräern sich 1 Mos. 38 findet, schloss sich die mosaische Gesetzgebung 5 Mos. 25, 5 ff. an, indem sie verordnete: Wenn leibliche Brüder (von Vaters Seite, wie tr. Jebam. 17, 6 interpretirt) zusammenwonen, entweder in einem Gehöfte oder einer Ortsmarkung, was das Gewönliche war, da Brüder sich in das väterliche Erbe teilen, und einer stirbt one בֵּן (was zunächst einen männlichen Leibeserben, Son oder Enkel bezeichnet, weiterhin auch Kind überhaupt nach rabbin. Tradition s. Raschi z. d. St. tr. Jeb. 22, 6; Maimon. tr. Jibb. I, 3, auch Matth. 22, 25; Luk. 20, 28 lautet *σπέρμα, ἄτεκνος* allgemein), so darf die Witwe keinen fremden Mann (חוּצָה, außerhalb der Familie

und des Geschlechts) heiraten, sondern der überlebende Bruder, Schwager der Wittwe (יָבָם), soll seine Schwägerin (יְבֵמֶת) heiraten (יִבֵּם denom. = Schwagerpflicht leisten, ἐπιγαμβρεύειν Matth. 22, 24). Der Talmud ordnet regelmäßige Trauung an (Jebam. 52, a. Maim. l. c. II, 1). Der erstgeborne Son dieser Ehe soll den Namen des Verstorbenen im Geschlechtsregister fortpflanzen, damit er nicht erlösche in Israel und sein Haus gebauet werde. So ging die Hauptlinie des Stammes Juda, die Verheißungslinie, hervor aus der von Thamar erzwungenen oder erschlichenen Pflichtehe mit Juda (1 Chr. 2, 4; Matth. 1, 3 ff.). Hatte einer nur Töchter hinterlassen und keinen Bruder, der seine Witwe freien konnte, oder war keine heiratsfähige Witwe mehr da, so wurde Namen und Erbgut durch Verheiratung der Töchter an Männer gleichen Stammes fortgepflanzt. So ist wol zu vereinigen, was als Differenz zwischen dem Elohisten und Jehovisten bezeichnet wird, Knobel z. d. St. vgl. Bd. IV, 295. Hatte dagegen der verstorbene Bruder Kinder, so durfte der Bruder die Schwägerin nicht heiraten (3 Mos. 18, 16; 20, 21). Der große Wert, der besonders auch beim Volk Israel darauf gelegt wurde, Namen und Geschlecht fortzupflanzen und das Familienerbgut in seiner Integrität zu bewaren (nicht wie die z. B. bei den Mongolen vorkommende Unsitte der Polyandrie, Michael. mos. Recht II, 98, vgl. du Halde, Descr. de la Chine, IV, 48), ist der natürliche Grund dieser gesetzlich gewordenen Sitte. Sie beruht überall da, wo wir sie finden, auf einem berechtigten Nationalgefül. Der geschichtliche Sinn des Volks will nicht bloß den Volksgeist, sondern auch den Volksleib durch Fortpflanzung im Leben der Geschlechter blühend erhalten, was freilich bei manchen Völkern in unreiner und verzerrter Gestalt erscheint (vgl. Cassel, Comm. zu Ruth). Für Israel aber wurde diese Sitte um so mehr eine durchs Gesetz geheiligte, als der dem Abraham erteilte göttliche Segen sich wesentlich an die Fortpflanzung des Samens und Namens knüpft. Innerhalb Israels Namen und Haus und Samen haben und darin fortleben, war daher jedes Israeliten höchster Wunsch. „Die Kindererzeugung ist durch die dem Samen gegebene Verheißung zu einem heiligen Werk geworden, das durch den Tod eines kinderlos gestorbenen Ehemannes in seinem Lauf plötzlich unterbrochen wird, und Onan, sofern er sich nicht nur einer menschlichen Sitte entzieht, sondern gegen die Absicht Gottes sträubt, ja dieselbe mutwillig zu Schanden macht, stirbt durch ein göttliches Strafgericht" (s. Baumgarten zu Gen. 38). Es soll nach der socialen Weisheit des mosaischen Gesetzes kein Stück im Organismus des Volksganzen zerbröckeln, kein Zweig verdorren (Cassel a. a. O.). Verstärkt wurde die Verpflichtung zur Schwagerehe durch das Motiv des Zusammenhaltens des Erbgutkomplexes. Deswegen wurde das Herkommen erst unmittelbar vor Eroberung des Landes gesetzlich sanktionirt. Der Schwager mußte das Erbgut des verstorbenen Bruders wie sein eigenes, im Bau und unversehrten Bestand erhalten. Es scheint daher, entferntes Wonen habe von der Pflichtehe dispensirt, weil einem doch nicht zugemutet werden konnte, weit von einander entlegene Güter zugleich zu bewirtschaften. Daß, wenn der Verstorbene keinen Bruder hatte, der nächste nahwonende Verwandte als גֹּאֵל (Einlöser der Blut- oder Kaufschuld, bedeutet auch nächster Verwandter, weil ein solcher zur Einlösung verpflichtet ist) eintrete, gleichsam als Einlöser der Eheschuld, ist nicht im Gesetz gesagt, doch daß auch dahin das Gesetz mit der Zeit gedeutet wurde, scheint aus der Geschichte Ruths (2, 20; 3, 9; 4, 4. 6) hervorzugehen, auch daß, wenn die Witwe zu alt zum Heiraten war, der Schwager oder nächste Verwandte deren Erbin heiratete und mit dem Erbgut die Versorgung der Witwe übernahm (4, 15). Mancher suchte sich dieser brüderlichen Liebespflicht zu entziehen, da manche Nachteile sich damit verbanden, z. B. Vernachlässigung des eignen Erbguts, möglicherweise auch Verzichtleistung auf Fortpflanzung des eigenen Namens (1 Mos. 38, 9). Gesetzlicher Zwang fand allerdings nicht statt, dagegen ein gewisser moralischer Zwang; in solchem Falle konnte nämlich die Witwe den Säumigen oder Ablehnenden vor den Lokalältesten belangen, und bestand er auf seiner Weigerung und wurde diese vor Gericht für unbegründet erkannt (z. B. wenn er noch unverheiratet war, denn war er

verheiratet, so erlaubte zwar das Gesetz diese Art der Vielweiberei, zwang aber schwerlich dazu, s. tr. Jeb. II, 1), so sollte die Schwägerin ihm vor den Aeltesten **den Schuh ausziehen** (חֲלִיצָה, Sinnbild der Verzichtleistung, wie Stehen mit dem Schuh auf etwas Besitznahme bedeutet, Ps. 60, 10; Ruth. 4, 7, auch bei andern Völkern, Grimm, Deutsche Rechtsalterth., S. 152. 156), **ihm ins Angesicht speien** (5 Mos. 25, 9 f. בְּפָנָיו LXX ἐμπτύειν εἰς τὸ πρόσωπον, was der Talmud Jeb. XII, 6; Maim. Jibb. IV, 7 in „Speien auf die Erde vor den Augen des Schwagers" abschwächt) mit den Worten: **somuſs dem Manne geschehen, der das Haus seines Bruders nicht bauen will, und sein Name werde genannt in Israel Haus des Barfüßers** (בֵּית חֲלוּץ הַנָּעַל, vgl. Joseph. Alt. IV, 8. 20) *). Verschieden davon ist Ruth 4, 7, wo der auf Recht oder Pflicht verzichtende nächste Verwandte, nicht Schwager Ruths und leiblicher Bruder Mahlons, sich selbst den Schuh auszieht und kein Speien ins Gesicht vorkommt. Dieses Schuhausziehen war ein althergebrachtes Symbol bei Gütercession. Nur leibliche Brüder, die sich der Pflichtehe entzogen, waren jener gerichtlichen Beschimpfung ausgesetzt. In dem Falle Ruths konnte nicht nur der Ablehnende den Buchstaben des Gesetzes und die moab. Abkunft der Ruth, die Befürchtung änlichen Schicksals, das die beiden Söne der Naemi traf, geltend machen (s. Midr. Ruth Rabba 35ᵃ), sondern es handelte sich hier überhaupt nicht sowol um eine Leviratsehe im strengen Sinne, als um Einlösung des Erbguts (s. Selden, De succ. in bona def. C. 15; Keil, Arch. S. 530). — Die Witwe durfte jedenfalls sich mit keinem anderen Manne verbinden, so lange sie es für möglich halten konnte, daſs der Schwager seine Pflicht erfülle, ja es scheint eine solche Verbindung als Ehebruch angesehen, in früherer Zeit gar mit dem Feuertod bestraft worden zu sein (1 Mos. 38, 24); nach rabbinischem Recht wurde eine solche Witwe mit 40 Geißelhieben bestraft, wie der, der sie geheiratet (tr. Jebam. 92, 6; Sotah 18, 6; Maim. l. c. II, 18), überdies muſsten sie sich scheiden lassen. Hatte jedoch der Schwager bestimmt entsagt, so konnte sie sich, wie jede andere Witwe, anderweitig verheiraten (Kidd. I, 1). Hohepriester (nach 3 Mos. 21, 14) und nicht mehr zeugungsfähige Greise, auch Proselyten (nach Jeb. 11, 2) waren nicht an das Gesetz gebunden. Daſs es zur Zeit Jesu noch in voller Kraft war, sehen wir aus Matth. 22, 24 ff. — Die später veränderten Verhältnisse des Grundbesitzes hatten auch Änderungen in Anwendung desselben zur Folge; häufig wurde, wie jetzt gewönlich bei den Juden, unter Beobachtung der vorgeschriebenen Ceremonie der Pflichtehe entsagt (Bechor. I, 7; Schulch. ar. Eben Haës. I, 165). Unsere Juden fügen dem Ehekontrakt sogleich die Klausel bei, daſs die Verwandten auf das Recht, die one Kinder hinterlassene Witwe zu heiraten, verzichten, — so sehr sind Sitte und Gesetz im Laufe der Zeit ins Gegenteil umgeschlagen. Muſste ja eine Witwe zuweilen Geld geben, um durch die Chaliza von ihrem Schwager loszukommen. Bei den oriental. Juden soll das Gesetz noch aufrecht erhalten werden. Auch dieses Gesetz ist von den Rabbinen zu einer endlosen Kasuistik ausgesponnen worden (tr. Jeb. I, 1 sqq.; II, 3 sq.; III, 1 sqq.; IV, 11; VI, 4; XII. 1 sqq.). Bekannt ist der von den Sadducäern gesetzte Fall Matth. 22, 24 ff. In tr. Jebam. II, 8; IV, 5 wird gelehrt: wenn der, den die Pflichtehe zunächst trifft, sich weigert, so wendet man sich an den nächstjüngeren Bruder; weigert der sich, so hält man wider dem ältesten seine Pflicht vor, widrigenfalls er sich der Chaliza unterwerfen muſs. Die Wittwe des Hohenpriesters darf die

---

*) Dadurch, daſs die Verweigerung der Pflichtehe nur durch Beschimpfung gestraft und kein gesetzlicher Zwang angewendet wurde, mildert das göttliche Gesetz die Härte des Herkommensrechts (1 Mos. 38). Doch scheint es, als ob Thamar nur darum den Juda für verbunden hielt, ihr die Pflichtehe zu leisten, weil seine Frau gestorben war. Gegen die Frau, die sich der Leviratsehe nicht unterwerfen wollte, scheint, wenn sie überhaupt nicht mehr heiraten wollte, keine Rüge verhängt worden zu sein. Kinderlosigkeit war für sie eine solche Schmach, daſs man voraussetzen konnte, sie werde nicht one genügenden Grund sich entziehen (Oehler, Theol. d. A. T., I, 364).

Pflichtehe nicht eingehen, doch muſs ihr Schwager sich der Chaliza unterwerfen (Jeb. VI, 4). Ist die Frau des Verstorbenen mit dem Bruder noch näher verwandt, z. B. dessen Tochter (der Talmud fürt 15 Fälle an), so hebt sich die Verpflichtung von selbst auf Hinterläſst jemand mehrere Witwen, so darf der Bruder nur eine heiraten und es darf nur von einem Bruder die Leviratspflicht erfüllt werden. Nur nach bereits erreichter Mannbarkeit ist die Chaliza rechtskräftig (Jeb. XII, 4; Nidd. VI, 1; Maim. l. c. I, 16 sqq.). Der erst nach dem Tode des Verheirateten geborene Bruder ist dispensirt (Jeb. II, 1, 17 б). Dazu kommen noch eine Menge Bestimmungen hinsichtlich der Zeit, des Ortes, der Zusammensetzung des Gerichts, vor dem die Chaliza stattfinden soll, der Persönlichkeit, des Alters des Mannes und der Frau, der Beschaffenheit des Schuhes, des Losbindens u. s. w. Von der Frau müssen die Richter wissen, daſs sie nicht links sei, weil sie den Schuh mit der rechten Hand lösen muſs, widrigenfalls mit den Zänen. Das Weib, das an ihrem Schwager die Chaliza vorgenommen, bekommt eine von zwei Zeugen unterschriebene Chaliza-Urkunde. Über neuere Verhältnisse s. Gutmann, Leviratsehe in Geigers Zeitschrift für jüd. Theol., IV, S. 61 ff.

Litteratur: Buxtorf, Syn. jud. CXLI; Surenhus., Corp. mischn. III, p. 1—55; Schulch. ar. no. 156—169; Bodenschaz, Kirchl. Verf. der heut. Juden, IV, 148 ff.; Pfeiffer, Dubia vex., p. 314 sqq.; Perizonius, De constit. div. super defuncti fratr. ux. duc. (diss. trias, Hal. 1742); Walch, C. W. F. de lege levir. ad fratr. non germ. refer. (Gotting. 1765); Selden, Ux. hebr.; Michaelis, Mos. Recht, II, § 98, comm. soc. sc., Gott. 1758—68, obl. X; Saalschütz, Mos. Recht, S. 754—763; Redslob, Leviratsehe bei den Hebr., Leipzig 1836; Benary, De Hebr. leviratu, Berol. 1835. Die Archäol. von Jahn II, 259, Ewald 238 ff., de Wette § 157, Keil, 2. A., § 108, Winer, RWB. Art. Leviratsehe und Ruth.

Leyrer.

Leviticus, s. Pentateuch.

Leydecker, Melchior, 1642 zu Middelburg geboren, wurde nach 15järigen Pfarrdiensten in seeländischen Ortschaften Prof. theol. in Utrecht 1679 und wirkte dort bis zu seinem Tode, 1721. Nach allen Seiten hin ist er eifrig für das hergebrachte reformirte Lehrsystem aufgetreten. In diesem apologetischen Sinne sind als Hauptschriften abgefaſst: De veritate fidei Reformatae ejusdemque sanctitate, s. Commentarius ad Catech. Palatin., Ultrajecti 1694, 4°. — De oeconomia trium personarum in negotio salutis hum. libri IV, quibus universa Reformata fides certis principiis congruo nexu explicatur — — Traj. ad Rhen. 1682, 12°. — Veritas evangelica triumphans de erroribus quorumvis seculorum, — opus, quo principia fidei Reformatae demonstrantur — Traj. 1688, 4°. Ebenso: Historia ecclesiae Africanae illustrata pro ecclesiae Reformatae veritate et libertate, Ultraj. 1690, 4°.

Von diesem Standpunkt aus polemisirte Leydecker nicht nur wider die Neuerungen Balthasar Beckers, dessen bezauberte Welt 1690 erschienen war, sondern auch wider die Föderaltheologie der Coccejaner, wider die cartesianische Philosophie und selbst wider Hermann Witsius, der die reformirte Lehre von der Taufe der lutherischen anzunähern schien. Die anticoccejanischen Schriften Leydeckers fanden vielen Beifall, weil sie die streitigen Fragen sehr klar vorfüren. So die Synopsis controversiarum de foedere et testamento dei, quae hodie in Belgio moventur, Traj. 1690, 8°. — Vis veritatis s. disquisitionum ad nonnullas controversias, quae hodie in Belgio moventur de oeconomia foederum dei, libri V, Traj. 1679, 4°. — Fax veritatis — Leidae 1677, 4°. — Seine Schriften sind aufgezält in der unparteiischen Kirchenhistorie Alten und Neuen Testaments von Anfang der Welt bis 1730, II, S. 625. — Die zusammenfassende Zurückfürung des reformirten Systems auf bestimmte Prinzipien, sowie die Beleuchtung der coccejanischen Theologie verdienen immer noch Beachtung.

A. Schweizer.

Leyden, Johann von, s. Bockhold Johann Bd. II, S. 509.

Leyser (Leiser, Lyser), lutherische Theologen- und Gelehrtenfamilie, aus Schwaben stammend, im 16. Jarhundert nach Norddeutschland übergesiedelt und dort in einer adeligen und bürgerlichen Linie noch jetzt an verschiedenen Orten blühend. — 1) Der älteste aus der schwäbischen Kirchengeschichte bekannte Stammvater ist Kaspar Leyser, geb. c. 1527 zu Winnenden im Herzogtum Württemberg, 1541 in Tübingen immatrikulirt, Freund und Schwager von Jakob Andreä, c. 1550 Pfarrer in seiner Vaterstadt, dann Stadtpfarrer in Nürtingen, bekannt durch seinen den 6. Sept. 1554 in Gemeinschaft mit J. Andreä, damals Sup. in Göppingen, an Herzog Christof von Württemberg gestellten Antrag auf Einfürung einer besseren Kirchenzucht nach calvinischem Vorbild und auf Einsetzung von Presbyterien, d. h. eines aus 6—8 Männern, Predigern und Laien, bestehenden Gemeindekollegiums, das wöchentlich zusammenkommen, die rohen Sünder vorfordern, zur Besserung ermanen, ev. die hartnäckigen vom Abendmal ausschließen sollte. Der Herzog nahm den Vorschlag wolwollend auf, Brenz aber und die weltlichen Räte waren sehr entschieden dagegen. Die vornehmsten Theologen des Landes, worunter besonders Andreä, wurden auf den 24. Nov. nach Stuttgart berufen und ihnen in Gegenwart des Herzogs und sämtlicher Oberräte der herzogliche Bescheid publizirt: „es gebüre Lysern nicht, ein eigenes Konsistorium in seiner Gemeinde aufzurichten, auch sei es bedenklich jedem Geistlichen eine solche Gewalt einzuräumen; nur die Abmanung vom Sakrament stehe diesem zu, weitere Maßregeln der Zucht seien teils dem herzoglichen Konsistorium, teils der weltlichen Obrigkeit zu überlassen". Leyser starb bald darauf; Andreä fand ein anderes Feld für seinen reformatorischen Eifer; dennoch hatte der Leysersche Antrag seine Zukunft und wurde im 17. Jarh. in veränderter Gestalt von Joh. Val. Andreä wider aufgenommen, vgl. Sattler, Gesch. der Württ. Herzoge, Bd. IV, S. 74 und Beil. Nr. 29. 30; Hartmann und Jäger, Brenz II, S. 290; Schnurrer, Erläuterungen 234 ff.; Pressel, Anecdota Brentiana 385; Stälin, Würt. Gesch. IV, 738, vgl. Real.-E. XII, 114; XIX, 64.

2) Sein einziger Son war Polykarp Leyser (der Ältere), geboren den 18. März 1552 zu Winnenden. Nach seines Vaters frühem Tod verheiratete sich seine Mutter (Margarethe geb. Entringer aus Tübingen, Schwester der Frau J. Andreäs) in zweiter Ehe mit dem Theologen Lukas Osiander (einem Son des Königsberger Andreas O., geb. 1534 in Nürnberg, damals Diakonus in Göppingen, später Hofprediger und Konsistorialrat in Stuttgart, gest. 1604). Kein Wunder, daß auch Leyser die geistliche Laufban und die streng lutherische Richtung seines Stiefvaters O. wie seines Oheims Andreä einschlug. In der Klosterschule zu Blaubeuren und auf dem Stuttgarter Pädagogium vorgebildet, wurde er 1566 Student und herzogl. Stipendiat, 1570 kaum 18 Jare alt Magister und Repetent in Tübingen. Heerbrand und Andreä, der jüngere Schnepf und Brenz waren seine Lehrer; eine innige, mehr als brüderliche Freundschaft verband ihn wärend seiner Studienzeit mit seinem um 2 Jare älteren Landsmann Ägidius Hunn (geb. 1550 in Winnenden). L. selbst vergleicht ihr Verhältnis mit dem Freundschaftsbund zwischen Basilius und Gregor von Nazianz. Schon 1573 wird L. Prediger zu Gellersdorf in Nieder-Österreich bei dem Erbtruchseß M. L. von Buchheim, von dort aus hatte er als beliebter Kanzelredner öfters auch in Wien zu predigen und wurde dem Kaiser Maximilian II. bekannt. Im Todesjar des letzteren kehrt er in seine schwäbische Heimat zurück und wird den 16. Juli 1576, noch nicht 25 Jare alt, in Tübingen Dr. theol. Einen Ruf zum Predigtamt in Grätz lehnt er ab, folgt aber 1577 nach längerem Bedenken auf Befehl seines Herzogs, der ihn als fürstlichen Stipendiaten zunächst auf 2 Jare dem Kurfürsten August lieh, einem Ruf nach Wittenberg als Pfarrer, Superintendent und theologischer Professor. Von seinem Oheim J. Andreä introducirt und als Mann von schriftmäßiger reiner Lehre, ehrbarem Wandel, stillem und friedliebendem Charakter aufs wärmste empfohlen, trat er den 22. Februar 1577 sein Pfarramt, etwas später sein akademisches Lehramt an. Unter seinen ersten Zuhörern war Joh. Arndt. In Wittenberg hatte L. die nicht eben dankbare Aufgabe, die seit dem Sturz der Kryptocalvinisten 1574 herrschende Aufregung zu beschwichtigen

und bei der Einfürung der Konkordienformel wie bei der Reorganisation der Universität mitzuhelfen. Dass es hiebei nicht one Konflikte und Widerwärtigkeiten abging, lässt sich leicht denken (vgl. Heppe IV, 366. 69; Tholuck S. 127). Seine Anspruchslosigkeit aber, seine natürliche Liebenswürdigkeit und rednerische Begabung (er war auf der Kanzel „wie ein Engel anzusehen“ — „ein zweiter Dr. angelicus“) erwarben ihm bald die Achtung und Liebe seiner Gemeinde, der Universität und des Kurfürsten. Beim Abschluss des Konkordienwerks 1577—80 wurde er zu verschiedenen Beratungen und Geschäften zugezogen, er war neben Andreä und Selnekker Mitglied der Kommission, welche die Unterschrift der Konkordia in Kursachsen zu betreiben hatte (Heppe III, 218 ff.), nahm teil an Konventen zu Wittenberg, Lichtenburg, Meißen, Herzberg, Torgau ꝛc., hatte mit Andreä eine neue Universitätsordnung zu beraten, wurde mit einer Textrevision der lutherischen Bibelübersetzung beauftragt, wonte 1582 dem Kolloquium zu Quedlinburg, 1583 einer Synode zu Dresden, 1584 und 1585 Konventen zu Magdeburg, Leipzig, Herzberg bei. Kurz vor Andreäs Abschied aus Kursachsen hatte L. sich noch fester an die neue Heimat gebunden durch seine Verheiratung mit Elisabeth Kranach, der Tochter des Malers und Bürgermeisters von Wittenberg, Lucas K. des Jüngeren (März 1580); die Ehe war eine glückliche und mit 13 Kindern gesegnet, also „dass er auch in seinem Ehestand ein rechter Polykarpus gewesen“. Als aber nach Kurfürst August's Tod 1586 der Philippismus sein Haupt in Kursachsen aufs neue erhob und gleichzeitig ein Ruf aus Braunschweig an ihn gelangte zu der Stelle eines Koadjutors oder Vizesuperintendenten, so glaubte er die Entscheidung seinem Landesherrn, dem Kurfürsten Christian, überlassen zu sollen. Der calvinisirende Hof erteilte ihm bereitwillig die Entlassung (Aug. 1587), und so zog er von dannen zum Schmerz seiner Freunde und Anhänger bei Universität und Gemeinde, von seinen Gegnern mit zalreichen Satiren und Pasquillen verfolgt. Auch in Braunschweig warten seiner neue Kämpfe: der dortige Superintendent Heidenreich bestreitet die Ubiquitätslehre der Konkordienformel, die er nur bedingungsweise unterschrieben; Leyser verteidigt beide — die Lehre und die Rechtsgültigkeit der F. C., und hat damit die Mehrheit der Braunschweiger Gemeinde und Prediger auf seiner Seite. Heidenreich, onedies unbeliebt, wird seines Amtes entlassen; Leyser wird Superintendent 1589 (s. Rehtmeier S. 55 ff.). Nun aber wirft sich der streitsüchtige Helmstädter Professor D. Hoffmann zu Heidenreichs Verteidiger auf: es kommt zu heftigen Erörterungen, Herzog Heinrich Julius will 1589 Schweigen gebieten und den Streit durch ein Kolloquium zu Wolfenbüttel schlichten (6. Mai 1591). Der Braunschweiger Rat aber verwirft diese Entscheidung als einen Eingriff in seine kirchliche Jurisdiktion. Auch im Schos der Bürgerschaft kommt es zu heftigen Zwistigkeiten, da die beiden Ratssyndici Masius und Nävius beim Volk des Kryptocalvinismus verdächtig waren. Da wird Leyser nach dem Tode des Kurfürsten Christian I. († 25. Sept. 1591) und dem raschen Sturz des kursächsischen Kryptocalvinismus nach Wittenberg zurückberufen. Erst nach langen Verhandlungen erhält er seine Dimission in Braunschweig, und zwar zuerst nur auf zwei Jare, unter der Bedingung baldiger Rückkehr (26. April 1592). Kaum in Wittenberg angekommen, wird er in den Huberschen Streit verwickelt (R.-E. Band VI, 341), folgt aber schon 1594 einem Rufe nach Dresden als Hofprediger und Konsistorialrat an die Stelle des 1593 verstorbenen M. Mirus. Nun erst (2. Juni 1594) gibt er, kaum erst von einer gefärlichen Krankheit genesen, seine Braunschweiger Superintendentur definitiv auf, und tritt sein neues mühe- und dornenvolles Amt in Dresden an. Mit welch gewissenhaftem Ernst er seine Stellung am Hofe auffasste, zeigen insbesondere seine vier Landtagspredigten, gehalten zu Torgau über Ps. 101, von ihm selbst herausgegeben unter dem Titel: Regentenspiegel, Leipzig 1605. 6. 8 (neue Ausgabe von F. Friederich, Halle 1859). Hier hat er in der Vorrede „sich selbst einen Hofpredigerspiegel vorgehalten, wonach er in seinem beschwerlichen und sorglichen Amt sich halten will: Gottes Wort unverfälscht nach Anleitung der Aug. Invariata und Form. Conc. zu lehren, sein Lehramt mit christlichem Wandel zu zieren, aber alles ungehofmeistert zu lassen, was nicht Gottes Wort straft“. Unter vielen Ge-

schäften, zeitraubenden Reisen, auch schweren Krankheiten, unter vielerlei Kämpfen und Widerwärtigkeiten, die ihm von den Feinden der göttlichen Warheit oder von falschen Brüdern bereitet wurden, — unter bösen und guten Gerüchten, von den Einen der Herrschsucht, von den Andern des Geizes und anderer Fehler beschuldigt, aber in sanftmütiger Geduld und demütigem Gottvertrauen alles Schwere tragend und überwindend, geehrt durch das Zutrauen seines Fürsten wie durch die Gunst des Kaisers Rudolf II. (der ihn 1607 in Prag predigen ließ und ein altes Adelsdiplom seiner Familie erneuerte), verbrachte er den kurzen Rest seines Lebens. Er starb, nach längeren Leiden, 58 Jare alt, den 22. Februar 1610 zu Dresden, von vier Universitäten betrauert als Phosphorus theologorum nostri seculi omnium, als theologus sincerus, orthodoxus, animi candore, morum suavitate, eloquentia rara insignis. Von dem damals gleichzeitig in Kursachsen wirkenden schwäbischen Theologenkleeblatt hieß Hunn der Gelehrte, Mylius der Beredte, Leyser der Schöne — Hunnius doctissimus, Mylius eloquentissimus, Leyserus formosissimus. — Von P. Leysers zalreichen Schriften (s. das Verzeichnis bei Fischlin, Jöcher-Rotermund, Gleich) sind die beiden wichtigsten, die sein Andenken am meisten erhalten haben, seine Ausgabe der loci theologici von Martin Chemnitz, Frankfurt 1592, und seine Fortsetzung der Chemnitzischen Evangelienharmonie (Harmonia ev. a Chemnitio inchoata, Frankfurt 1593, später mit der Fortsetzung J. Gerhards 1652. 73. 1703); ferner Kommentare zur Genesis, Daniel, den kleinen Propheten etc.; die berüchtigste aber (— aus der damaligen Situation, dem Kampfe des Lutherthums mit dem sog. Kryptocalvinismus zu erklären, aber nicht zu entschuldigen —) ist die Abhandlung u. d. T.: Ob, wie und warum man lieber mit den Papisten Gemeinschaft haben, und gleichsam mehr Vertrauen zu ihnen tragen soll, als mit und zu den Calvinisten; später von seinem Nachfolger, dem Hofprediger Hoe von Hoenegg 1620 neu herausgegeben. Außerdem hinterließ er zalreiche Predigten, besonders Leichen- und andere Kasualpredigten, Reden, Disputationen, Streitschriften gegen Katholiken, wie Gretser, Klesl etc., gegen Calvinisten (z. B. de exorcismo 1590. 92), gegen Samuel Huber (1594. 98. 1604), methodus concionandi 1595, passio Christi 1597 u. a. Viele Briefe von ihm besaß sein Urenkel P. Leyser III in Celle (s. u.) und gab eine Auswal derselben heraus u. d. T.: Sylloge epp. Leyseri 1706; andere sind gedruckt in den Unsch. Nachr. 1708 ff., bei Gleich, bei Rehtmeier; andere ungedruckt auf der Hamburger Bibl. — Lebensbeschreibungen von ihm lieferten L. Hutter, Wittenberg 1610; H. Höpfner, Leipzig 1610; Tenzel, Curieuse Bibl., Leipz. 1705, II, 675; bes. aber sein Urenkel Polykarp Leyser III u. d. Titel: Officium pietatis etc., Leipzig 1706; Gleich, Annales eccl. I, 499; Adami Vitae theol. 797 sqq.; Fischlin, Mem. theol., Bd. I, 281 ff.; Rethmeyer, Braunschw. K.-G., IV, 24 ff.; Jöcher-Rotermund, II, 2630; IV, 271; Tholuck, Wittenb. Theol., S. 4 ff.; Zeißler, Gesch. der sächs. Oberhofprediger, 1856, S. 23; Frank, Gesch. der prot. Theol., I, 243 ff.

3) Von seinen Sönen war der ältere, Polykarp Leyser II (geb. 20. November 1586 zu Wittenberg), Professor und Dr. th. zu Wittenberg 1610, später Prof. in Leipzig 1613, Kanonikus von Zeiz, Propst in Wurzen, Konsistorialrat in Merseburg, Superintendent in Leipzig, † 15. Januar 1633. Er beteiligte sich an verschiedenen theol. Verhandlungen und Streitigkeiten (z. B. an den Verhandlungen mit Jakob Böhme zu Dresden 1624, s. R.-E. II, 512, an den Theologenkonventen zu Jena, Leipzig 1621. 24. 28. 30, an dem Leipziger Unionskolloquium 1631 etc.), schrieb eine Erklärung des Galaterbriefs, Kommentare zur Conf. Aug. und F. C., Streitschriften, Predigten und Disputationen, stand aber an wissenschaftlicher Bedeutung und geistiger Freiheit hinter seinem Vater zurück, s. Witten, Mem. theol. Decas III, 369; Jöcher-Rotermund, Tholuck a. a. O.

4) Sein jüngerer Bruder war Wilhelm Leyser, geb. 1592 in Dresden, Superintendent in Torgau, Dr. th. und Prof. in Wittenberg, † 8. Febr. 1649, Verfasser eines Summarium locorum theol., eines Systema thetico-exegeticum, eines trifolium religionis Adamiticae, Abrahamiticae, Israeliticae und anderer Schriften.

5) Ein Son von Polykarp Leyser II war Johannes Leyser, geb. 30. September 1631 in Leipzig, eine zeitlang Pastor und Inspektor in Schulpforta, ein gelehrter Sonderling, der die Marotte hatte, in mehreren anonymen oder pseudonymen Schriften (u. d. Namen Theophilus Alethius oder Sincerus Warenberg 1671 ff.) als Verteidiger der Polygamie aufzutreten. Die Sache machte großes Aufsehen; zalreiche Widerlegungsschriften erschienen von den Theologen Gesenius, Musäus, Diecmann u. a.; die Schriften wurden vom Henker verbrannt; der Verf. verlor seine Stelle, wurde dänischer Feldprediger, irrte in halb Europa herum und wurde zuletzt zwischen Paris und Versailles auf der Straße tot gefunden. Vgl. R. Bayle, Nouvelles de la republique des lettres 1685; Clugius, Diatribe de J. Lysero, Wittenberg 1748; Nouv. Biogr. générale, Bd. 31, S. 59.

6) Ein älterer Bruder von ihm war Friedrich Wilhelm Leyser, geb. in Leipzig 1622, † als Domprediger zu Magdeburg 1691; dessen Son endlich war

7) Polykarp Leyser III, geb. 1. Juli 1656 zu Halle, Assessor der philos. Fakultät in Leipzig, später Pastor in Magdeburg, Sup. in Wunstorf, zuletzt seit 1708 General-Superintendent in Celle, † 11. Oktober 1725. Zur Verteidigung seines Urgroßvaters gegen die Angriffe G. Arnolds gab er eine Sammlung seiner Briefe, seinen Kommentar zum Galaterbrief und eine Lebensbeschreibung desselben heraus u. d. Titel: Officium pietatis etc., Leipzig 1706 (s. oben); andere Schriften von ihm s. bei Jöcher-Rotermund. Ebendaselbst sind auch noch andere Gelehrte, Juristen, Theologen, Philologen desselben Namens verzeichnet.

Wagenmann.

Liafwin, s. Lebuin oben S. 518.

Libanon, der, הַלְּבָנוֹן — nur in Poesie auch one den Artikel —, fürt seinen Namen „der weiße Berg" von dem in jenen Ländern besonders auffallenden Schnee, mit welchem einzelne Gipfel desselben den größten Teil des Jares hindurch bedeckt sind (vgl. Jerem. 18, 14), wie denn auch Tacit. hist. 5, 6 von diesem Gebirge sagt: „.. mirum dictu, tantos inter ardores opacum fidumque nivibus" Die vorzüglich von Robins. Paläst., III, 723 empfohlene Ableitung des Namens von der weißlichen oder grauen Farbe des Kreidekalks, aus welchem das Gebirge größtenteils aufgebaut ist, scheint dagegen weniger einleuchtend. Der Libanon, das Hauptgebirge Syriens, lag zwar tatsächlich außerhalb des israelitischen Gebietes, wird aber in der Bibel dennoch sehr häufig (68 mal) erwänt und gewönlich als die Nordgrenze des jüdischen Landes angegeben 5 Mos. 1, 7; 11, 24; Jos. 1, 4; 9, 1; 11, 17; 12, 7; 13, 5 f., an welch' letzterer Stelle sogar der ganze Libanon noch zu dem von den Israeliten zu erobernden Gebiete gerechnet wird. Faktisch aber reichte das Gebiet Israels nie so weit, höchstens mögen zur Zeit Salomos einzelne Teile des südlichen Libanon seiner Herrschaft unterworfen gewesen sein 1 Kön. 9, 19; H.L. 4, 8. Um seiner großen kulturhistorischen Bedeutung willen verdient immerhin das Gebirge eine Besprechung an dieser Stelle, wobei wir uns aber auf das für die Bibelerklärung einigermaßen Wichtige beschränken.

Der eigentliche Libanon erstreckt sich in der Richtung von Süden nach Norden vom Flusse Litâni (dem Leontes der Alten), der etwas nördlich von Tyrus sich ins Mittelmeer ergießt, bis zu dem nördlich von Tripolis in dasselbe einmündenden Nahr-el-Kebîr (Eleutheros), und wird im Westen vom Mittelmeere, im Osten vom Wadi-et-Teim begrenzt und der großen, im Mittel 1000 m. über dem Meere erhabenen, etwa 20 km. breiten Hochebene Bekâa, einer tiefen, von Nord nach Süd gehenden Erdspalte, der sogenannten *Κοίλη Συρία ἰδίως λεγομένη*, wie Strab. 16, 2, 21 sich ausdrückt; dieser Name (Ezra apocr. 2, 24; 4 48; 1 Makk. 10, 69; 2 Makk. 8, 8; 10, 11) bezeichnet nämlich schon bei Polybius und öfter auch ganz Palästina, meist one, doch auch mit Phönikien bis zur ägyptisch-arabischen Grenze. Im A. Test. heißt die Ebene בִּקְעַת הַלְּבָנוֹן Jos. 11, 17; 12, 7, wofür Am. 1, 5 בִּ' אָוֶן gesagt zu sein scheint, vergl. noch Abulfeda, Tab. Syr. p. 155. Wärend

sich das Gebirge aus dieser Ebene meist ziemlich schroff zu den höchsten Gipfeln erhebt und von dieser Seite nur wenige bedeutendere Bäche herabsendet — wir nennen nur den von Sannin durch die Bergschlucht von Zahle nach dem Litâni eilenden Berdûni und den bereits genannten Nahr-el-Kebîr, der, am Ostabhang entspringend, erst nordwärts fließend, dann nach Westen umbiegt und das Mittelmeer erreicht, — steigt es dagegen vom Meere durchschnittlich viel allmählicher an. Es liegt hier dem Hauptkamme ein etwa 6 Stunden breites Hochland vor mit zalreichen, meist von Ost nach West streichenden Tälern, Schluchten und Bergen. Im südlichen Teile, wo es auch einige von Norden nach Süden eingeschnittene Längstäler gibt (z. B. den Wadi-el-Auli, der alte Bostrenus, der W.-Zaharâni, zwischen Tyrus und Sidon westlich ausmündend), zieht westlich vom Hauptgebirgszuge eine niedrigere Parallelkette in gleicher Richtung. Schiffbare Flüsse gibt es hier natürlich nicht, wol aber eine Menge perennirender Bäche, von denen wir außer den bereits genannten, von Süden gegen Norden fortschreitend, nur noch nennen den Nahr-ed-Dâmur (Tamyras), den N.-Beirût (Magoras), den N.-el-Kelb (Lykus), durch dessen Felsenufer eine der ältesten Völkerstraßen eingehauen ist, an welcher sich berühmte ägyptische, assyr. und griech.-röm. Skulpturen und Inschriften befinden, erstere aus den Zeiten Ramses II., des Sesostris der Griechen, die zweiten von Sanherib, die letzten von Markus Antoninus, endlich den Nahr Ibrahim (Adonis), an dessen Gestaden vor Alters die Phönikierinnen von Byblos im Herbst, wenn der Bach durch die aufgelöste rote Erde gefärbt wird, den Tod des Adonis beweinten (s. den Art. „Thammuz" und vergl. Ezech. 8, 14). Von besonders hervorragenden Gipfeln, welche meist die Gestalt ziemlich flacher Kuppen haben, indem das ganze Gebirge einen etwas einförmigen, langgezogenen Rücken darstellt, erwänen wir, ebenfalls von Süden nach Norden fortgehend: den Djebel Niha (1850 m.), südöstlich von dem Christen-Städtchen Djezzîn den Baruk und Keneize (2030 m.), zwischen welchen die 112 km. lange, französische Poststraße von Beirût nach Damaskus hindurchfürt, den Sannîn (2608 m.), dann nördlich von dem berühmten Cedernwalde im Distrikt von Bscherre, den gewönlich als den höchsten Gipfel bezeichneten Dahr-el-Chodîb (3063 m.), den el-Miskîye (3059 m.), den Djebel Machmal (3052 m.) und westlich davon den Timarûn, welchen Socin-Bädecker S. 525 zu 3212 m. angibt, wonach dieser der höchste Gipfel wäre. Diese Höhenangaben, wie wir sie dem letztgenannten Werke entnommen haben, können freilich, als blos durch barometrische Messung gewonnen, nicht auf absolute Sicherheit Anspruch machen.

Dieses Gebirge war in alter Zeit sehr waldreich und überhaupt eine herrliche fruchtbare Landschaft (Jes. 10, 34; 40, 16; Jer. 22, 6; Ezech. 13, 15 f.; Psalm 72, 16, vgl. Hieron. zu Hos. c. 14 und Sach. c. 11), namentlich war es berühmt durch seine Cedern und Cypressen. Die hebräischen Propheten reden daher von der „Pracht des Libanon" Jes. 35, 2; 60, 13, sein Verwelken ist ihnen Bild der Verwüstung Jes. 33, 9; Nah. 1, 4, seine Herstellung zum Baumgarten Bild der Widerherstellung im messianischen Zeitalter Jes. 29, 17. Besonders hervorgehoben wird sein frischer Duft (H.L. 4, 11; Hos. 14, 7), herrürend von dem wolriechenden Harze der Cedern und von den würzigen Kräutern und Blumen, sein Wein (Hos. 14, 8) wie sein Reichtum an Wasser (H.L. 4, 15) und an Wild (2 Kön. 14, 9; Jes. 40, 16, vgl. Hab. 2, 17; H. L. 4, 8). Der Libanon ist das Bild des Hohen und Erhabenen Jes. 37, 24, des Festen und Beständigen Ps. 29. 6; Hos. 14, 6. Heute noch verdient er in hohem Maße die Bewunderung der Reisenden trotz einer gewissen Monotonie der Terrainbildung und stellenweisen Kalheit der Höhen teils durch seine romantisch-pittoresken Szenerien, wie sie z. B. die Paßhöhe ober dem alten Cedernwald oder die Umgegend von Afka mit drei schönen Wasserfällen des Adonisflusses darbieten, teils durch seine treffliche Terrassenkultur, bei welcher neben Getreide- und Küchengewächsen dichte Haine von Obstbäumen — Birnen- und Äpfel-, Aprikosen-, Pflaumen-, Öl-, Mandel-, Kastanien-, Maulbeerbäume, wichtig für die dort getriebene, starke Seidenzucht, und besonders Wallnussbäume nebst Reben — trefflich gedeihen, woneben Pappeln und Oleandergebüsch wild fortkommen, teils auch durch einzelne Waldpartieen. Ist auch das Gebirge auf weite

Strecken sehr holzarm geworden infolge der Raubwirtschaft der Bewoner, so fehlt es doch keineswegs an schönen Waldungen: am Ostabhange herrscht die Steineiche vor, in den Tälern Platanen und Silberpappeln, bis auf die Höhenkuppen kommen Pinien (auf Sandstein) und Cypressen vor, besonders aber Cedern an mehreren Stellen. Auch an Wild fehlt es nicht; Panther, Bären, Schakale und Hyänen, wie Eber, Stachelschweine und Gazellen finden sich. — Der Libanon war von jeher stark bevölkert. Die Bibel nennt von Bewonern desselben Heviter (Richt. 3, 3) und Gibliter (Jos. 13, 5); letztere gehörten zu den Phöniziern, welche die eigentlichen Beherrscher dieses Gebirges waren. Heutzutage ist dasselbe von Muhammedanern und Christen bewont, unter denen die als Räuber berüchtigten, schiitischen Metâwileh, die Drusen und die christlichen Maroniten (s. diese Artt.) den Hauptbestandteil bilden; ihre zalreichen Kapellen und Klöster tragen, wie die romantischen Trümmer alter Burgen, zumal aus der Zeit der Kreuzfarer, nicht wenig zum malerischen Anblick der Gegend bei. Jetzt stehen diese Stämme unter Garantie der Westmächte und haben einen eigenen christlichen Pascha, wärend sie bis 1862 unter ihren souveränen Bergfürsten den Pascha's von Akka, Tripolis und Saida tributär waren. Das Land ist in 36 Distrikte unter eigenen Kaimakams geteilt.

Dem Libanon gegenüber zieht sich, von ihm durch die Bekâa getrennt, in der Richtung von Südwest nach Nordost, der etwas niedrigere Gebirgszug des sog. Antilibanus — denn nur so, nie Antilibanon, wird er von den Alten genannt, Judith 1, 7; LXX Deut. 1, 7; 3, 25; 11, 24; — Ptolem. 5, 15, 8. Heute heißt er Djebel-esch-Scherki, d. h. der östliche Berg. Im Alten Testament wird er hie und da mißbräuchlich unter dem allgemeinen Namen Libanon mitbefaßt, H. L. 7, 5; Jud. 3, 3; Jos. 13, 5 (hier indessen mit der genauen Beifügung: „der Libanon gegen Sonnenaufgang"). Er beginnt, von dem gewaltigen Hermon (s. d. Artikel Bd. VI, S. 45 f.) im Süden durch einen tiefen Einschnitt einigermaßen geschieden, im Nordwesten von Damaskus und verläuft in mehreren parallelen Rücken, die — anders als beim Libanon — gegen Norden allmählich immer niedriger werden, auch gegen Nordosten mehr und mehr auseinandergehen, bis sie sich nach Osten in der Ebene von Palmyra, gegen Norden in der Steppe südlich von Homs verlieren. Die höchsten Gipfel liegen nordöstlich von den Quellen des Barada, wo der Dahr Abu 'l Hisn bis zu 2640 m. ansteigt (noch weiter nach Nordosten, ungefär in der Breite von Baalbek, gibt das Kiepertsche Kärtchen des nördlichen Libanon zu Socin-Bädeckers Paläst. dem Tala ʿat Mûsa sogar 2670 m.; im Texte selbst wird aber dieser Gipfel nicht erwänt). Zwischen den einzelnen Bergrücken liegen mehr oder weniger breite Täler und Plateaux; die Gehänge sind meist schroff und one Wald, in den Tälern aber sind unzälige Pappeln. Sowol der südlich fließende Litâni als der nordwärts strömende el ʿAsi, der alte Orontes, entspringen, nur durch eine fast unmerkliche Wasserscheide von einander getrennt, unsern Baalbek in der Bekâa (Strab. 16, 27, S. 750 f.) und beziehen vom Westabhange des Antilibanus ihre meisten Zuflüsse. Sonst entsendet dieses Gebirge sein Hauptwasser in den Bârada (Amana 2 Kön. 5, 12, Chrysorrhoas der Alten), welcher, im schönen Hochtal von Zebedâni entspringend, nach anfangs nordsüdlichem Laufe sich ostwärts wendet und durch eine enge Felsenschlucht, unterwegs durch die mächtige Quelle bei el-Fidje um das Doppelte verstärkt, nach Damaskus sich den Weg bant, dessen Umgegend seine Gewässer zu einem der irdischen Paradiese umwandeln. Ein anderes, reich bewässertes Tal auf dem Ostabhange des Antilibanus ist dasjenige von Helbon (s. d. Art. Bd. VI, S. 733). Als Namen einzelner Gipfel dieses Gebirges kommen in der Bibel vor Amana (H. L. 4, 8) und Senir, was sonst der amoritische Name des Hermon war, Deut. 3, 9, aber bei Ezech. 27, 5 als Bezeichnung des Antilibanus vorkommt, wie noch Abulfeda, Tab. syr. p. 164, ed. Köhler, den nördlichen Teil desselben so benennt.

Aus der ungemein reichhaltigen Litteratur über den Libanon heben wir nur folgende Werke hervor: Reland, Palaest., p. 311 sqq.; Robinson, Neuere biblische Forschungen, S. 546 ff. und phys. Geogr. des heiligen Landes, S. 336 ff.; Ritter's

Erdkunde, Bd. 17; Porter, Five years in Damask., II, 278 sqq.; Furrer in Schenkels Bibellex., IV, 33 ff.; Fraas in Riehm's Handwörterbuch, S. 910 ff., und desselben „Drei Monate im Lib.", Stuttgart 1876, und „Aus dem Orient", Bd. 2: „Geolog. Beobachtungen am Lib.", Stuttg. 1878; Socin-Bädecker's Paläst., S. 465 ff. 522 ff. (1. Ausg.). **Arnold † (Rüetschi).**

Libellatici, s. Lapsi, oben S. 419.

Libelli pacis, s. Märtyrer und Lapsi oben S. 421.

Liber diurnus Romanorum pontificum ist eine Sammlung von Formularen für die bei der römischen Kirche vorkommenden wichtigen Akte, wie z. B. die Bestellung des Papstes, die Ordination der suburbicarischen Bischöfe, die Erteilung des Palliums, die Gewärung von Privilegien u. s. w., welche zum Gebrauche der päpstlichen Kanzlei bestimmt war. Entstanden ist das Buch, dessen Formularen namentlich Briefe vom Papste Gelasius I. und Gregor I. zugrunde liegen, in dem Zeitraum zwischen den J. 685 u. 751. Es hat sich bis in das 11. Jarh. hinein in Gebrauch erhalten, ja es finden sich sogar noch einzelne Formulare aus demselben in den Kanonensammlungen des 12. Jarh.'s, z. B. bei Gratian c. 8 Dist. XVI wider. Seitdem geriet die Sammlung, welche bei der veränderten Stellung des römischen Stules nicht mehr praktisch zu brauchen war, in Vergessenheit. Erst Lucas Holstenius (s. Band VI, S. 267) entdeckte sie in einem Manuskript der Bibliothek der Cistercienser von S. Croce in Gerusaleme zu Rom wider und bereitete unter Benutzung einer anderen, ihm von Sirmond übersandten Handschrift des Kollegs von Clermont eine Ausgabe vor. Als er dieselbe im Jare 1650 erscheinen lassen wollte, wurde ihm indessen die Erlaubnis dazu von der römischen Censur verweigert und er starb im Jare 1661, one daſs er die Genehmigung zur Herausgabe erhalten konnte, wärend die schon gedruckten Exemplare zurückgehalten wurden. Der Grund dieses harten Verfarens seitens der Kurie lag in dem in dem liber diurnus enthaltenen Formulare der von jedem Papste abzulegenden professio fidei (nr. 84). Nach demselben erklärt dieser u. a. auch die Schlüsse des 6. allgemeinen Konzils anzunehmen und die Lehren der von diesem verurteilten Ketzer zu verwerfen. Unter den letzteren wird auch der Papst Honorius I. („auctores vero novi haeretici dogmatis — des Monotheletismus, s. Bd. VI, S. 296 — Sergium . . . una cum Honorio, qui pravis eorum assertionibus fomentum impendit . . . nexu perpetui anathematis devinxerunt") erwänt und dieses Zeugnis des alten Kanzleibuches für die Fehlbarkeit des Papstes und die Suprematie des allgemeinen Konzils war den Kurialisten so unbequem, daſs man die Sammlung nicht in die Öffentlichkeit gelangen lassen wollte.

In Frankreich, wo man durch den Versuch Holstens wider auf den liber diurnus aufmerksam gemacht war, gab ihn indessen der Jesuit Garnier (s. Bd. IV, S. 747) schon im Jare 1680 zu Paris heraus und Mabillon, welcher in Rom die wider aufgefundene Handschrift Holstens benutzen konnte, teilte dann aus derselben in seinem Museum Italicum t. II, p. 2, p. 32 sqq. Nachträge mit. Von der Garnierschen Ausgabe ließen im vorigen Jarhundert G. Hoffmann in seiner nova collectio scriptorum et monumentor., Lipsiae 1733, Tom. II, und Riegger, Wien 1762, neue Abdrücke erscheinen. Eine den Anforderungen der heutigen Wissenschaft entsprechende neue Ausgabe hat endlich Eugéne de Rozière unter dem Titel: „liber diurnus ou recueil des formules usitées par la chancellerie pontificale du V. au XI siècle, Paris 1869" (supplément dazu Paris 1869) veranstaltet. In der Einleitung sind alle einschlägigen kritischen Fragen behandelt, und der Ausgabe außer dem erforderlichen handschriftlichen Apparat auch die auf den liber diurnus bezüglichen Schriften und Noten Garniers, Baluzes und Zaccarias beigegeben. Das einzige noch erhaltene Manuskript ist das von Holsten benützte, welches sich jetzt in der vatikanischen Bibliothek (Hhhhh 97 ex capsula X) befindet. Dieses ist nach einer Kollation von Daremberg und Rénan — Rozière selbst hat vergeblich die Einsicht der Handschrift nachgesucht — der Ausgabe zugrunde gelegt. Dasselbe gehört nach Mabillon in die zweite Hälfte

des 9. Jarh.'s, und die Schriftzüge des Facsimiles, welches die genannten franz. Gelehrten in den Archives des missions scientifiques, Paris 1850, 1, 245, mitgeteilt haben, lassen diese Altersbestimmung als zutreffend erscheinen, wenngleich die letzteren selbst die Handschrift dem Ende des 7. oder Anfang des 8. Jarh.'s zuweisen.

In späterer Zeit hat man zum Ersatz des nicht mehr brauchbaren liber diurnus ebenfalls änliche Formelbücher abgefaßt, von denen noch manche, so literae quae in curia domini papae dari consueverunt, formularium et stylus scriptorum curiae Romanae (von Johann XXII. an bis auf Gregor XII. und Johann XXIII.) im Manuskript vorhanden sind (vgl. Rockinger, Über Formelbücher vom 13. bis 16. Jarhundert, München 1855, S. 64. 126. 173. 183).

Auch sind nach dem Muster des päpstlichen liber diurnus dergleichen Sammlungen für Bischöfe, Äbte u. s. w. angelegt worden (vergl. Rockinger a. a. O. S. 47. 168). **P. Hinschius.**

Liber pontificalis, in den älteren Handschriften Gesta pontificum Romanorum, Gesta summorum pontificum, auch Liber gestorum pontificalium, ist eine Geschichte der römischen Bischöfe vom Apostel Petrus bis in die zweite Hälfte des 9. Jarhunderts. Die ersten Herausgeber (s. u.) hielten, nach dem Vorgange von Onuphrio Panvini, Anastasius, Abt eines römischen Klosters und Bibliothekar der römischen Kirche unter Nikolaus I., Übersetzer mehrerer, die griechische Kirchengeschichte betreffender Schriften, für den Verfasser des ganzen Werks. Sorgfältige Untersuchungen früherer und späterer Zeit haben indessen über allen Zweifel erhoben, daſs diese Annahme unhaltbar sei. Die Verschiedenheit der einzelnen Biographieen in formeller und materieller Hinsicht füren schon notwendig zu der Überzeugung, daſs mehrere Verfasser allmählich das Werk ausgearbeitet haben. Dies wird dadurch noch weiter begründet, daſs bereits vor Anastasius Stellen aus dem Liber pontificalis anderweitig benutzt sind, und daſs Handschriften, welche mit Sicherheit dem Ende des 7. oder Anfang des 8. Jarhunderts zugewiesen werden dürfen, Bestandteile des Liber pontificalis enthalten. Im letzten Dritteil des 17. Jarhunderts ist im wesentlichen schon die richtige Ansicht über den Ursprung des Werks dargelegt, vorzüglich von Emanuel von Schelstrate, Bibliothekar der Vatikana, in der Dissertatio de antiquis Romanorum Pontificum catalogis, ex quibus liber pontificalis concinnatus sit et de libri pontificalis auctore ac praestantia, Romae 1692, fol., und wider abgedruckt bei Muratori, Rerum Italicarum scriptores, Tom. III, fol. 1 sqq.; von Joannes Ciampini, Magister brevium gratiae: Examen libri pontificalis sive vitarum Romanorum Pontificum, quae sub nomine Anastasii bibliothecarii circumferuntur, Romae 1688, 4°, und widerholt bei Muratori a. a. O., fol. 33 ff., sowie von Francisc. Bianchini, Kanonikus und römischer Subdiakonus, in der Vorrede der von ihm besorgten Ausgabe des liber pontificalis (s. u.), welche Muratori a. a. O., fol. 55—91 mit aufgenommen hat. Sicherere Resultate ergaben die Untersuchungen der Handschriften für die neue Ausgabe in den Monumenta Germaniae, die von Pertz begonnen (s. seine Italienische Reise, im Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, V, S. 68 ff.; Röstell, Über die Glaubwürdigkeit der ältesten Lebensbeschreibungen der Päpste, in der von ihm mit Platner, Bunsen und Gerhard herausgegebenen Beschreibung der Stadt Rom, Bd. I, 1830, S. 207 ff.), später von Papst fortgesetzt sind (vgl. Neues Archiv II, S. 31 ff.). Der letztere teilte die Resultate derselben an Lipsius mit, der in seiner Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des 4. Jarhunderts (Kiel 1869), weitere eingehende Forschungen über die älteren Quellen der Papstgeschichte veröffentlichte. Unabhängig hiervon unternahm während eines längeren Aufenthaltes in Rom der Abbé L. Duchesne die Vorarbeiten ebenfalls für eine neue Edition, benutzte selbst eine Anzal von Handschriften, verschaffte sich von anderen Kollationen oder doch genauere Nachrichten und verband damit Untersuchungen über das Verhältnis der verschiedenen Texte und der dem Liber pontificalis zugrunde liegenden älteren Aufzeichnungen, bekannt gemacht Paris 1877: Etude sur le Liber pontificalis. Die

Prüfung dieser Schrift, verbunden mit einer genauen Vergleichung der vorhandenen Texte gab Anlaſs zu dem Aufsatze in N. Archiv II: Über die verschiedenen Texte des Lib. pontif. von G. Waitz, dessen Resultate aber weder bei Lipsius (Neue Studien zur Papstchronologie, Jahrb. für protestant. Theologie 1879. 8°) noch bei Duchesne (La date et les recensions du Liber pontificalis, Revue des questions historiques 52. Livr. 1879) Zustimmung fanden, aber in einem späteren Aufsatze (Historische Zeitschrift XLIV, S. 135 ff. 1880) festgehalten wurden.

Der Liber pontificalis ist eine aus verschiedenen nach und nach entstandenen Bestandteilen zusammengesetzte Papstgeschichte. Als die älteste uns erhaltene Quelle ist ein Verzeichnis der Päpste zu betrachten, welches bis auf Liberius geht und unter dessen Regierung abgefaſst sein soll (352—366), da es nicht mehr über seinen Tod berichtet (vgl. Schelstrate a. a. O. c. II. III). Die Originalhandschrift dieses sogenannten Catalogus Liberii ist nicht mehr vorhanden, nach späteren Abschriften ist aber derselbe edirt nach einem Antwerpener Manuskript von Bucher 1634, von Henschen nach einer Abschrift der Bollandisten in den Acta Sanctorum, April, Bd. I, 1675, von Schelstrate nach einem Kodex aus Wien, und diese 3 Texte sind nebeneinander abgedruckt in Origines de l'église Romaine, par les membres de la communauté de Solermes, T. I, Paris 1826 (vgl. Hefele in der Tübinger theol. Quartalschrift 1845, H. II, 2, S. 311 ff.). Eine neue kritische Ausgabe aber gab Th. Mommsen in der Abhandlung, Über den Chronographen vom Jare 354 (Abhh. der phil.-hist. Klasse der k. sächs. Ges. d. Wiss. I, S. 634 ff.). Der Katalog bildet nämlich den Teil einer Sammlung histor. Aufzeichnungen, die in diesem Jare in Rom zusammengestellt sind und auf deren Titel ein Furius Dionysius Filocalus genannt wird, one daſs sich mit Sicherheit sagen lieſse, ob er als der Verfasser, d. h. Zusammensteller des Werkes, oder nur als Schreiber der späteren Abschriften zugrunde liegenden Handschrift zu betrachten ist. Der Katalog wird daher manchmal auch nach ihm benannt. Die Meinung, daſs Papst Damasus, der Nachfolger des Liberius, das Verzeichnis ausgearbeitet habe, was noch die Herausgeber der Origines verteidigen, ist durchaus unhaltbar. Der zum Erweise dieser Ansicht in Bezug genommene Briefwechsel zwischen Damasus und Hieronymus ist sicher unecht (Schelstrate a. a. O.). Die hier enthaltenen Nachrichten sind in ihrem Werte ungleich, indem von Pontianus (231) an dem Verfasser genauere Nachrichten zu Gebote standen, dem ältern Teil warscheinlich nur ein kurzer Katalog der Bischöfe zugrunde liegt, dem jener nach zum Teil falscher Rechnung die Namen der angeblich gleichzeitigen Kaiser und Konsuln hinzufügte.

Ein zweites Verzeichnis der Päpste geht bis auf Felix IV. († 530) und ist zuerst aus einem der vatikanischen Bibliothek einverleibten Kodex der Königin Christine von Schweden bis auf Silvester von Henschen und Papebroch ebenfalls in den Prolegomenen zum ersten Bande der Acta Sanctorum des Monats April zum Abdrucke gebracht, dann unter gleichzeitiger Zuziehung einer Pariser Handschrift vollständig von Schelstrate herausgegeben und in den citirten Origines S. 212 widerholt. Beide Kodizes sind spätere Abschriften französischen Ursprungs und das Original dieses sogenannten Catalogus Felicianus ist verloren; beide Manuskripte sind aber aus demselben Original hervorgegangen, wie deren sorgfältige Vergleichung durch Schelstrate (a. a. O. c. IV.) ergeben hat. Eine dritte Handschrift findet sich in Bern, und der ältere Teil bis Liberius ist nach dieser von Lipsius, Chronologie, S. 269 ff., herausgegeben worden. Derselbe betrachtet fortwärend diesen Katalog, dessen Abfassung er mit Schelstrate u. a. in die Zeit des Papstes Felix IV. setzt, von dem er aber annimmt, daſs er vielfach von Abschreibern verderbt überliefert sei, als die Hauptquelle, die Grundlage, in gewissem Maſse die älteste Gestalt des im engern Sinne sogenannten Liber pontificalis. Dem gegenüber hat Duchesne in der ersten Schrift ausgefürt, und der Aufsatz von Waitz weiter begründet, daſs dieser sogenannte Catalogus Felicianus nur ein Auszug, und zwar ein recht schlechter, stark verstümmelter Auszug aus dem vollständigeren Text des Liber pontificalis sei. Dabei war aber Duchesne von Anfang an der Meinung, daſs dieser doch selbst ursprünglich nur bis Felix IV. fortgefürt gewesen, der Catalogus eben als Zeugnis für ein so hohes Alter des

Papstbuches zu betrachten sei; in seinem späteren Aufsatze betont er dies noch entschiedener, glaubt, dass der Catalogus vielfach die ursprüngliche Gestalt des Liber pontificalis erhalten habe, der Text desselben in den uns erhaltenen Handschriften stark interpolirt und verändert sei, wärend doch nur so viel zugegeben werden kann, dass sich, namentlich in dem späteren Teil des Catalogus, Nachrichten finden, die in den Handschriften des Liber pontificalis fehlen und auf einen vollständigeren Text zurückgehen mögen, dass auch vorher an einzelnen Stellen sich vielleicht Reste einer ursprünglichen Fassung erhalten haben. Dass er mit Felix IV. endet, berechtigt aber keineswegs, seine Quelle so hoch hinaufzurücken; es kann daher kommen, dass er ursprünglich, wie noch jetzt, in zwei Handschriften mit einer Kanonensammlung verbunden war, die sich nur auf diese ältere Zeit bezog; sämmtliche Kodizes gehen jedenfalls nicht über das 9. Jarhundert hinauf, und was eine Hauptsache, der Katalog zeigt Verderbnisse, die auf eine Gestalt des Liber pontificalis zurückgehen, welche selbst schon als eine spätere angesehen werden muss.

Aber auch noch ein dritter, etwas ausfürlicherer Katalog ist vorhanden und für die Geschichte des Liber pontificalis in Betracht zu ziehen. Er geht bis Konon (687): daher wol Catalogus Cononianus genannt, und ist aus einem Kodex des Domkapitels zu Verona in dem vierten Bande der Bianchinischen Ausgabe gedruckt; ein zweiter findet sich in Paris. Lipsius hat nachweisen wollen, dass diesem Text ein älterer Katalog bis zum Jare 440, von ihm als Leoninus bezeichnet, zugrunde liege, der neben dem Liberianus in dem Felicianus benutzt sei. Duchesne in seinem späteren Aufsatze fürt ihn ebenso wie diesen auf den verlorenen Urtext des Liber pontificalis zurück. In Warheit ist er aber nur eine Kompilation aus dem Liber pontificalis selbst und dem Auszug im Catalogus Felicianus, one selbständigen Wert, aber für die Kritik des ersteren nicht one Bedeutung.

Er bestätigt, was auch die Handschriften ergeben, dass die älteste erhaltene Rezension eben bis Konon ging. Der von Pertz in Neapel gefundene, leider unvollständige Kodex, der spätestens in das 8. Jarhundert gehört, hat zu Anfang ein Papstverzeichnis, das nicht über Konon hinausgeht; ein ebenfalls dem 8. Jarhundert angehöriger Kodex der Dombibliothek zu Lucca, der von erster Hand bis Konstantin († 715) geht, hat eine Notiz, die darauf hinweist, dass seine Vorlage auch nur bis Konon sich erstreckte.

Diese beiden ältesten Handschriften bieten aber einen an vielen Stellen verschiedenen Text, sie sind als die ältesten Repräsentanten zweier Rezensionen zu betrachten. Duchesne glaubt dem Luccheser den Vorzug geben zu müssen, offenbar weil der Felicianus ihm näher steht; aber eben er zeigt solche Veränderungen und Verderbnisse, dass er entschieden als interpolirt angesehen werden muss, one doch aus dem Neapolitaner Text abgeleitet werden zu können. Nur an einigen Stellen scheint er das Ursprüngliche, sei es mit Felic. zusammen, sei es allein, erhalten zu haben. Es muss also allerdings eine Gestalt des Liber pontificalis gegeben haben, die dem uns erhaltenen zugrunde liegt; dass sie aber älter war als 687, ist nicht nachzuweisen und nicht warscheinlich.

Wol ist nicht zu bezweifeln, dass Aufzeichnungen, wie die des Catalogus Liberianus, auch über die folgenden Päpste gemacht sind. Eine kritische Betrachtung der überlieferten Nachrichten mag auch zu Annahmen füren, wie sie Lipsius und Duchesne vertreten, dass am Ende des 5. oder Anfang des 6. Jarhunderts ein Teil dessen niedergeschrieben ist, was im Liber pontificalis vorliegt; bemerkenswert ist besonders, dass in einer Handschrift zu Verona sich aus der Zeit des Hormisdas (um 514) eine Darstellung vom Leben des Symmachus findet, die von der später rezipirten entschieden abweicht, mit den damaligen Parteikämpfen zusammenhängt. Aber eine vollständige, bis in diese Zeit zurückreichende Geschichte der Päpste besitzen wir nicht; der Liber pontificalis in seiner jetzigen Gestalt kann nicht über das Ende des 7. Jarhunderts hinaufgefürt werden, und selbst die damals gemachte Arbeit ist nicht in der ursprünglichen Redaktion erhalten, wird sich aber durch Nebeneinanderstellung der verschiedenen Texte und alten Ableitungen

ihrem Inhalte nach vergegenwärtigen lassen. Spätere Handschriften haben mannigfache Zusätze oder Änderungen gemacht.

Zu Anfang sehr kurz, werden die Aufzeichnungen seit Silvester ausfürlich und verbreiten sich namentlich über Vieles, was auf die Geschichte einzelner Kirchen in Rom, ihren Besitz, den Kultus und andere Seiten der kirchlichen Altertümer Bezug hat. Benutzt sind außer dem Liberianus und änlichen kürzeren Nachrichten älterer Zeit die Acta einzelner als Märtyrer verehrter Päpste und andere Schriften, manches aber offenbar aus dem Archiv der römischen Kirche, aus Aufzeichnungen über Dekrete der einzelnen Päpste, über Bauten, Schenkungen u. s. w. genommen. Die aus einem Kodex zu Modena von Zaccaria herausgegebene kirchenrechtliche Sammlung des 7. oder 8. Jarhunderts, welche mit dem Liber pontificalis in engem Zusammenhange steht (s. Zaccaria, Dissertazioni varie italiane a storia ecclesiastica appartenenti (Rom. 1780), Tom. II, diss. IV und darnach widerholt bei Gallande, De vetustis canonum collectionibus dissertationum sylloge (Mogunt. 1770, 4⁰, Tom. II, S. 679 ff.) darf wol nicht für eine Quelle gehalten werden, sondern scheint vielmehr aus dem Liber pontificalis entlehnt zu sein. In dem späteren Teil zeigt der Verfasser selbständige Kenntnisse mannigfacher Art; das Papstbuch ist hier eine wichtige Quelle nicht bloß für die Geschichte der Kirche und der Stadt Rom, auch für die Verhältnisse Italiens und des Abendlandes überhaupt. Und noch mehr ist das in seinen weiteren Fortsetzungen der Fall.

Eine erste Fortsetzung geht bis auf Konstantin († 715), die in der Luccheser Handschrift noch von erster Hand erhalten ist, in anderen mit einer kurzen Notiz über Gregor II. vermehrt (Vatikan Nr. 5269, Paris Nr. 317). Mehrere Handschriften geben ebenso wie der von Muratori benutzte Mediolanensis (A) eine Fortsetzung bis zum Tode Stefans III. (II. † 757); andere bis Stefan IV. (III. † 772), und zwar so, daſs ein Teil inmitten seines Pontifikats abbricht; der zweite, jedenfalls dem Anfang des 8. Jarhunderts angehörige Teil des Luccheser Kodex bis Hadrian I. (795), woran sich dann weitere Fortsetzungen bis Hadrian II. (872), und das Fragment einer Vita Stefans VI. (885—891) anschließen, offenbar von verschiedenen Verfassern, zum teil, wie es scheint, nicht vollendet. (Die wichtigste Handschrift für diesen späteren Teil ist Vatik. Nr. 3764, früher des Klosters La Cava.)

Wenn aus diesen Angaben die allmähliche, bis ins 7. Jarhundert zurückgehende Komposition des Werks erhellt, so ist die Autorschaft des Anastasius Bibliothecarius unmöglich. Derselbe kann höchstens als einer der Kontinuatoren betrachtet werden. Schelstrate meint, man dürfe ihm nur die Biographie Nikolaus' I. beilegen (a. a. O. c. VIII, § 10), wogegen Ciampini nicht abgeneigt ist, wegen einer gewissen Übereinstimmung des Stils auch das Leben der vier Vorgänger von Nikolaus, also Gregors IV. (seit 827) u. s. w., als eine Arbeit des Anastasius anzusehen (Examen cit. sect. V. VI). Mit Sicherheit läſst sich darüber nichts bestimmen. Wenn aber das Leben Hadrians II. und Stefans VI. gemeinhin einem Bibliothecarius Guillelmus zugeschrieben wird (Ciampini will den Bibliothekar Zacharias als Autor angesehen wissen, a. a. O. sect. IV. VII. VIII), so beruht dies auf einer Inschrift des Codex Vaticanus 3762, fol. 90^{b}—96, aus der aber nichts weiter hervorgeht, als daſs Petrus Guillelmus aus Genua, Bibliothekar des Klosters B. Egidii, ums Jar 1142 jenen Kodex der Vatikana geschrieben hatte (m. s. Giesebrecht in der Kieler allg. Monatsschrift für Wissensch. und Litteratur, April. 1852, S. 266. 267).

Als erste Ausgabe des Liber pontificalis bezeichnet Schelstrate (a. a. O. c. V, nro. 1) die Kölner Edition der Konzilien von Petrus Crabbe 1538; allein dieselbe ist weder vollständig, noch zusammenhängend. Es sind nur änlich, wie in des Baronius Annalen und den späteren Konziliensammlungen, die betreffenden Abschnitte bei jedem Papste besonders abgedruckt. Daher wird auch gewönlich als die eigentliche editio princeps die des J. Busäus, Mainz 1602, 4⁰, mit Recht angegeben. Sie beruht auf einer Handschrift des Marcus Welser in Augsburg. Darauf folgte die Ausgabe von Hannibal Fabrotti, Paris 1649, zu welcher mehrere

Kodizes benutzt wurden. Eine neue Ausgabe wollte Lucas Holstenius besorgen, zu welchem Behufe er der Mainzer Ausgabe die Varianten vieler Handschr. beischrieb. Zwar erschien diese Arbeit nicht im Drucke, doch ist dieselbe von Schelstrate u. A. später benutzt worden (Schelstrate a. a. O. cap. V, nro. 3 sqq.). Das Exemplar des Holstenius ging aus Schelstrates Hand 1734 in die vatikanische Bibliothek über (s. Dudik, Iter Romanum, Theil I (Wien 1855), S. 169, verb. S. 23). Die nächste Ausgabe lieferte Franz Bianchini, Rom 1718, Fol., und diese bildet die Grundlage des neuen Drucks, welchen Muratori 1723 im dritten Bande der Scriptores rerum Italicarum bewirken ließ (s. oben). Bianchinis Ausgabe wurde fortgesetzt durch seinen Neffen, Joseph Bianchini, Bd. 2—4, Rom 1735 (der beabsichtigte 5. Band ist nicht erschienen, s. oben). Gleichfalls in Rom erschien eine Ausgabe von Johann und Peter Josef Vignoli, 1724. 1752. 1755, in 3 Quartbänden. In Aussicht steht eine neue Ausgabe für die Monumenta Germaniae. Für diese werden auch die späteren Fortsetzungen von Giesebrecht bearbeitet werden, die zuletzt von Watterich zugleich mit anderen Quellen zur Geschichte der einzelnen Päpste herausgegeben sind: Pontificum Romanorum qui fuerunt ab exeunte saeculo IX usque ad finem saeculi XIII Vitae ab aequalibus conscriptae, 2 Voll., Lips. 1862 (—1198; ein dritter Band ist nicht erschienen).

Der Vollständigkeit wegen mag hier zugleich eine Übersicht dieser Fortsetzungen gegeben werden (vgl. Giesebrecht, Über die Quellen der früheren Papstgeschichte, Art. II, in der Kieler allg. Monatsschr. für Wissenschaft und Litteratur, April 1852, S. 257—274; Watterich, I, S. XIV ff.).

Es sind mehrere Hauptteile zu unterscheiden:

1) Ein erster geht bis Gregor VI. (1048) und ist in mehreren unter sich noch abweichenden Handschriften erhalten; eine (Florent. Laurent. plut. LXV, cod. 35) endet selbst schon mit Johann XIII. (965), und Watterich glaubt, dass der letzte Teil noch unter ihm geschrieben, der größere aber schon vorher von verschiedenen Autoren verfasst sei; andere hätten diese meist sehr kurzen Aufzeichnungen unter Silvester II., Sergius IV. und Clemens II. oder Damasus II. (1046 bis 1048) weiter fortgefürt.

2) Der Codex Vaticanus 1984 enthält Aufzeichnungen zur Geschichte der Päpste des 11. und 12. Jarhunders, die zu verschiedenen Zeiten, in verschiedener Weise gemacht sind, einzelne in der Form von kurzen Lebensbeschreibungen, andere als Erzälungen wichtiger Vorgänge in der Kirche, alle aber von kaiserlichem Standpunkt aus verfasst (vgl. Bethmann im Archiv XI, S. 841 ff.). Pertz hat das Ganze unter dem nicht recht passenden Titel ‚Annales Romani' SS. V, S. 468 ff. drucken lassen, Watterich die einzelnen Stücke (Benedikt IX. bis Alexander II.; Paschalis II. und Gelasius II.; Lucius III., Urban III., Gregor VIII., Clemens III.) den anderen Darstellungen angereiht.

3) Eine andere Fortsetzung des Liber pontificalis, im 12. Jarhundert verfasst, geht von Leo IX. bis auf Honorius II. (1124—1129). Onuphrius Panvini und Baronius hielten den Subdiakonus Pandulphus von Pisa oder einen römischen Bibliothekar Petrus für den Verfasser. Konstant. Gaetani gab 1638 gesondert das Leben Gelasius' II. heraus und behauptete, sowol dieses, wie die Fortsetzung bis auf Innocenz III. rüre von dem Kardinalpriester Pandulphus Masca von Pisa, unter Innocenz III., her. Mit guten Gründen bekämpfte Papebroch diese Meinung und suchte darzutun, dass nur das Leben Paschalis' II. vom Diakonus Petrus von Pisa, die folgenden Biographieen aber von Subdiakonus Petrus von Alatri bearbeitet seien; dennoch nahm Muratori im dritten Bande der Scriptores die sämtlichen Lebensbeschreibungen unter dem Namen des Pandulphus von Pisa auf, an dessen Autorschaft auch seitdem nicht gezweifelt wurde. Giesebrecht (a. a. O. S. 262 ff.) tut nun dar, dass der Codex Vaticanus 3762 aus dem 12. Jarhundert das Original aller andern Manuskripte sei (insbesondere auch des Kodex Nr. 2017 aus dem 14. Jarhundert in der Barberinischen Bibliothek zu Rom, vgl. Vignoli, Liber pontif. Tom. III; Pertz im Archiv a. a. O. S. 54), der Verfasser des Lebens Paschalis' II. aber der gefeierte Kardinaldiakonus Petrus, welchen jener noch in seinen letzten Jaren zum Kardinalpriester erhob. Den-

selben hält Watterich für den Verfasser der vorhergehenden Vitae, die eben den bis Damasus gefürten Katalog fortsetzen sollten. Das Leben Gelasius' II. und Calixts II. ist dann nach 1130 von Pandulphus bearbeitet, wie aus der eigenen Erklärung desselben hervorgeht (Muratori a. a. O. III, 389. 419). Die übereinstimmende Schreibart spricht dafür, dass von ihm auch das Leben Honorius' II. herrüre. Pandulphus ist aber höchst warscheinlich eine Person mit dem späteren Kardinal-Diakonus von der Kirche der heiligen Kosmas und Damianus, ein Neffe Hugos von Alatri, Kardinalpriesters und längere Zeit Statthalters von Benevent. Petrus und Pandulphus waren Anhänger Anaclets II. und wurden später von dem siegreichen Anhange Innocenz' II. als Schismatiker verworfen, weshalb wol ihr Werk nicht weiter fortgesetzt wurde (Giesebrecht a. a. O. S. 267).

4) Eine neue Fortsetzung folgte erst gegen Ende des 12. Jarhunderts. Baronius nennt sie Acta Vaticana, Muratori aber ließ sie unter dem Namen des Kardinals von Arragonien a. a. O. abdrucken. Nikolaus Roselli (Dominikaner, 1351 zum Kardinal erhoben, † 1362) ließ eine Sammlung älterer historischer Dokumente anfertigen, welche sich auf die römische Kirche beziehen, darin auch das Leben der Päpste von Leo IX. bis Alexander III. (mit Ausschluss Viktors III. und Urbans II.), sowie die Biographie Gregors IX. Pertz hat darauf hingewiesen (Archiv a. a. O. S. 97), dass diese Lebensbeschreibungen aus dem Liber censuum camerae apostolicae des Cencius Camerarius, welcher 1216 als Honorius III. Papst wurde, entlehnt sind. Dieselben sind aber nicht etwa eine Arbeit des Cencius, sondern älter. Hadrian IV. ist von dessen Verwandten, dem Kardinalpriester Boso, nach seiner eigenen Angabe unter Alexander III. geschrieben. Gleichzeitig ist das Leben Alexanders III. selbst und one Zweifel ebenfalls von Boso, von welchem wol überhaupt die ganze Sammlung herrühren dürfte. Die Einleitung ist aus Bonizos Kanonensammlung genommen, das Leben Johanns XII., Leos IX. bis Gregor VII. ist eine Umarbeitung von Bonizos Schrift Ad amicum, die Nachrichten bis auf Eugen III. beruhen auf den Regesten, von da ab zeigt sich eine selbständige, aus eigener Anschauung hervorgegangene Darstellung, im Geiste Bosos, der seitdem im Rom lebte.

Wie Leo IX. und Gregor VII. auch besondere Biographen gefunden haben, so auch die späteren Päpste, unter denen namentlich die Innocenz' III. und IV. (von Nicolaus a Curbio) hervorgehoben zu werden verdienen.

(H. F. Jacobson †) G. Waitz.

Liber sextus, s. Kanonen- und Dekretalensammlungen Bd. VII, S. 490.

Liberius, römischer Bischof vom 22. Mai*) 352 bis zum 24. September 366. Auf ihn, den Nachfolger des Bischofs Julius, des treuen Verbündeten des Athanasius, wandten sich sofort die Blicke der im arianischen Streite ringenden Parteien, sowie des Konstantius. Als dieser nach dem Tode des Konstans sich die Herrschaft im Abendlande durch Überwindung des Magnentius erstritten hatte (353), suchte er den Kirchenfrieden im Sinne der Eusebianer, d. h. vor allem durch allgemeine Lossagung von Athanasius und Beseitigung der Formel von Nicäa zu erreichen (s. d. A. Arius I, 630). Orientalische und ägypt. Bischöfe wenden sich in diesem Sinne nach Rom, aber auch 80 ägyptische Bischöfe von der Partei des Athanasius vertreten bei Liberius dessen Sache. Liberius nimmt auf einer Synode (Hilar. fragm. V, 2. cf. VI, 3) seine Stellung entsprechend der römischen Überlieferung. Er sendet die Bischöfe Vincentius von Kapua und Marcellus an den Hof des Konstantius nach Arles mit der Bitte, eine allgemeinere und unabhängige Kirchenversammlung nach Aquileja zu berufen, und hofft viel, Bewarung des unverletzten Evangeliums Gottes, von dieser Gesandtschaft. Aber der Kaiser zieht es vor, an seinem Aufenthaltsorte und unter dem direkten Einflusse des Hofes eine kirchliche Versammlung zu halten, auf welcher dem Verlangen der orthodoxen

*) Hiervon mit Pagi (vgl. Lipsius, Chronol. der Päpste, S. 262) abzugehen, scheint mir kein genügender Grund vorhanden.

Partei, erst über den waren Glauben zu handeln und dann die Anklagen gegen Athanasius zu untersuchen, ausgewichen und durch die Autorität des Kaisers ein solcher Druck ausgeübt wird, dass auch die Gesandten des römischen Bischofs nachgeben; sie verstehen sich aus Rücksicht auf den Kirchenfrieden dazu, dem Urteil der Orientalen gegen Athanasius beizutreten, one dass sie die dagegen verlangte ausdrückliche Verwerfung des Arius erlangen. Der einzige Unbeugsame auf jener Versammlung, Paulinus von Trier, muss in die Verbannung wandern. Noch einmal wendet sich Liberius durch den eifrigen Bischof Lucifer von Calaris (s. d. Artikel), den Priester Pankratius und den Diakon Hilarius mit dringenden brieflichen Vorstellungen an den Kaiser (Hilar. fr. V, 1), auch Bischof Eusebius von Vercelli (s. d. Art. Bd. IV, 402 f.) wurde zu diesen Bemühungen herangezogen. Aber die Mailänder Synode von 355 vollendete nur den Sieg über Athanasius; Eusebius von Vercelli, Lucifer, Dionysius von Mailand wurden in die Verbannung geschickt, brieflich (Hilar. fragm. VI, 1) getröstet von Liberius, der für sich ein änliches Schicksal erwartet. In der Tat sucht ihn zunächst der vielvermögende kaiserliche Eunuch Eusebius zur Unterschrift gegen Athanasius und zur Kirchengemeinschaft mit dessen Gegnern zu vermögen. Liberius widersteht, weist Gunst und Geschenke zurück und wird, weil man die große Aufregung der Stadt fürchtet, heimlich bei nächtlicher Weile aufgehoben und an den Hof gebracht. Auch hier aber bleibt er in einem Verhör mit Konstantius fest. Wenn wir der Aufzeichnung bei Theodoret (II, 16) trauen dürfen, verlangte er erst allgemeine Annahme des nicänischen Glaubens, Zurückberufung der Verbannten und dann eine große Versammlung in Alexandria, welche an Ort und Stelle die Anklagen gegen Athanasius prüfen solle. Als ihm vorgehalten wird, das Statsfurwesen würde dadurch überlastet, erklärt er, die Kirchen vermöchten sehr wol ihre Bischöfe aus eigenen Mitteln wenigstens bis zum Meere zu schaffen. Die entschiedene Opposition des Liberius gegen den Kaiser war offenbar getragen von der Sympathie der Römer. Beschuldigte ihn doch einer der höfischen Bischöfe, Epiktet von Centumcellä, es sei ihm nicht um den Glauben oder die Unabhängigkeit kirchlicher Entscheidung zu tun, sondern darum, bei den römischen Senatoren sich rühmen zu können, dass er im Disput mit dem Kaiser seinen Mann gestanden habe. Liberius wurde nach Beröa in Thracien verbannt; an seine Stelle ließ Konstantius noch vor Ablauf des Jares 355 den römischen Diakon (Archidiakon, nach Faustinus und Marcellinus s. u.) Felix in Gegenwart der kaiserlichen Eunuchen zum römischen Bischof weihen (*κατάσκοποι* nicht *ἐπίσκοποι* nennt Athanasius, Hist. Ar. ad monach. c. 75, die Weihenden, unter denen Akacius von Cäsarea war). Felix galt den Orthodoxen für persönlich rechtgläubig, aber als durch diese Ordination und die Kirchengemeinschaft mit der Gegenpartei befleckt (Rufin, h. e. 10, 22), fand er in Rom den größten Widerstand, zumal der römische Klerus und mit ihm auch Felix sich bei des Liberius Verbannung verpflichtet hatte, bei seinen Lebzeiten keinen andern als Bischof anzuerkennen. Als Konstantius zwei Jare darauf nach Rom kam, baten die römischen Damen inständig um Rückberufung des Liberius, und Konstantius ließ sich erbitten unter Bezugnahme darauf, dass Liberius bereits eingelenkt hatte *). Diese Schwenkung desselben stand offenbar im engsten Zusammenhange mit dem „Fall" des Hosius (s. den Artikel Bd. VI, 327), seiner Annahme der zweiten firmischen Formel von 357. Liberius stimmte, „belehrt durch die orientalischen Bischöfe", ihrer Verurteilung des Athanasius zu, sandte durch Bischof Fortunatian von Aquileja (welcher auch nach Hieron. de vir. ill. 97 an der Sinnesänderung des Liberius besondern Anteil gehabt hat) eine Erklärung darüber an Konstantius, ließ sich von Bischof Demophilus von Beröa über den Glauben der Orientalen, der zu Sirmium von abendländischen Bischöfen angenom-

---

*) Er sagte: „habetis Liberium, qui qualis a vobis profectus est, melior revertetur". Faustinus und Marcellinus (lib. precum praef.), denen wir diese wichtige Mitteilung verdanken, setzen erklärend hinzu: Hoc autem de consensu eius, quo manus perfidiae dederat, indicabat.

men worden*), aufklären und nahm ihn an, bat, gestützt hierauf, die orientalischen Bischöfe um ihre Verwendung beim Kaiser, supplicirte in gleichem Sinne bei den Hoftheologen Ursacius, Valens und Germinius als Männern des Friedens, gab auch hier den Athanasius völlig preis, ja behauptete, derselbe sei, wie das römische Presbyterium bezeugen könne, längst aus der Gemeinschaft der römischen Kirche ausgeschlossen, erklärte auch mit Epiktet und Auxentius, diesen entschiedenen Gegnern des Athanasius, in Kirchengemeinschaft zu stehen und trieb auch den Vincentius von Kapua, dessen Nachgiebigkeit gegen die Hoftheologie er früher so beklagt hatte, dazu an, mit den kampanischen Bischöfen für seine Rückberufung zu bitten. Jene an sich sehr farblose zweite sirmische Formel deckte durch ihre beabsichtigte Unbestimmtheit auch die entschiedenen Arianer, die Anomöer, und wurde von ihnen auch bestens in diesem Sinne ausgebeutet. Eudoxius konnte jetzt die Meinung verbreiten, Liberius, der jener Formel zugestimmt, denke anomöisch (Sozom. IV, 15). Im Gegensatz aber gegen jene Ausbeutung im arianischen Sinne traten sofort die Homöusianer auf der Synode von Ancyra (358) auf, und es kam, nachdem Konstantius Ende 357 wider nach Sirmium gekommen war, unter Anwesenheit der Abgesandten der Synode von Ancyra zu jener Synode von Sirmium 358, auf welcher der Einfluſs der Homöusianer den der Anomöer beim Kaiser besiegte. Hierher nach Sirmium wurde auf Veranlassung einer abendländischen Gesandtschaft Liberius aus Beröa berufen, hier stimmte er in die Verwerfung des Ausdrucks *ὁμοούσιος* ein, der von den Homöusianern (Basilius von Ancyra u. s. w.) unter Bezugnahme auf die Erklärung der Väter gegen Paulus von Samosata (s. oben Bd. I, 625), auf die Irrlehre Photins und auf die Bestimmungen der antiochenischen Kirchweihsynode als Deckmantel von allerlei Ketzerei geschildert wurde; aber er verwarte sich auch, ganz der Situation dieser Synode entsprechend, mit Rücksicht auf jene Ausstreuung des Eudoxius, gegen alle die, welche leugneten, daſs der Son dem Vater dem Wesen nach in allem änlich sei. Jetzt erhielt er die Erlaubnis, nach Rom zurückzukehren; aber nach dem Wunsche des Kaisers, der ja Felix selbst zum römischen Bischofe hatte weihen lassen, sollten nun Beide gemeinsam der römischen Kirche vorstehen, und wirklich befürworteten die in Sirmium versammelten Bischöfe diese der kirchlichen Anschauung widerstrebende Aushilfe. Aber als der Brief den Römern im Cirkus vorgelesen wurde, spotteten sie, das passe sich ja vortrefflich, im Circus gebe es ja auch zwei Parteien, da könne Liberius Bischof der einen, Felix Bischof der andern sein; entrüstet riefen sie: „Ein Gott, Ein Christus, Ein Bischof!“ Der zurückkehrende Liberius wurde von den Römern feierlich eingeholt, Felix war genötigt, sich auf sein Landgütchen zurückzuziehen. Von hier versuchte er noch einmal mit Hilfe seiner Partei, sich in der Basilika des Julius jenseits der Tiber festzusetzen, er wurde aber von der Menge und den Vornehmen schmählich vertrieben († 22. November 365).

An dem Konzil zu Ariminum (Bd. I, 633) im Jare 359 hat Liberius nicht teil genommen (vgl. die Worte des Damasus bei Theodoret, h. eccl. II, 22). Er wird zunächst eine zuwartende Stellung beobachtet haben, bis der mit Konstantius' Tode eintretende Umschwung die Fesseln löste und dem Liberius offene Rückkehr zu seinem früheren Standpunkte gestattete. Die erzwungenen Erklärungen des Konzils von Ariminum wurden jetzt kassirt, und in Übereinstimmung mit dem Verfaren der alexandrinischen Synode von 362 wurden auch von Liberius in allgemeinen kirchlichen Erlassen jene Grundsätze der Versönung geltend gemacht, wonach Alle, welche ihr Verhalten zu Rimini bereuten und sich von arianischer Lehre lossagten, Verzeihung erhalten und nur die eigentlichen Parteifürer aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden sollten. Hiermit war auch in Rom eine

*) Liberius schreibt an die orientaI. Bischöfe: dominus et frater meus communis Demophilus, qui dignatus est pro sua benevolentia fidem vestram et catholicam exponere, quae Sirmio a pluribus fratribus et coepiscopis nostris tractata, exposita et suscepta est. Damit wird unzweifelhaft auf die zweite sirm. Formel hingewiesen.

schroffere Richtung nicht einverstanden (zumal im Hinblick auf des Liberius eigenes Verhalten); sie verlangte Absetzung der wankelmütigen Kleriker, ja der römische Diakon Hilarius an der Spitze einer extremen Partei forderte, daſs die von den „Arianern“ getauften wider getauft werden müßten (Siricii P. ep. I ad Himerium Tarrac. bei Coustant p. 623 und Hieron. altercatio Lucif. c. Orthod. IV, ed. Martian. p. 302 sqq.; vergl. die allerdings in ihrem weiteren Inhalt ganz sagenhafte vita Eusebii presb. bei Baluz. Miscellan. II, p. 141 sq. und d. Art. Lucifer).

Als nun die weitere Entwickelung, insbesondere auch die von Valens ausgehende Verfolgung aller Nichtarianer die Annäherung der Homöusianer an die nicänische Partei verstärkte, und erstere an den Abendländern unter Valentinian Halt suchten, sehen wir Liberius, der dereinst unter den Fittichen der Semiarianer nach Rom zurückgekehrt war, nun 366 seinerseits als Vertreter der nicänischen Orthodoxie die Gesandten der kleinasiatischen „Macedonianer“ (Eustathius von Sebast., Silvanus von Tarsus, Theophilus von Kastabalä) auf Grund eines Bekenntnisses zur nicänischen Formel (als dem rechten Bollwerk gegen alle ketzerischen Angriffe) als Brüder aufnehmen und ihnen auf dieser Basis Friedenserklärungen an ihre Auftraggeber mitgeben (Socrates h. e. IV, 12, cf. Basil. M. ep. 82), ein Glied in der Kette von Verhandlungen, welche noch lange zwischen Morgen- und Abendland gefürt wurden.

Nach dem Tode des Felix hatte Liberius die Kleriker von dessen Partei in ihren Graden wider zugelassen. Dennoch gab der Tod des Liberius in Rom das Zeichen zu wilden Parteikämpfen mit furchtbarem Blutvergießen (Ammian. Marcell. XXVII, 3) im Schisma zwischen Ursinus, dem Kandidaten der Liberianischen Partei, und Damasus, der gleich nach Verbannung des Liberius auf Felix' Seite getreten war (vgl. Richter, Weström. Reich, S. 334 ff.; v. Reumont, Gesch. von Rom, I, 672 f.). Da Damasus obsiegte, so ist es erklärlich, daſs in Rom sich eine Überlieferung zu Ungunsten des durch den Verfolger Konstantius nach Rom zurückgefürten Liberius und eine Auffassung von Felix als rechtmäßigem Bischofe zu bilden anfing, welche von der späteren Sage so ausgebildet worden ist, daſs Liberius im Verein mit Konstantius als blutiger Verfolger des waren Glaubens, Felix aber als heiliger Märtyrer erscheint, der denn auch in den Papstverzeichnissen und Martyrologien (hier durch Verwechslung mit einem andern Märtyrer Felix) seine Stelle gefunden hat und den römischen Kirchenhistorikern bis heute arge Verlegenheit bereitet (s. Döllinger, Papstfabeln des M.-A., S. 106—123; de Rossi, Roma Sotterr., II, 108—113).

Von Liberius haben wir eine Anzal Briefe, die wichtigsten bei Hilarius Pict. in den fragmenta ex opere histor. *) und bei Socrates h. e. IV, 12, einige hat Baronius zuerst aus dem Archiv von Vercelli veröffentlicht; dazu die obige Relation bei Theodoret II, 16. Alles zusammen bei Coustant, Epist. Rom. Pont. I (unic.) p. 422—468; Ambrosius (de viriginit. III, 1—3) reproduzirt frei eine Rede des Liberius bei der Nonnenweihe seiner Schwester Marcellina. — Über ihn: Rufini h. eccl. 10, 22 und 27; Socrat. II, 37; IV, 12; Sozom. IV, 11. 15; Philostorg. IV, 3; Theodoret II, 16 sq.; Athanas., Hist. Ar. ad Monach. c. 35—41. 75 und Apol. c. Arianos c. 89; Hilar. Pict. contra Const. imper. 11; Hieronym., Chronic. ad ann. 354 und de vir. ill. l. c.; Sulpitius Sever., Chron. II, 37; Faustini et Marcellini liber precum, praefatio in der Bibl. P. Max. Lugd. V, 652.; Ammian. Marcell. XV, 7. — Vgl. im allgem. außer Baronius-Pagi IV, Mansi III, Stilting in Acta SS. Sept. t. VI und Tillemont, Mém. t. VIII: Jacobi Gothofredi Dissert. in Philost. zu IV, 3 hinter seiner Ausgabe des Philost. 1643; Matth. Larroquanus, Dissertatio duplex I de Photino II de Liberio,

---

*) Wenn auch noch Hefele die meisten derselben dem Liberius absprechen will, so ist das leichtfertige Tendenzkritik. Der oft angezweifelte Brief fragm. IV (studens paci), von Constant als unecht in den Append. p. 95 verwiesen, zieht so wenig die andern nach, daſs diese vielmehr geeignet sind, auch jenen zu decken, wie schon Tillem. urteilt. Er bezeichnet in der Tat eine fingirte Situation, aber eine von Liberius selbst fingirte.

Genev. 1670, 8⁰; Jo. Laplacete, Obss. hist. eccles. quibus eruitur vet. ecclesiae sensus c. Pontificis Rom. potest. in def. fidei rebus, Amstelod. 1695, 8⁰, S. 137 bis 150; C. Scholliner, Dissert. de non comment. . . . lapsu Liberii, Vindob. 1776, 8⁰ (mir unbekannt); Hefele, Conciliengeschichte, I, 660 f. 681 ff. (irreleitend) und die bei diesem und bei Döllinger angef. Litteratur; Jaffé, Regesta Pontif., p. 15—17. **W. Möller.**

Libertiner (*Λιβερτῖνοι*) werden Apg. 6, 9 die Mitglieder einer jüdischen Synagogengemeinschaft in Jerusalem genannt, zu welchen ein Teil der Gegner des Diakonen Stephanus gehörte. Ob dieselben mit den dort neben ihnen genannten Kyrenäern, Alexandrinern, Ciliciern und Asiaten (Calvin u. a.), oder nur mit den Kyrenäern und Alexandrinern gemeinsam (Winer, Wendt in Meyer's Kommentar), oder ebenso wie jede der anderen Klassen für sich allein (Meyer, Hausrath, Schürer) eine Synagoge in Jerusalem besaßen, läſst sich aus dem Ausdruck der Stelle nicht mit völliger Sicherheit entnehmen. Die letzte Annahme würde am meisten dazu stimmen, daſs es in Jerusalem, wenn auch nicht gerade 480 Synagogen, wie der Talmud in symbolischer Zal (4 × 12 × 60) angibt (Megill. 73, 4; Ketuvoth 105, 1), so doch sicher eine große Menge derselben gab. Auch die Bedeutung des Namens Libertiner ist nicht ganz zweifellos zu erweisen. Von vorneherein abzuweisen sind die willkürlichen Konjekturen, nach denen *Λιβυστίνων* in der Bedeutung Libyer (Oecumen., Clericus, Valckenaer) oder *Λιβύνων τῶν κατὰ Κυρ.* (Schulthess, De Charism. Spir., S. I, 162 sqq.) gelesen werden sollte, ebenso wie die Ableitung des Namens aus dem Hebräischen (Harduin, s. dagegen Deyling, Observ. II, 437 sqq.) und andere aus der Luft gegriffene Vermuthungen (K. Döring, Ep. qua synagogam Libertinorum scholam latinam fuisse coniicit. 1755). — Die Zusammenstellung der Libertiner mit Kyrenäern und Alexandrinern würde zunächst darauf füren, auch in dem ersten Namen die Bezeichnung von Bewonern einer Stadt oder Landschaft, und zwar besonders einer gleichfalls afrikanischen, mit dem Namen Libertum zu sehen (Gerdes, De synagoga Libert., Gron. 1736; J. F. Scherer, Diss. de synag. Libert., Arg. 1754). Aber von einer solchen finden sich keine sicheren geschichtlichen Spuren. Auf die unsichere Erwänung eines an der Synode von Karthago vom Jare 411 teilnehmenden episcopus Libertinensis darf man sich um so weniger berufen, da sich Libertinus und Libertinensis nicht gut von demselben Ortsnamen ableiten lassen. Und die kale Angabe des Suidas „*Λιβερτῖνοι· ἔθνος*“ erscheint als bloße aus Apg. 6, 9 geschlossene Vermutung. — Man wird daher unter den Libertinern, der Bedeutung des lateinischen Wortes entsprechend, Freigelassene verstehen müssen, und das Apg. 6,19 zu *Λιβερτίνων* hinzugefügte *λεγομένων* scheint ja auch anzudeuten, daſs dieses Wort nicht, wie die übrigen Namen, eine einfache Ortsbezeichnung enthält. Jedenfalls darf man aber weder an freigelassene, zum Judentum übergetretene Römer (Grotius, Vitringa), noch an freigelassene Sklaven palästinischer Herren (Lightfoot) denken, sondern nur an Nachkommen der Juden, die besonders von Pompejus nach Rom als Kriegsgefangene gebracht worden waren und dort später, da man sie wegen ihres zähen Festhaltens an ihren nationalen Sitten als Sklaven nicht brauchen konnte, wider frei gelassen worden waren (Philo, Leg. ad Caj., p. 1014 C). Wärend nun die Mehrzal derselben in Rom blieb und in der regio Transtiberina sich ansiedelte (Sueton. Tiber. 36; Tacit. Ann. 2, 85; Philo. l. c.), scheinen andere nach ihrem Vaterlande zurückgekehrt zu sein und sich in Jerusalem zu einer Synagogengemeinde vereinigt zu haben, in welcher sich der Name Libertiner, römische Freigelassene, auch auf spätere Generationen forterbte. Vgl. Winer's Realw.; Hausrath in Schenkel's Bibel-L., Schürer in Riehm's Handwörterbuch. **F. Sieffert.**

Libertiner, — oder wie sie sich selbst nannten, Spiritualen, — hieß eine pantheistisch-antinomistische Partei der Reformationszeit, welche zuerst in den Niederlanden auftrat, sich von dort über Frankreich verbreitete und auch in Genf Fuß zu fassen suchte. Über ihren eigentlichen Ursprung hat man keine bestimmten Nachrichten. Auf der einen Seite ist es keineswegs unmöglich, daſs ein ge-

wisser Zusammenhang zwischen ihr und der mittelalterlichen Sekte des freien Geistes stattfand, welche zwar hart verfolgt, aber nie vertilgt, noch am Ende des 15. Jarhunderts am Niederrhein und in den Niederlanden verborgen fortlebte und vom Frühlingswehen der neuen Zeit, von den großen, aber misverstandenen Ideeen von christlicher Freiheit, Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung aus dem Glauben u. s. w. erweckt, gleichsam neue Keime und Schosse zu treiben anfing. Kaum jedoch sind diejenigen dahin zu rechnen, vor welchen Luther schon 1525 die Christen zu Antwerpen warnen zu müssen glaubte, deren Lehre aber mehr vulgär-rationalistisch als pantheistisch gewesen zu sein scheint (Luthers Briefe von de Wette, III, S. 60 ff.; Luthers WW., Erl. Ausg. LIII, S. 341 f., vgl. Gieseler, Lehrb. der K.-G., III, 1, S. 557). — Andererseits möchte wol auch an eine Verwandtschaft der Libertiner mit dem Anabaptismus zu denken sein, welcher bekanntlich in denselben Gegenden so üppig und vielgestaltig hervortrat. Auch die Geschichte der Partei in ihrer innern Entwicklung ist uns nicht klar; alles, was man davon weiß, beschränkt sich hauptsächlich auf die fragmentarischen Angaben, welche uns Calvin in seinen Streitschriften gegen dieselbe gelegentlich mitteilt. Demnach waren die Provinzen Holland, Brabant, Flandern und Hennegau die Hauptsitze, von denen die libertinische Lehre ausging, und ein gewisser Coppin der erste, der sie schon um 1529 in seiner Vaterstadt Lille verkündigte. Bald aber wurde er durch einen andern, Namens Quintin aus Hennegau, verdunkelt, der mit seinen Begleitern Bertram des Moulins und Claude Perseval denselben Ideeen auch in Frankreich Eingang zu verschaffen wusste. Zu ihm gesellte sich sein Landsmann Antoine Pocquet oder Pocques, one dass dieser deshalb seinen priesterlichen Stand aufzugeben für nötig hielt. Beide werden uns als ungebildete, wenigstens ungelehrte, aber schlaue Männer von sehr zweideutiger Sittlichkeit geschildert, die, um sich Anhang und ein bequemes Leben zu verschaffen, durch dunkle und hochfliegende Reden, in welchen der „Geist" eine große Rolle spielte, die Leute an sich lockten, wärend sie ihren waren Sinn nur den bereits von ihnen Gewonnenen kund taten. Zu dem Ende, wird versichert, hätten sie mit Berufung auf Christum und die Apostel das Prinzip der Accomodation, der pia fraus, der „sittlichen List und Lüge" geradezu systematisch ausgebildet und als evangelische Klugheit und Tugend empfohlen, wie sie denn auch kein Bedenken trugen, sich unter Katholiken katholisch, unter Evangelischen evangelisch zu stellen. Auf diese Weise sollen sie in Frankreich allein bei 4000 Personen an sich gezogen haben. Aber nicht nur unter den geringeren Ständen, auch bei Hochgebildeten und Vornehmen, selbst an Fürstenhöfen gelang es ihnen, sich Gehör und Gunst zu erwerben. So ließ sich die Schwester Franz I., Marguerite von Valois, Königin von Navarra, dergestalt von ihnen einnehmen, dass sie ihnen nicht nur an ihrem Hofe zu Nérac Zuflucht gewärte, sondern auch an ihrem Umgange, wie an dem eines Lefèvre d'Etaples und Gerh. Roussel, Gefallen fand, was um so begreiflicher ist, da die geistreiche Weltdame zwar in Manchem zur evangelischen Lehre hinneigte, aber doch nur bei einem vergeistigten Katholizismus und in den äußern Formen der alten Kirche stehen blieb. Anders Calvin, als er 1534 in Paris mit Quintin zusammentraf und ihn vor einer großen Versammlung zu widerlegen suchte: auf die Einwendung des letztern, Calvin habe ihn nur nicht recht verstanden, gab dieser zur Antwort: vielmehr ein wenig besser als er, der sich selbst nicht verstehe; so viel wenigstens sei ihm klar geworden, dass Q. die Leute mit gefärlichem Unsinn betören wolle. Die Lehre der Libertiner kennen wir gleichfalls nur aus den Angaben und einigen Auszügen bei Calvin, und man möchte denken, er habe manches deutlicher und konsequenter ausgesprochen, als es von ihnen selbst in der Regel geschehen sei; indessen werden doch vielfach ihre eigenen Worte und Ausdrücke angefürt, aus denen sich ihre Meinung und Tendenz klar genug ergibt. Ihre Sprache lautet zwar sehr biblisch und ist häufig aus biblischen Redensarten zusammengesetzt; aber von echter Exegese und Begründung aus der Schrift ist keine Rede; die einzelnen Sprüche werden entweder gepresst oder „geistlich" und ganz wider den Zusammenhang gedeutet, sogar absichtlich verfälscht und erdichtet; wie wenig man sich wirklich an den „Buchstaben" und überhaupt an die Grund-

lage des biblischen Christentums gebunden glaubte, geht auch daraus hervor, daſs Quintin vor Vertrautern jeden Apostel mit einem besonderen Spitznamen bezeichnet haben soll. Wir haben das System bereits ein pantheistisches genannt, und zwar ist es der entschiedenste, theoretisch wie praktisch durchgefürte Pantheismus (Akosmismus), den man nach Form und Anlage spiritualistisch nennen möchte, wenn er nicht zuletzt auf etwas ganz anderes hinausliefe. Der Fundamentalsatz, von dem Alles ausgeht, ist nämlich der: Es gibt überall nur einen Geist, der in allen Kreaturen lebt und ist — der ewige Geist Gottes. Dieser eine Geist und Gott unterscheidet sich freilich von sich selbst, sofern er ein anderer ist in der Welt als im Himmel (— que Dieu est divers à soy, entant qu'il est tout autre en ce monde qu'au ciel. Calvin: Contre les Libertins, C. 11). Alle Geschöpfe, Engel u. s. w. sind an und für sich nichts, haben keine reale Existenz außer Gott; der Mensch namentlich wird durch den Geist Gottes, der in ihm ist, erhalten, bis dieser sich wider von ihm zurückzieht; er trägt und belebt unsere Leiber; aber auch alle Tätigkeiten und Handlungen, überhaupt alles, was irgend in der Welt geschieht, geht direkt von ihm aus, ist unmittelbar Gottes Werk (— mais que tout ce qui se faict au monde, doit être réputé directement son oeuvre. — C. 13: So habe sich u. a. Quintin bei gegebenem Anlasse in seinem Patois geäußert: Ouy, chet [c'est] ty, chet my, chet Dieu. Car che que ty ou my foisons, chet Dieu qui le foit; et che que Dieu foit, nous le foisons, pourche qu'il est en nous. A. a. O. Kap. 13). Außerdem aber fällt alles andere, Welt, Teufel, Fleisch, Seele u. s. w. in die Kategorie der Vorstellung oder Einbildung (le cuider, opinatio), ist Wan und Nichts. Auch die Sünde besteht nicht etwa im Mangel des Guten, sondern sie ist, da Gott selbst Alles in Allen wirkt, ein leerer Wan, der vergeht, sobald er als solcher erkannt wird und man nicht mehr darauf achtet (Touchant du peché, ils ne disent pas seulement que ce soit une privation du bien, mais ce leur est un cuider qui s'esvanouist et est aboly, quand on n'en faict plus de cas. C. 12). Es gibt daher nur ein wirklich Böses, nämlich das Wänen selbst, die Meinung und Unterscheidung des Bösen vom Guten, als ob der heilige Gott, der Alles tut, etwas Böses tun könnte; der Sündenfall und die Sünde selbst ist in der Tat nichts anderes, als die Scheidung und der Abfall des Menschen von Gott in der Meinung, etwas für sich zu sein oder sein zu wollen, und so lange er in dieser Vorstellung, diesem Gegensatze befangen bleibt, ist er selbst nur Wan und ein Rauch, der vorüberfärt (Pocquet: Et pour ce est il écrit: Celuy qui voit peché [?], peché luy demeure [Jehan. 9. 41] et vérité n'est point en luy. — Und sehr unzweideutig: Mais quand vous regarderez en Dieu, vous ne voyez point toutes ces choses. Car en Dieu n'habite point de peché: et toutesfois il fait toutes choses, et ce qu'il faict, tout est bon, et la science de l'homme est follie devant Dieu. C. 23). Die Erlösung kann demnach auch nur in der Befreiung von diesem Wan der Sünde, in der Erkenntnis, daſs sie nichts ist, in der Erhebung aus der Vorstellung zum Begriffe, zum absoluten Wissen von Gott bestehen, und dieses Wissen, das sich eben nur bei den Spiritualen findet, wurde und wird nicht sowol durch die Lehre, als vielmehr durch den Tod Christi vermittelt. Allem nach war ihnen Christus nicht wesentlich von uns verschieden; er bestand, wie wir, aus dem göttlichen Geiste, der in Allen ist, und dem, was sie Wan oder Welt hießen, und nur der letztere starb am Kreuze. Sei dies nun doketisch oder wie immer zu verstehen, so viel ist gewiſs, daſs die Geschichte und zumal die Kreuzigung, der Tod und die Auferstehung Christi für diese Partei zunächst nur eine symbolisch-typische Bedeutung hatte; sein Leiden u. s. w. war nach Calvins allerdings starkem Ausspruche nur „une farce ou moralité jouée sur un eschafaut pour nous figurer le mystère de notre salut“, nur ein Typus der Idee, daſs die Sünde getilgt und aufgehoben, in Warheit und vor Gott nichts sei; an ihm und durch ihn kommt es uns zum Bewuſstsein, daſs die Sünde für uns tot ist und sein soll und wir für sie (K. 17). Indem nun Christus die ganze Menschheit angenommen und wir durch den Geist mit ihm eins sind, so ist auch für uns in ihm Alles „vollbracht“ und keine Widerholung mehr vonnöten; die Sünde hat für uns jede Bedeutung ver-

loren; Kampf wider dieselbe, Buße, Abtötung des Fleisches, Übernahme des Kreuzes um seinetwillen findet nicht mehr statt; auch leiden kann und soll der „Geistliche" nicht mehr, da Christus Alles gelitten und zur Seligkeit eingegangen, — wobei denn freilich gar oft die Idee mit der Wirklichkeit in herben Widerstreit geriet (Car il est écrit [?]: J'ai esté faict tout homme. Puis qu'il a esté faict tout homme — man bemerke den Doppelsinn: totus oder omnis — prendant nature humaine, et qu'il est mort, peut-il encor mourir cy bas? Ce seroit grand erreur d'ainsi le croire etc. Pocquet K. 23). Wol muß der Mensch widergeboren werden und er wird es, indem er zur Unschuld Adams, zur kindlichen Einfalt und Einheit mit Gott zurückkehrt, die Sünde nicht mehr sieht noch kennt, nicht mehr wänt und unterscheidet, dem Geiste Gottes in den natürlichen Trieben folgt, one sich darüber ein Gewissen zu machen und in der Freiheit des Geistes dem Gesetze abstirbt (Mais si nous commettons encores l'offense et entrons au jardin de volupté, lequel nous est encore défendu, de vouloir rien faire [ne quid velimus facere], mais nous laisser mener selon le vouloir de Dieu; autrement nous ne seriesmes point desvétus du viel serpent, lequel est nostre premier père Adam, et verriesmes peché comme luy et sa femme etc. Pocquet a. a. O. vgl. K. 18). Ein so Widergeborner ist Christus, ist Gott selbst, zu welchem er auch im Tode zurückkehrt, um in ihm aufzugehen (K. 3 und 22). Die praktischen Konsequenzen dieser Lehre sind teils schon angedeutet, teils leicht zu erraten. Pocquet geht zwar sehr sanft und vorsichtig von dem Grundsatze aus, daſs wir einander nicht tadeln, richten und verdammen sollen, aber um ihn sodann dahin auszudehnen, daſs man überhaupt nichts tadelnswert und verdammlich finden dürfe; ist doch der Naturtrieb von vornherein Gottes Trieb und des Geistes Stimme (K. 20) und hat doch Gott Alles vergeben und die Sünde abgetan. Ferner folgt nach ihnen aus der Gemeinschaft der Gläubigen, daſs Keiner etwas für sich habe und das Eigentum gemein sein solle; freilich, wie Calvin sie beschuldigt, vorzugsweise mit Anwendung zum eigenen Nutzen, weshalb er sie witzig docteurs de la charité passive nennt (K. 21). Die gesetzliche Ehe gilt für fleischlich und unverbindlich; die ware geistliche Ehe ist die, in der die Geister übereinstimmen und es Beiden zusammen wol ist (K. 20). Auch auf die Leiber erstreckt sich die Gemeinschaft der Heiligen, und es ist Unrecht, es streitet wider Gott und die Liebe, Jemanden irgend ein Begehren zu verweigern (K. 13 und 15). — Kurz, der anscheinende Spiritualismus wird zum offenbaren Sensualismus und Materialismus, und die Lehre gestaltet sich schließlich, nach einer treffenden Bezeichnung, zu einem „System genialer Lebensweisheit, wie es sich die ausschweifendste Sinnlichkeit zu ihrer Rechtfertigung kaum besser zu wünschen vermag".

Freilich hüteten die Häupter der Partei, wie gesagt, sich sehr wol, den Kern ihrer Ansichten vor Ungeweihten zu verraten. In Straßburg gelang es Pocquet, dem ehrlichen Butzer sogar ein schriftliches Zeugnis der Glaubensgemeinschaft zu entlocken. Auch muſs der letztere über den waren Stand der Dinge am Hofe zu Nérac getäuscht worden sein, da er 1538 in einem Briefe an die Königin ihren Eifer um die Verhinderung einer so verderblichen Doktrin dankbar belobte und sie darin mit allen Kräften fortzufaren ermante (Calvini, Op. [Corpp. Ref.] VII, Proleg. p. XXI. s.). In Genf dagegen wurde Pocquet von dem schärfer blickenden Calvin in Kurzem durchschaut, der ihm auch die geringste Zeile verweigerte und ihn mehrmals in den Wochen-Kongregationen scharf zurechtwies. Dadurch aufmerksam gemacht, dazu noch von mancher Seite, selbst durch Leute aus Artois und Hennegau persönlich aufgefordert, verfaſste Calvin seine Streitschrift wider die Sekte der Libertiner, die 1545 erschien und worin er das ganze System und den Charakter seiner Urheber schonungslos aufdeckte und widerlegte. Diese Schrift wurde jedoch von der Königin von Navarra sehr übel aufgenommen; sie ließ ihm ihr Miſsfallen und ihre Entrüstung darüber ausdrücken, daſs er ihre Diener, Quintin und Pocquet namentlich, und damit auch sie selbst in ihrer Ehre angegriffen und öffentlich bloßgestellt; wogegen Calvin in einer eben so ehrerbietigen als würdigen und ernsten Zuschrift zwar bedauerte, wenn er wider Willen und Absicht sie gekränkt, aber auch ausfürte, warum er angesichts des schon angerich-

teten und noch zu besorgenden großen Übels nach Pflicht und Gewissen nicht anders gekonnt habe (Henry, Leben Calvins, II, Beil. 14, S. 112 f.; Bonnet, Lettres de Calvin, I, 111 sq.; Calvini Opp. XII, 64 sq.). Zwei Jare später fand er sich veranlasst, die Gläubigen zu Rouen brieflich vor einem ungenannten Franziskaner zu warnen, der das Dogma von der Prädestination in libertinischem Sinne benutzte, große Gunst besonders unter den Frauen genoss, einen seiner Lehre entsprechenden Lebenswandel fürte und damals, angeblich um des Evangeliums willen, gefangen saß. Vor seiner bald erfolgenden Hinrichtung soll er nicht sowol seinen Irrtum, als das evangelische Bekenntnis verleugnet haben. Von da an verschwindet die Sekte ganz aus der Geschichte, wozu gewiss nicht am wenigsten das kräftige Auftreten Calvins wider dieselbe beigetragen hat.

Es gab übrigens zu derselben Zeit und später auch in Genf eine Partei, welcher man den Namen Libertiner beilegte. Sie bildete sich aus einem großen Teile der alten einheimischen Bürgerschaft, deren Väter und Glieder schon seit länger für die Befreiung der Stadt von der Herrschaft des Bischofs und des Herzogs von Savoyen gekämpft, dieselbe mit Opfern errungen und gleichsam als Schlussstein des Werks die Reformation durchgesetzt hatten. Manche von ihnen waren anfangs warme Freunde und Beschützer der Prediger, insbesondere Calvins, dessen Rückberufung durch ihre Bemühungen erfolgte. Als aber die vom Volke angenommenen Ordonnances ecclésiastiques in Wirksamkeit traten und auch mit der Sittenreform Ernst gemacht wurde, da fülten sich viele in ihren Gewonheiten, in ihrem ungebundenen, aus der katholischen Zeit herrürenden Leben beengt, wie ihnen schon Bonnivard vorhergesagt hatte, und es trat allmählich eine immer stärkere Opposition hervor, die sich in Schmähungen und Feindseligkeiten gegen die Prediger, in Klagen über die neue bischöfliche Tyrannei, in Übertretung der strengen Sitten- und Luxusgesetze, in Trotz gegen die Censuren und Strafen des Konsistoriums, in ärgerlichen Auftritten und demonstrativen Ausschweifungen, wie sie in gewissen Kreisen und Familien vorkamen, Luft machte. Zu den sozialen und antihierarchischen Motiven gesellten sich aber auch politische: die Missstimmung über die zalreichen Aufnahmen französischer Flüchtlinge ins Bürgerrecht, die Furcht vor dem daraus erfolgenden Übergewicht derselben über die alten Genfer „Patrioten“ und dem dadurch verstärkten Einflusse der Prediger, der absichtlich genärte Verdacht verräterischer Verbindungen der neuen Bürger mit Frankreich, sowie die geargwonte Tendenz einer Zurückdrängung des demokratischen Elementes der Verfassung zu gunsten des aristokratischen. Eine zeitlang erhielt diese Opposition wirklich in den Räten die Oberhand und versuchte, das Recht der Exkommunikation dem Konsistorium aus der Hand zu winden, bis endlich, da ihr dies durch Calvins Festigkeit misslang und das Blatt sich neuerdings umwandte, im Mai 1555 infolge eines gescheiterten Aufstandes, der vorzüglich den „Franzosen“ galt, die Häupter teils flüchtig, teils hingerichtet wurden und die Partei gänzlich zerfiel. Nach traditioneller Auffassung hätten bei dem Allem auch die Lehren der eigentlichen Libertiner mitgewirkt; allein dies ist neulich, und im allgemeinen wol nicht mit Unrecht, stark bestritten worden; die empörenden Lästerungen eines Raoul Monnet und Jaques Gruet haben mit der Art und Weise eines Quintin und Pocquet nichts gemein, und es finden sich darin so wenig Anklänge an die spezifischen Lehren derselben, wie in den leichtfertigen Spott- und Trotzreden und Äußerungen des Unglaubens, welche vor dem Konsistorium und sonst von Manchen laut wurden. Einzig die frechen Behauptungen, mit denen die Frau des Ratsherrn Ameaux ihre Sittenlosigkeit prinzipiell zu begründen suchte („que la communion des saints signifie la communauté des personnes et qu'après avoir donné son coeur à Dieu, toutes les actions sont permises et légitimes“) legen den Gedanken nahe, es sei hier wirklich ein Samenkorn der von Pocquet ausgestreuten Sat aufgegangen, one dass man jedoch von einer Person auf die ganze Partei zu schließen berechtigt wäre. Auch der Name, sollte er nun „Freisinnige“ oder „Libertins“ in sittlicher Hinsicht bedeuten, beweist nichts, wenn man auch vielleicht von gegnerischer Seite eine Anspielung auf die von Calvin ge-

brandmarkte Sekte daran knüpfen mochte. (S. übrigens hierzu den Art. Calvin Bd. III, S. 89).

Quellen für die Geschichte und Lehre der Sekte: Contre la Secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment Spirituelz par J. Calvin, 1545, und dessen: Epistre contre un certain cordelier suppost de la secte des Libertins lequel est prisonnier à Roan. 1547 (Calv. Opp. [Corp. Ref.] Vol. VII, p. 145 sq. 341 sq. u. Proleg.). Außerdem Institutio rel. christ. III, 3. 14. — Henry, Leben Calvins, II, S. 402 f.; Trechsel: Antitrin., I, S. 177 f.; Gieseler, L.B. d. K.-G., III, 1, S. 385 f.; Hundeshagen in den Theol. Stud. und Krit., 1845, S. 866 ff.; Gaberel, Hist. de l'église de Genève, I, p. 370 sq.; Stähelin, J. Calvin, I, S. 382 f. **Trechsel.**

Libri carolini, s. Karolinische Bücher Bd. VII, S. 535.

Lichtfreunde. Aufklärung, Rationalismus, Lichtfreundtum, Deutschkatholizismus, Freie Gemeinden sind religiöse Lebensgestalten, die im engen Zusammenhange untereinander stehen. Vom Wesen der Aufklärung haben wir unter dem betreffenden Artikel (Bd. I, S. 767 ff.) gehandelt. Sie ist die das 18. Jarhundert beherrschende Richtung, welche an alle positiven Mächte den Maßstab der Vernunft legte, indem sie in der Klarheit die Norm der Warheit sah. Die Aufklärung ist also von Haus aus Rationalismus. Im engeren Sinne versteht man unter Rationalismus die theologische Richtung, welche an Glauben und Leben der Kirche den Maßstab der Vernunft des Aufklärungszeitalters legte. Seit Hase (1834) nennt man diesen Rationalismus den rationalismus vulgaris. Diese Gestalt des Rationalismus hatte Ausgang des 18. Jarhunderts in der Kirche die Herrschaft. Dieser Rationalismus fand sich aber bald von dem tieferen Rationalismus der neueren Philosophie überflügelt. Hand in Hand mit dem Siege der positiven Mächte über das auf der Revolution ruhende Weltreich Napoleons ging die Rückkehr zu den geschichtlichen Grundlagen des politischen, sittlichen und religiösen Lebens. Man darf wol sagen, daſs die Geister, welche zum Positiven zurückstrebten, in Friedrich Wilhelm IV. ihre Spitze fanden. Seine Thronbesteigung erschien als ein Sieg derselben. Die zündenden Reden desselben gaben den Beweis, daſs der König nicht auf Gewalt, sondern auf Geist den Sieg seine Sache gründen wolle. Die Begeisterung, die sie weckten, wich aber gar bald einer immer steigenden Verstimmung, als zu Tage kam, daſs er auf dem Gebiete des States das Gegenteil aller Konstitution, auf dem Gebiete der Religion das ewige Evangelium wollte. In der Provinz Sachsen war die theologische Fakultät in Halle der Ausgangspunkt des evangelischen Glaubens, der einen großen Teil der jüngeren Geistlichkeit beseelte. Ein namhafter Teil derselben schloſs sich zu einer des Jares zweimal tagenden Gemeinschaft zusammen, deren Versammlungsort Gnadau war. Diese Machtentwickelung des positiven Christentums gab zunächst in der Provinz Sachsen dem Rationalismus, dessen Geisteskräfte bedeutend in Abnahme gekommen waren, neuen Impuls. Der alte Rationalismus war im wesentlichen eine Lehrrichtung gewesen. Aber seine wissenschaftlichen Stützen waren immer morscher geworden. Wo war der rationalistische Professor, der im Stande gewesen wäre, sich mit dem Hegelianismus oder Schleiermacherianismus auseinanderzusetzen? Auf dem Wege der Wissenschaft, das fülte man, ließ sich der Rationalismus nicht wider zur Bedeutung bringen. Sollte nicht, was auf dem Boden der Wissenschaft nicht zu erreichen war, auf dem Boden des Handelns zu erzielen sein? Wie hier vorzugehen sei, das zeigten ja die Konferenzen von Gnadau. Was die in den höhern Regionen waltenden Mächte dem Rationalismus versagen, werden die von der Aufklärung beherrschten mittleren und unteren Schichten, in welchen eine starke Opposition sich anbante, demselben gewären. Nur ein Haupt fehlte, sich an die Spitze der Bewegung zu stellen. Dieses erstand in Pastor Uhlich aus Pömmelte bei Calbe unweit Magdeburg, einem Manne wie wenige zum religiösen Volksagitator ausgerüstet: mit dem Ausdruck der Biederkeit und Herzenswärme, mit entschiedener Gabe volksmäßiger Beredsamkeit, behutsam und gemäßigt und doch nicht one Nachdruck, namentlich von seltener Rürigkeit. Der Pastor Sintenis in Mag-

deburg war 1840 wegen seiner Polemik gegen die Anbetung Christi von dem Magdeburger Konsistorium — obwol mit furchtsamer Schonung — zur Rechenschaft gezogen worden. Dieser erste praktische, wiewol noch äußerst schüchterne Eingriff der Kirchenbehörden zur Steuer rationalistischer Lehre gab den Anstoß zu einer oppositionellen Vereinigung zunächst rationalistischer Geistlicher. Bei der unter der neuen preußischen Regierung gestatteten freieren kirchlichen Bewegung hatten sich bereits mehrfach Pastoralkonferenzen gläubiger Prediger gebildet. So wurde denn nun von Uhlich 1841 seinen Geistesgenossen eine änliche Konferenz zunächst in Gnadau in Vorschlag gebracht. Bei der zweiten in Halle am 20. September gehaltenen Zusammenkunft hatten sich bereits 56 Teilnehmer aus Preußen, Sachsen und Anhalt versammelt, von denen unter Uhlichs Leitung 9 prinzipielle Sätze aufgestellt wurden. An die Stelle der bis dahin beliebten, aber auch von anderer Seite her bespöttelten Bezeichnung der „Lichtfreunde“ trat seitdem der Name der „protestantischen Freunde“. In einer dritten Versammlung 1842 in Leipzig, bei welcher sich bereits mehr als 200 Teilnehmer eingefunden, wurde die Herausgabe einer Zeitschrift, „Blätter für christliche Erbauung“, unter Redaktion des Archidiakonus Fischer in Leipzig und mit vornehmster Mitwirkung von Uhlich beschlossen. Es war der vorsichtige Geist des alten Rationalismus, welcher bis dahin die Versammlungen geleitet hatte. Bei der vierten eben dieses Jares in Köthen, bei welcher bereits der Volkslehrerstand eine namentliche Vertretung gefunden hatte, schien zuerst die Einheit durch das Auftreten von Repräsentanten des weitergehenden philosophischen Rationalismus bedroht. Auch Männer aus dem Rugeschen Freundeskreise, teils von Hegelscher Bildung, teils von modern kritischer, wie Niemeyer, Schwarz, Hildenhagen, Wislicenus, hatten sich von Halle eingefunden und verlangten, unter dem Widerspruche der altrationalistischen Partei, auch die Besprechung von Glaubensfragen. Der Widerspruch wurde indes beschwichtigt und auch solche Besprechungen genehmigt. Das Jar 1843 hatte durch die erneute Einschärfung der vorgeschriebenen Liturgie und des apostolischen Glaubensbekenntnisses unter den Geistlichen die Aufregung vergrößert, schon bestand die Versammlung aus 300, obwol immer noch zum größten Teil dem geistlichen Stande Angehörigen. In der siebenten Versammlung zu Köthen 1844 hatten sich aber bereits neben 130 Theologen gegen 500 Mitglieder des Laienstandes eingefunden, in der neunten Maiversammlung 1845 an 2—3000 Teilnehmer.

Unter den Versammlungen der Lichtfreunde nimmt für die äußere und innere Entwicklung dieser Richtung diese am 29. Mai 1844 in Köthen gehaltene siebente die erste Stelle ein. Die Wirkung aber, die sie nach außen tat, war wesentlich an den drastischen Bericht von Guericke geknüpft. Halten wir uns an die Grundzüge desselben. Archidiakonus Fischer aus Leipzig begrüßte diese „dichtgescharten Freunde des Lichtes“ mit einem Willkommen. Hierauf übernahm Pastor Uhlich aus Pömmelte das Präsidium. Er ist das anerkannte Haupt der Lichtfreunde. Einer nannte ihn den protestantischen Apostel. Bei dem heiteren Male, dem Guericke, wie er sagt, notgedrungen, doch unvorsichtig genug, noch beiwonte, ward Uhlich in einem Festliede als O'Connel gefeiert, der sich in Köthen seinen Sprechsaal geschaffen habe, um den sich das Volk schare, dessen Spuren die Geistlichkeit folge, ja dessen Zuge der König selbst folge, wenn es auch nur der von Anderbeck wäre. Die letzten Worte, berichtet Guericke, eine Anspielung auf den wolbeleibten, glühenden Pfarrer König von Anderbeck, den Verfasser der Schmähschriften auf den Herrn Bischof Dräseke, wurden mit namenlosem Jubel aufgenommen. Von Uhlich sagt Guericke, dass er, ein Mann, den schöne Gaben auszeichnen, in verständigster, tatkräftigster und anscheinend biederster Weise die Zwecke der Lichtfreunde verfolge. In einem Vortrage über den alten Glauben verwarf er die Lehren von der Erbsünde, von der Versönung durch Christi Blut, von der Dreieinigkeit, von der Gottheit Christi, von der Kirche. Endlich folgte ein Vortrag des Pastors Wislicenus zu Halle über die Frage: Ob Schrift? Ob Geist?, „der in Bezug auf das allgemeine Formalprinzip der protestantischen Kirche so nackt und frech es aussprach, dass ihnen nicht die Schrift, sondern der Geist (der

heilige Gemeingeist) Norm des Glaubens sei, daſs jedes noch irgend im Keime schriftgläubige Herz erzittern muſste". Was Wislicenus hier aussprach, war aber keineswegs das allgemeine Bekenntnis der in Köthen versammelten Lichtfreunde. Uhlich und König meinten denn doch, daſs Wislicenus zu weit gehe. Auf dieser Versammlung hatte offenbar der ältere Rationalismus, den die Professoren Wegscheider und Franke aus Halle persönlich vertraten, noch das meiste Ansehen. Nur hatten die Häupter der Lichtfreunde das Vollgefül, daſs nicht die Wissenschaft, sondern der Volksgeist der Boden ihrer Kraft sei. Das hat Uhlich sehr klar in einem Artikel der Rheinwaldschen Allgemeinen Kirchenzeitung (Nr. 62, 1844) ausgesprochen. Er gebe zu, daſs ihm das philosophische Vermögen abgehe. Aber in der Religionswissenschaft käme es mehr als in jeder anderen auf die Erforschung der Realitäten des Lebens an. Das erste Erfordernis bei einem Theologen sei, daſs er ein guter Mensch sei; das zweite sei auch noch nicht die Spekulation, sondern eine treue und scharfe Beobachtung des Lebens; aber selbst die historisch-kritische Forschung, so hoch er sie stelle, sei allein für ihn noch nicht entscheidend. Was für Uhlich das sittliche Bewuſstsein war, war für Wislicenus der Geist. Nur schloſs Uhlich sein religiöses Bewuſstsein nach Art des älteren Rationalismus an die Schrift an. Wislicenus aber zerriſs das Band zwischen Schrift und Geist zu gunsten einer pantheistisch gerichteten Religionsansicht. Dieser Bruch aber mit der Schrift war ein Bruch mit der Kirche, der Wislicenus diente. Und dieser Bruch muſste zu einer Kollission mit dem Kirchenregimente füren.

Das Konsistorium der Provinz Sachsen erlieſs an Wislicenus eine Aufforderung, „eine gewissenhafte Darlegung der von ihm in der Versammlung zu Köthen vertretenen Grundsätze und einige namhafte von ihm an den drei Hauptfesten gehaltene Predigten einzusenden". Im Februar 1845 erschien von ihm die längst erwartete Ausarbeitung seines Köthener Vortrags: „Ob Schrift, ob Geist". Hiemit war die Sache, wie auch von der Behörde ihm erklärt wurde, in ein neues Stadium getreten. Auf ein Reskript des Kultusministers wurde er nun am 5. Mai zu einem in Wittenberg am 14. Mai von den Konsistorialräten Heubner, Twesten, Snethlage und dem Generalsuperintendenten Möller abzuhaltenden Kolloquium citirt, welches zu einer „Verständigung" über sein Verhalten teils zur Lehre der Kirche, teils zur amtlichen Praxis füren sollte. Die Verständigung hatte ihren Ausgang in der Zumutung an Wislicenus, da jedes neue Prinzip aus seiner Gemeinschaft freiwillig ausgeschieden, er aber sich als Vertreter eines solchen bezeichne, dasselbe zu tun. Mit Verweisung auf Jesus und die Reformatoren erwiderte der Angeklagte, daſs der Austritt dieser Vertreter eines neuen Prinzips nicht ein freiwilliger gewesen sei. „So lange mich", schlieſst seine Schrift, „die entgegengesetzte Hoffnung nicht ganz verläſst, daſs die evangelische Kirche wirklich und wesentlich zur Freiheit des Geistes übergehen werde und in diesem Übergange schon begriffen sei, die Hoffnung, daſs diese Freiheit innerhalb der Kirche sich werde verwirklichen können, one sich außer ihr eine neue Stätte suchen zu müssen — so lange werde ich auch aus ihr und meinem Amte one weiteren besonderen Anlaſs nicht scheiden". Es sollte — dies war damals sein Entschluſs — die Behörde zu dem, was sie in der aufgeregten Zeit aufs Äußerste zu vermeiden suchte, gedrängt werden — zu dem Skandal einer Amtsentsetzung in Preußen wegen Heterodoxie. Aber das unter dem Konsistorialpräsidium von Göschel mit straff angezogenem Zügel waltende Kirchenregiment der Provinz Sachsen betrachtete die entscheidende Stunde als gekommen und beschloſs in der Sitzung vom 23. April 1846 die Amtsentsetzung von Wislicenus, wozu der ältere in der Person des bekannten Propstes Zerrenner vertretene Rationalismus „wegen gänzlichen Mangels an Pastoralweisheit bei dem Inkulpaten" seine Zustimmung nicht versagte. Der anfangs von dem Defensor des Angeklagten, Ebertz, beim Ministerium eingereichte Rekurs wurde von dem des Ausgangs doch gewissen Wislicenus selbst zurückgenommen und — am 26. September die erste „freie Gemeinde" in Halle begründet. — Wenn die Uhlichschen Bekenntnisse als die populäre Konfession des im wesentlichen auf dem Standpunkte von 1800 zurückgebliebenen Rationalismus betrachtet werden konnten, so hatte in der erwänten

Schrift von Wislicenus der popularisirte Pantheismus der junghegelschen Schule einen konfessionellen Ausdruck gefunden, auf welchem mit mehr oder weniger Klarheit die nunmehr sich bildenden protestantischen freien Gemeinden, bald auch eine Anzal der deutsch-katholischen, weiter fortbauten: „Unsere höchste Autorität ist der in uns selbst lebendige Geist“ — dies die Übersetzung des von der Philosophie geforderten Monismus des Gedankens. Unter den Gegenschriften verdient die unter demselben Titel „Ob Schrift? ob Geist?“ von Inspektor Niese in Pforte 1845 erschienene eine Auszeichnung. Als Kommentar trat der Wislicenusschen Schrift die von seinem „leiblichen und geistlichen“ Bruder Adolf Wislicenus, Pfarrer zu Bedra bei Merseburg, zur Seite: Beitrag zur Beantwortung der Frage: „Ob Schrift, ob Geist?“ Zur Bestimmung der Frage: „Was ist Geist? was heiliger Geist?“ wird in derselben eine popularisirte Skizze der Hegelschen Religionsphilosophie gegeben.

Der ökumenischen Vereinigung des Lichtfreundtums in Köthen waren an anderen Orten, besonders Preußens, kleinere Versammlungen gefolgt, in Königsberg, Breslau, Eisleben, Halle, Dessau, Naumburg, Frankfurt a. d. O., im Braunschweigischen, in Dortmund, in Freiburg im Breisgau unter dem Vorsitze des bekannten Lichtfreundes Pfarrer Zittel u. s. w. — die meisten mit Uhlich an der Spitze als Präses und Vorredner. Da erfolgte, als ein Blitz aus heiterm Himmel, am 17. Juli 1845 die Erklärung des sächsischen Statsministeriums, kraft seines der evangelischen Kirche auf die symbolischen Bücher geleisteten Eides den die Grundlage dieser Kirche erschütternden lichtfreundlichen Versammlungen Einhalt tun zu müssen. Nun erst ermannte sich auch Preußen zu einem änlichen Verbote. — So von den Rednerbünen der Volksversammlungen zurückgedrängt, blieb nun der lichtfreundlichen Laienbewegung nichts anderes übrig, als sich in Protesten zu ergießen — denn es regnete nunmehr Fluten von Protesten von Hunderten und Tausenden von Bürgern, teils auch von den Magistraten der Hauptstädte, von Berlin, Breslau, Königsberg, Magdeburg u. a. Gegen „eine gewisse Partei“ waren sie gerichtet — diejenige nämlich, welche in der Evangelischen Kirchenzeitung ihren Hauptsitz aufgeschlagen und von diesem Organ aus die evangelische Kirche unter die Knechtschaft der Symbole zurückzufüren beabsichtige. Durch die Namen, die er an seiner Spitze trug — auch die zweier Bischöfe der evangelischen Kirche befanden sich darunter, Eylert und Dräseke — erlangte die größte Bedeutung der sogenannte Berliner August-Protest von 1845 — den beengenden Fesseln der kirchlichen Bekenntnisse gegenüber mit dem unter seinem weiten Mantel für alle Gattungen von Geistern Raum machenden Symbolum: „alle Entwickelung von Christo her und zu Christo hin“. Eine im Sommer des folgenden Jares nach Berlin berufene Generalsynode von 37 geistlichen und 38 weltlichen Notabeln der Kirche sollte, als Ersatz für die begehrte Gemeindevertretung, dem von beiden Seiten gedrängten Ministerium Eichhorn Hilfe schaffen — größtenteils aus doktrinär-liberalen Theologen zusammengesetzt, erfur sie indes das Mistrauen und die Opposition beider Seiten. Der Fortschritt des Bruches zwischen dem Alten und dem Neuen ließ sich durch keinen Vermittlungsversuch mehr aufhalten.

Im Oktober 1845 war ein der jüngeren rationalistischen Richtung zugehöriger Theologe, Eduard Baltzer, seit 1841 Prediger in Delitzsch, ein Mann von Begeisterung und Rednergabe, von dem Magistrate von Nordhausen zum Prediger berufen worden; wegen verweigerter Zustimmung zu dem apostolischen Symbolum versagt das Konsistorium seine Bestätigung; da entsagt der Angefochtene seiner Stelle in Delitzsch und gründet am 5. Januar 1847 die zweite freie Gemeinde der Provinz Sachsen, welche sich am Anfange 1848 auf 500 stimmfähige Mitglieder herangewachsen zeigte. Adolf Wislicenus — wie oben bemerkt, nicht weniger mit der kirchlichen Lehre zerfallen, wie sein Bruder — verläßt im August 1847 seine Stelle in Bedra, um an die Spitze einer kleinen, in Halberstadt zusammengetretenen freien Gemeinde sich zu stellen, welche am Anfange 1848 300 Seelen zälte. Wärend so der junge, pantheistisch gefärbte Rationalismus die Unmöglichkeit einer Vereinbarung mit dem alten kirchlichen Prinzip durch die

dritte freie Gemeinde tatsächlich ausgesprochen, zeigte der Vertreter der alten Schule, Uhlich, sich auch jetzt noch nicht gesonnen, auf seine kirchlichen Ansprüche zu verzichten. Seit dem 14. Juni 1845 zum zweiten Prediger an der St. Katharinenkirche in Magdeburg berufen, war er sogar in die unmittelbare Nähe seines Konsistoriums gerückt worden. Doch nur in allmählichen Approchen wagte die kirchliche Behörde auf dieses stärkste Bollwerk des Lichtfreundtums seine Angriffe; Verwarnungen, Kolloquien, allmähliche Beschränkungen erfolgten. Um auf einmal sich die gewünschte Sicherheit zu verschaffen, wendete sich Uhlich am 16. April 1845 an den König, den summus episcopus, mit der Vorstellung: „Wir rationalistischen Geistlichen befinden uns mitten in der evangelischen Kirche und haben uns nicht hineingeschlichen, sondern sind von gesetzlichen Behörden hineinberufen worden, können uns auch bis heute nicht überzeugen, dass wir mit unserm Rationalismus nicht ihre wolberechtigten Diener wären; ist es nun nicht hart, wenn wir von unsern Behörden gedrängt und bedroht und dadurch in die schlimme Wal hineingetrieben werden, entweder zu heucheln, oder unsern Wirkungskreis wider unsere Überzeugung aufzugeben". Durch Vermittlung des Ministers Eichhorn erfolgte die Antwort: „Da der rc. Uhlich sich auf sein Gewissen beruft, so wird dasselbe ihm gesagt haben, dass es sich mit gutem Gewissen auch nicht verträgt, Namen und Autorität eines Dieners der evangelischen Kirche zu missbrauchen zu dem Versuch, diese Kirche zu verwirren und den Glauben ihrer Glieder zu untergraben. Es steht ihm frei, ein Diener seiner Lehre zu bleiben, wenn er sich mit der evangelischen Kirche nicht zu vertragen vermag, aber nicht als Lehrer dieser Kirche selbst, welche ein anderes Bekenntnis als das seinige hat, das sie nicht aufzugeben gesonnen, und bei welchem sie zu schützen meine Pflicht ist u. s. w." Die unglaubliche Teilnahme der Magdeburger Burgeoisie an ihrem Uhlich erschöpft sich in aller Art von Demonstration, an einem Februarabend ziehen 100 Magdeburger Frauen zu dem Konsistorialpräsidenten als zu einem andern Coriolan, um Schonung und Gnade für ihren geliebten Uhlich zu erflehen, aber am 19. September tritt nach mancherlei Zwischenakten die Suspension ein und, da der Ausgang vorauszusehen — nach langem Widerstreben von seiten Uhlichs die endliche Gründung einer freien Magdeburger Gemeinde, welche bis zum Anfange des folgenden Jares bis auf 7000 Mitglieder angewachsen ist. So war das Konsistorium abermals einem Absetzungsakt entgangen und konnte nunmehr die Untersuchung gegen Uhlich niederschlagen.

Noch bevor die Bewegung in der Provinz Sachsen zu diesen Resultaten gediehen, war das politisch aufgeregte Königsberg auch der Schauplatz höchst aufgeregter lichtfreundlicher Bewegungen geworden. Ein religiös begeisterter, in seiner Begeisterung aber höchst unklarer Theologe, der Divisionsprediger Rupp, hatte, nach mehrfachen Konflikten mit seiner militärischen Behörde wie mit der kirchlichen, am 29. Dezember 1844 gegen den Eingang des athanasianischen Glaubensbekenntnisses die Predigt gehalten „der Glaube ist der Glaube der Mündigen". Wärend hierüber der Prozeß gegen ihn instruirt worden, war „zum Widerstande gegen die Dunkelmänner" im April desselben Jares eine Gesellschaft protestantischer Freunde zusammengetreten, in deren Mitte von Detroit, dem Prediger der franz.-reform. Gemeinde, rückhaltslos die Losung ausgesprochen wurde: „der Protestantismus ist ein Kämpfer gegen jede Autorität; er erkennt nur das an, was in sich seine Warheit trägt und durch die Vernunft sich rechtfertigt". Die im September dieses Jares vom Konsistorium über Rupp verhängte Amtsentsetzung hatte auch hier die Bildung einer freien Gemeinde zum letzten Ausgange. Wärend die Entscheidung auf den an das Ministerium gerichteten Rekurs von Rupp noch in Aussicht stand, trat derselbe im Januar 1846 an die Spitze einer neugebildeten freien Gemeinde — aus altrationalistischen wie aus freigeistischen Elementen zusammengesetzt. Sie zählte Ostern 1847 546 Seelen, im Februar 1852 609. Hie und da tauchten nun nicht bloß innerhalb, sondern auch außerhalb Preußens — allerdings zum großen Teil aus einer geringen Anzal Mitglieder bestehend — evangelische freie Gemeinden auf, von denen auch einige, wie die Uhlichsche es getan, auf Beibehaltung des Prädikates „christlich" noch ein

Gewicht legten, in Hamburg, Lübeck, Bremen, Marburg, Nürnberg (im Jar 1849 mit circa 700 Seelen), Schweinfurt, Wunsiedel, Fürth, Offenbach, Stettin, Aschersleben, Quedlinburg, Neumarkt in Schlesien u. a. — im ganzen einige dreißig. Die erste Vereinigung der bis dahin entstandenen sieben Gemeinden trat in Nordhausen zusammen am 6. Sept. 1847; zu ihr hatten auch Ronge und die deutschkatholischen Vorstände von Breslau Einladungen erhalten. Den Blutreinigungsprozeſs der Kirche zu fördern war am 30. März 1847 in Preußen das sogenannte Toleranzpatent erschienen, den Austritt aus den Landeskirchen unter bestimmten gesetzlichen Formen gestattend und die bürgerlichen Rechte der Ausgeschiedenen sicherstellend. Es waren verwandte Zeitrichtungen, die, welche den Deutschkatholizismus, und die, welche die freien Gemeinden hervorgerufen. Eine Annäherung hätte man von vornherein erwarten können, von Anfang an neigte der Rongesche Rationalismus mehr nach der Wislicenusschen als nach der Uhlichschen Seite, doch blieb in einem Teil der deutschkatholischen Gemeinden ein größerer Zug zum Positiven, ja selbst zum evangelischen Christentum. Zur Entscheidung kam bei Ronge, wie bei dem zweiten Geistlichen der Breslauer Gemeinde, Hofferichter, die „Religion der Menschheit" mit socialistischer Färbung, erst nachdem Nees von Esenbeck, Professor der Botanik, an die Spitze der Breslauer Gemeinde getreten war, obwol, wie es heißt (Kampe, Geschichte der religiösen Bewegung, II, S. 103), selbst damals von beiden Männern der Theismus und der persönliche Unsterblichkeitsglaube mit der pantheistischen Grundrichtung vereinbar befunden wurde. Protestantische Kandidaten der jung-rationalistischen Richtung suchten und fanden Anstellung in deutchkatholischen Gemeinden, es kam die gemeinsame Bedrängung von seiten der resp. Mutterkirchen dazu: so entstand denn eine engere Beziehung. In dem zweiten Konzil deutschkatholischer Gemeinden am 25. Mai 1847 in Berlin wurde die Frage behandelt: „Was gehört von seiten einer Gemeinde dazu, um bei einem Konzil vertreten werden zu können", und auch mit Rücksicht auf die sieben freien protestantischen Gemeinden erfolgte die liberale Antwort: „Übereinstimmung — nicht mit dem Leipziger Glaubensbekenntnis, sondern mit den Grundsätzen und der Verfassung des Gesamtbundes". Am Schlusse dieses Konzils sprach der anwesende freigemeindliche Prediger Herrendörfer seine innige Teilnahme aus und schloſs mit den Worten: „Die reinste freieste Überzeugung einigt uns schon jetzt und wird uns auch für die Zukunft immer mehr vereinigen".

Mit dem Jare 1848 schien plötzlich die so lange unterdrückte Partei an die Stelle ihrer Unterdrücker treten zu sollen. Die Häupter derselben, ein Blum, Wislicenus, Uhlich, Baltzer, E. Schwarz u. a. sehen sich im Vorparlament, im Frankfurter Parlament, in der preußischen Nationalversammlung an die Spitze der Nation berufen. Eben mit diesem Ausmünden in die politische Bewegung verlor indes auch die antikirchlich-religiöse den Antrieb und das Interesse, welches sie bis dahin dargeboten. In Preußen bot das Ministerium Schwerin den Ausgetretenen selbst die Aussicht, unter dem weiten Mantel des neu aufzustellenden Bekenntnisses in der Kirche wider Aufnahme finden zu können. Die Berufung auch ihrer Abgeordneten zu der beratenden kirchlichen Generalsynode war proponirt worden und selbst konsistoriale Gutachten erwiesen sich einer Teilnahme ihrer Stimmfürer, wenn nicht als Mitglieder, so doch wenigstens als Zuhörer, nicht entgegen.

Ueberblicken wir den Entwicklungsgang des Lichtfreundtums, der so weit vorgeschritten ist, daſs sich ein Gesamturteil fällen läſst, so liegt klar vor, daſs das Lichtfreundtum eine Gestalt des Rationalismus ist, deren Eigentümlichkeit in der Opposition gegen den Zug ihrer Zeit zum positiven Christentum liegt und in dem Boden des Volksgeistes, auf den sie sich stellt. Rationalistische Geistliche verbinden sich mit rationalistischen Laien zum gemeinsamen Kampf gegen die Auktoritäten in Kirche und Stat, an die sich das positive Christentum lehnt. One jeden Zweifel ging die religiöse Opposition Hand in Hand mit der politischen. Die Häupter des Lichtfreundtums schlossen sich begeistert der Revolution von 1848 an, zu deren Vorbereitung sie wesentlich mitgewirkt hatten. Die preußische Regierung

ließ sich in ihrem Verdachte gegen die Lichtfreunde von der Überzeugung leiten, dass die freien Gemeinden im letzten Grunde politische Verbindungen revolutionären Strebens seien. Dies Urtheil war aber nicht gerecht. Das hat Bethmann-Hollweg als Kultusminister offen zugestanden. Man mag das Lichtfreundtum demokratisch, socialistisch, revolutionär oder wie immer nennen: der Boden, auf dem es steht, ist eigentlich die Religion. Die Generalversammlung zu Gotha, auf welcher 54 freireligiöse Gemeinden vertreten waren (16. und 17. Juni 1859), gründete den Bund, den sie schloss, auf den Grundsatz: Freie Selbstbestimmung in allen religiösen Angelegenheiten. Es konnte aber einem so klugen und erfarenen Mann wie Uhlich war unmöglich entgehen, dass dieser rein formale Grundsatz die entgegengesetztesten Richtungen zuließ. Die Vernunft, auf die sich die Lichtfreunde beriefen, lehrte Uhlich in seiner ersten Zeit sich an Jesum Christum mit dem Bekenntnisse anschließen, nicht zu wissen, wer er sei; in seiner zweiten Periode Gott, Tugend und Unsterblichkeit für die Grundlagen aller Religion halten; in seiner dritten nicht nur mit dem Christentum gänzlich brechen, sondern auch mit dem persönlichen Gott. So spricht Uhlich es selbst am Abend seines Lebens in seiner Selbstbiographie aus (Gera 1872, 2 A.). „So werden sich die Leser erklären, wie ich anfangs sagen konnte: Wir halten an Jesus fest, an ihm, der zu hoch steht, als daß man sagen dürfte: Er war ein bloßer Mensch. Sie werden sich erklären, wie ich zehn Jare später sagen konnte: Gott, Tugend und Unsterblichkeit, diese drei, sie sind die ewige Grundlage aller Religion, und wie ich dann wider zehn Jare später jene statutarische Erklärung aufstellen konnte, in der das Christentum, in der sogar Gott nicht mehr erwänt wird". Der religiöse Fortschritt Uhlichs lief also in Nihilismus aus. Er lehrte eine Religion one Religion, einen Glauben one Gott. Einer Religionsgemeinschaft one Religion und one Gott die Rechte einer religiösen Korporation zuzuerkennen, ward von der preußischen Regierung für bedenklich erklärt. Ja man erklärte offen, man müsse die Auflösung dieser freien Gemeinden anstreben (Berl. KZ. 1852, Nr. 6, 9). Hier überschritt one Zweifel der Stat seine Grenzen. Auch das sprach Bethmann-Hollweg offen aus. Er erklärte es für einen Fehler der Regierung, dass sie die freien Gemeinden zu Märtyrern gemacht habe, die dadurch zum Widerstand und zur Selbsterhaltung angespornt worden seien. Dass das Kirchenregiment aber gegen Wislicenus und Uhlich einschritt, war eine Notwendigkeit. Wie die Dinge lagen konnte das Kirchenregiment den Rationalismus nicht von der Kirchengemeinschaft ausschließen, weil sie Rationalisten waren. Es musste aber verlangen, dass die Diener der Kirche sich den Ordnungen derselben anschlossen. Und das tat ja im großen und ganzen der ältere Rationalismus. Geistliche aber, welche den Kampf gegen die Ordnungen der Kirche zum Mittelpunkte kirchenauflösender Agitationen machten, muss das Kirchenregiment beseitigen. So sprach es Friedrich Wilhelm IV. in jener durch Uhlichs Ausschreiben an ihn veranlassten Erklärung so klar als entschieden aus. Die aber aus der Kirchengemeinschaft ausschieden, mussten das Recht haben, sich neue Kirchengemeinschaften zu gründen. Dies Recht gewärte ihnen das Königliche Patent vom 30. März 1847. So entstanden denn die freien Gemeinden. Aber diese freien Gemeinden tragen den Widerspruch in sich, den ein sonst allen freisinnigen Bewegungen günstiger Theologe, Hase, sehr prägnant in die Worte gefasst hat: „Mit der bloßen Freiheit one religiöse Energie, vom lebendigen Gott nur der christliche Name als offene Frage, selbst ihre besseren Fürer zu großer Volksschmeichelei genötigt, lag auch in der Verfolgung keine Rettung für sie, in der nachmaligen Freilassung kein Wideraufleben" (KG. 10. A., S. 607). Religiöse Richtungen, die auf dem Boden der Negation stehen, haben so lange Kraft, als sie mit den positiven Richtungen, die sie bekämpfen, in Verbindung stehen. Abgelöst von ihnen, können sie nur bestehen, wenn sie es zu festen Formen in Glauben und Leben bringen. Dazu bringt es aber der Rationalismus nicht, weil die Vernunft in Sachen des Glaubens keine unumstößlichen Resultate hat. Sobald in rationalistischen Gemeinschaften etwas Festes aufgestellt wird, entstehen Protestanten, die um dieses Festen willen ausscheiden. In der freien Gemeinde in Magdeburg lehrte in seinen mittleren Jaren Uhlich

einen persönlichen Gott und Unsterblichkeit der Seele. Sein Kollege Sachse aber bestritt beides. Beide bekämpften, beide vertrugen sich. Zuletzt aber kam es noch zu dem Kompromiss einer Religion one Gott. Alle nihilistischen Bewegungen verlaufen sich naturgemäß in ein Nichts. **(Tholuck†) Kahnis.**

Lichtmesse. Mariä Lichtmeß, Mariä Reinigung, der Scheuertag, Darstellung Christi im Tempel, ist der Name einer Feier, welche Kaiser Justinian im Jare 542 in die orientalische Kirche, als das „Fest der Begegnung" (ὑπαπαντή) eingefürt hat. Es waren nämlich kurz nach einander eine Menge von Unglücksfällen hereingebrochen: in Mysien hatte ein Erdbeben die Hälfte der Stadt Pompejopolis zerstört; eine Pest war ausgebrochen und es hatte Blut geregnet. So sollte die Festfeier den Wunsch ausdrücken, es möchte der Heiland, wie dort dem Symeon, so nun den Unglücklichen hilfreich begegnen. Es soll übrigens nach Baronius schon unter dem römischen Bischof Gelasius (492—496) gefeiert worden sein. Als kirchliches Fest ist es zunächst eine Folge der eingefürten Weihnachtsfeier, denn der 2. Februar, auf dem es feststeht, ist gerade der 40. Tag nach dem 25. Dezember und bei der steigenden Verehrung der „Gottesgebärerin" lag es nahe, die Erinnerung an ihre levitische Reinigung als den Schlusspunkt der Weihnachts-Nachfeier zu begehen mit den Lektionen Luk. 2, 22—32; Maleachi 3, 1—14 und dem Introitus Ps. 48, 10. 11. Eigentlich ist es also eine Marienfeier — festum purificationis Mariae. Weil dann im Evangelium der Held des Tages Symeon ist, heißt es festum Symeonis und weil das dargestellte Kind „ein Licht zu erleuchten die Heiden ꝛc." genannt wird, so wurden und werden an diesem Tage zugleich die zum kirchlichen Gebrauch bestimmten Wachskerzen exorcirt und geweiht unter dem Gebete: „Herr Jesus Christus, Son des lebendigen Gottes, Du wares Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt, wir bitten Dich, Du wollest diese Kerzen segnen und uns die Gnade geben, dass, wo sie angezündet werden, unsre Herzen von dem unsichtbaren Feuer und der Klarheit des heil. Geistes erleuchtet, von aller Blindheit der Sünde und des Lasters befreit und nach zurückgelegtem dunkeln und gefarvollen irdischen Pfade zum ewigen Lichte zugelassen werden!" Wegen dieser Weihe der Kerzen, die dann angezündet und in Prozession herumgetragen werden, heißt es festum candelarum, die Lichtmesse, und aus der ungenauen Zusammenziehung von „Lichtmesse und Mariä Reinigung" entstand der volkstümliche und Kalender-Name „Mariä oder unserer lieben Frauen Lichtmeß".

Die Wal des 2. Februar zu dieser Mariä-Reinigungsfeier und Kerzenweihe, sowie die ganze Symbolik dieser kirchlichen Zeit ruht durchaus auf der heidnischen, an das Naturjar sich anschließenden Symbolik. Der Februar ist der Monat, in dem das gewachsene Sonnenlicht seine reinigende Macht offenbart im Aufthauen des Gefrorenen. Bei den Deutschen ist er deswegen der Hornung, der Monat des Schmutzes (Hor). Bei den Römern war er seit Numa der Monat der Februatio, der allgemeinen Reinigung. Er war nach der alten Zeitrechnung der letzte Monat im Jare und als der letzte und düsterste Abschnitt des scheidenden Jares dem Dienste der unterirdischen finstern Götter geweiht, welche für ihre Besiegung durch die Mächte des Lichtes und Lebens Sünung verlangten durch zalreiche Opferungen. Diese waren dann zugleich die vorbereitenden, heilbringenden Weihungen und Reinigungen für das neue Jaresleben, das durch jene Sünopfer von der Obrigkeit der Finsternis erlöst des fröhlichen Tages und Gedeihens sicher war. Das Sün- und Reinigungsfest der Februa dauerte zwölf Tage, vom ersten, dem Tage der Juno Sospita an. Da wurden verschiedene Reinigungsopfer gebracht, unter ihnen auch das unreine Schwein, dann wurden mit Fackeln und Wachskerzen alle dunkeln Stellen des Hauses erhellt und mit Kien, Schwefel, Bergharz gereinigt. Insbesondere hielten an diesen Tagen die Frauen ein Lichterfest zu Ehren der von Pluto geraubten Proserpina, die sie, wie einst ihre Eltern, durch Wald und Flur mit Fackeln und Lichtern suchten. Jacobus de Voragine sagt in Beziehung auf dieses in Rom althergebrachte Fest: quoniam difficile est, consueta relinquere, christiani de gentibus ad fidem conversi dif-

ficile poterant relinquere hujusmodi consuetudinem paganorum, ideoque Sergius Papa hanc consuetudinem in melius commutavit, ut scilicet christiani ad honorem sanctae matris Domini omni anno in hac die totum mundum cum accensis candelis et benedictis cereis illustrarent — sed alia intentione. Die von Volk und Klerus wärend der Messe und in der Prozession getragenen geweihten Kerzen sollten nun das Symbol des Entschlusses sein, im Lichte Christi zu wandeln! — Auch die Griechen feierten in diesem ihrem Monat Gamelion eine änliche Reinigung; bei den Persern brannten große Holzfeuer; ebenso bei den Nordländern zu Ehren des Wali und zum Untergange des Hödr, des dunkeln Winters. Dem Freier zu Ehren wurde ein Schwein geschlachtet. Das sind die altdeutschen Spörkelfeste, die im Februar, der auch Sporkel hieß (von spurcare, besudeln), mit einem Schweinsopfer begangen wurden. Die Übertünchung des heidnischen Festes mit der christlichen Feier purificationis Mariae et candelarum ließ sich das christianisirte Volk, unter Vorbehalt seines Aberglaubens und seiner alten Freuden, wol gefallen. Lichtmeß ist noch immer ein Tag der Tänze und Lustbarkeiten auch im protestantischen Volke. Die geweihten Kerzen aber beschützen nach dem Volksaberglauben beim Nahen eines starken Gewitters, flugs angezündet, vor dem Einschlagen des Blitzes, und um die Felder vor Hagel, Reif u. s. w. zu bewaren, galt als bestes Mittel, mit einer geweihten brennenden Kerze rings herum zu gehen; auch sonst schützten diese Kerzen gegen nächtlichen Gespenster- und Teufels-Spuk. Das sind dann jene alten Amburbalien — die feierlichen heidnischen Umgänge um Stadt und Feld, mit Fackeln und Lichtern, die alles Unglück von seiten der grollenden Mächte der Unterwelt bannen sollten. (Vgl. Alt, Christl. Cultus I, S. 559; Dr. Fr. Strauß, Das evangel. Kirchenjahr, S. 175.) — Die reformirte Kirche schaffte natürlich den Feiertag ab, die lutherische behielt ihn „als ein Fest unsers Herrn Jesu Christi, welcher sich auf diesen Tag gezeiget hat, da er in den Tempel zu Jerusalem getragen und dem Herrn dargestellt worden“. (Luther in der Hauspostille, Erl. Ausg., Bd. 6, 152.) Diese Gedenkfeier „der Darstellung Christi im Tempel“ wird übrigens nicht in allen lutherischen Kirchen mehr gefeiert. In Württemberg besteht sie noch am 2. Februar und hat im zweiten Jargang der Perikopen das Evangelium von der nicht mehr gefeierten Heimsuchung Mariä erhalten.

H. Merz.

Licinius, s. Konstantin, oben S. 201.

Liebe, einer der wichtigsten und umfassendsten biblisch-christlichen Begriffe, der sowol für die Dogmatik als für die Ethik grundlegende Bedeutung hat, aber auch vor und außer dem Christentum in Philosophie und Litteratur aller Völker und Zeiten eine hervorragende Stelle einnimmt. Versuchen wir den überreichen Stoff in tunlichster Kürze zusammenzufassen.

Liebe ist dasjenige Verhältnis zwischen Person und Person, in welchem ein Ich sich an das andere hingibt, so daſs eines im andern sich findet, eines das andere höher achtet denn sich selbst (Phil. 2, 3). In der vollkommenen Liebe erscheint das Sinnen und Trachten der Selbstsucht von dem eigenen Ich abgelöst und auf das Ich des Geliebten gewendet (ib. v. 4). Liebe ist also viel mehr als Neigung, ist aber gar nicht notwendig Übereinstimmung in Meinungen oder Ansichten, sondern ein persönliches Einssein, wie es unter Menschen teils in der Freundschaft, teils in der Ehe, jedoch nur in seltenen Fällen ganz sich verwirklicht findet.

1) Die Liebe als Wesen Gottes. 1 Joh. 4, 16 heißt es geradezu: „Gott ist Liebe“. Eine metaphysische Bestimmung des göttlichen Wesens will damit nicht gegeben sein, sondern das Verhalten Gottes gegen uns wird als Liebe beschrieben. Gleichwol ist aus dieser Stelle ein Rückschluſs auf das Wesen Gottes nicht mit Unrecht gezogen und die Liebe zum Ausgangspunkt für Versuche, das Geheimnis der Gottheit, näher der immanenten Trinität zu erschließen, gemacht worden. Richard v. S. Viktore verließ zuerst den von Augustin eingeschlagenen Weg der Konstruktion der Trinität aus dem göttlichen Selbstbewuſstsein und lei-

tete das Verhältnis der drei göttlichen Hypostasen aus dem Prinzip der Liebe ab (de Trin. III, 11). Der Vater liebt den Son, der Son redamando den Vater, beider Liebe vereinigt sich in der condilectio des ihnen gemeinsamen Objekts der Liebe, welches der heilige Geist ist. In neuerer Zeit haben Liebner (Christl. Dogmatik aus dem christolog. Prinzip 1849) und Sartorius (Die heilige Liebe I, 1851) diese auf den ersten Blick sich sehr empfehlende Ableitung wider aufgenommen und weiter ausgebildet, allerdings one die ihr anhaftende Unzulänglichkeit überwinden zu können, welche darin liegt, daſs die Hypostasen des Vaters und des Sones nicht genug auseinandertreten und die des heiligen Geistes mehr als Produkt denn als Faktor des göttlichen Liebesprozesses erscheint. Immerhin hebt diese Schwierigkeit, mit welcher wir uns hier nicht eingehender zu befassen haben, den Gewinn nicht auf, der aus der Betrachtung des göttlichen Wesens unter dem Gesichtspunkt der Liebe für die religiöse Erkenntnis ein für allemal sich ergeben hat, wie denn auch die neuesten Erörterungen des trinitarischen Problems von Dorner (System der christlichen Glaubenslehre I, S. 395 ff., 427, 437) und von Frank (System der christl. Wahrheit I) in ihren Konstruktionen dem Prinzip der Liebe einen wesentlichen Platz einräumen. Man mag den innergöttlichen Lebenskreislauf so oder so vorstellen, immer bleibt die Liebe im höchsten Sinne der *σύνδεσμος τῆς τελειότητος* (Kol. 3, 14) für die drei Personen der Dreieinigkeit wie für die Vielheit der göttlichen Eigenschaften.

2) Die Liebe als Schöpfungsprinzip. Entgegen aller kosmogonischen Theorie, welche die Entstehung der Welt, sei es aus einem Mangel, sei es aus einer Überfülle des göttlichen Seins erklären will, auch entgegen aller christlichen Doktrin, welche den absoluten Willen Gottes für den Grund und die Erhöhung seiner Ehre für den Zweck der Weltschöpfung erachtet, machen wir als Prinzip der Schöpfung die Liebe geltend und sagen: Gott hat die Welt geschaffen, um außer sich, aber für sich ein Reich der Liebe zu haben, das seine Liebe durchwalten und in ein kreatürliches Abbild seines ewigen Liebeslebens verklären soll. Er hat so getan, nicht weil er one eine solche Welt nicht sein, oder nicht selig sein, oder nicht sich selbst genügen könnte, sondern da seiner Weisheit die Möglichkeit eines Seins außer ihm bewußt ist und aus dieser Möglichkeit die Idee einer Welt ihm ewig gegenwärtig ist (Prov. 8, 22—30), so hat seine Liebe, die Lust zum Leben hat (ib. v. 31; Deuter. 33, 3) die Idee verwirklicht zu seinem Wolgefallen (Genes. 1, 31). Seine Liebe teilt sich dieser Welt mit bis zu dem Joh. 3, 16 angegebenen Maße; aber zugleich wont in Gottes Liebe eine Kraft der heiligen Selbstbehauptung, die es zu einer Verwischung des Unterschieds, zu einem Ineinanderfließen Gottes und der Welt nicht kommen läßt. Sein absolutes Sein teilt er nicht mit. Auch die kreatürliche Freiheit, die der geschaffenen Welt durch Gottes Liebe gegeben ist, begründet keine absolute, sondern nur eine bedingte Selbstmächtigkeit, wird aber in diesen ihren Schranken von der Liebe Gottes geachtet. Denn um Abbild des göttlichen zu sein, muſs das Leben der Welt ein sittlich bestimmtes, d. i. freies Leben sein, nicht bloß Natur wie auf den untersten kosmischen Stufen, sondern in ihren höheren und höchsten Blüten, in Engeln und Menschen, Geist.

3) Die Liebe als Erlösungsprinzip. Wir lassen die alte Frage: ob, si Adam non peccasset, ὁ λόγος non incarnandus fuisset? hier beiseite. Dorner vertritt noch mit anerkennenswertem Scharfsinn seine Ansicht, daſs die vollkommene Offenbarung der göttlichen Liebe auch im Falle einer ungestörten normalen Entwicklung der Welt zu einer Menschwerdung Gottes des Sones gefürt haben würde (Christl. Glaubenslehre I, S. 642 ff.). Allein er scheint zu viel zu beweisen, wenn er dem Gedanken der Vollendung der Menschheit vor dem der Erlösung eine sei es auch nur logische Priorität in Gott zuspricht, und an einem haltbaren Schriftgrund mangelt es seinen Deduktionen gänzlich. Mit der Möglichkeit eines andern außer Gott und mit der Setzung dieses andern, der Welt, in der vorhin beschriebenen Weise, als eines sittlich bestimmten, relativ freien Lebens, ist ja auch die Möglichkeit einer widergöttlichen Selbstbestimmung der Kreatur gegeben, und dieser letzteren Möglichkeit steht der Liebesratschluſs

der Erlösung, nach dem ausdrücklichsten Zeugnis der Schrift, von Ewigkeit gegenüber, so dass jene vermeinte logische Priorität eines Vollendungswillens ausgeschlossen scheint (vgl. Frank, System d. christl. Wahrheit II, S. 79 ff.). Wir bleiben daher bei der schriftgemäßen Aussage, dass die Liebe Gottes unserem gefallenen Geschlechte, um ihren ewigen Willen an ihm zum Ziele hinauszufüren, den eingebornen Son zum Erlöser verordnet (Joh. 3, 16), dass der Son aus freier göttlicher Liebe (Matth. 20, 28) sich für uns gegeben, dass Gott in Christo war, die Welt versönend mit ihm selbst (2 Kor. 5, 19), und dass diese Liebe Gottes in Christo der einzige und ausschließliche Grund unseres Heiles und unserer Seligkeit ist (Apostelgesch. 4, 12).

4) Die Liebe als Tugendprinzip. Es soll zwar, nach der Meinung neuerer Ethiker, keine christliche Tugendlehre, also auch kein Tugendprinzip aufgestellt werden, um den Unterschied christlicher von antiker Sittlichkeit deutlicher auszuprägen und durchzufüren (vgl. Bestmann, Die sittl. Stadien, S. 435 ff.). Aber so gewiss der Glaube es ist, der den neuen Menschen macht, so gewiss bleibt die Liebe der einheitliche Quell und zusammenfassende Mittelpunkt der Entfaltung des neuen gottgewirkten Lebens. Altes und Neues Testament, Paulus, Petrus, Johannes und Jakobus befinden sich hierüber im ausgesprochenen Einklang mit dem, was Jesus selbst gelehrt und der Menschheit vorgelebt hat. Aus Deuter. 6, 5 und Levit. 19, 18 (cf. Mich. 6, 8) entnimmt der Herr Matth. 22, 37 ff. die Antwort auf die Frage, welches Gebot im Gesetz groß vor andern sei; und seinen Jüngern gibt er zur Richtschnur ihres gesammten Verhaltens in seiner Gemeinschaft und Nachfolge die *καινὴ ἐντολή* Joh. 13, 34 cf. 15, 9 f., sich unter einander zu lieben in Gemäßheit und auf Grund dessen (*καθώς*), dass er sie geliebet hat. So nennt denn Paulus die Liebe Röm. 13, 10 *πλήρωμα νόμου*, die Fülle des Gesetzes, die Summe der göttlichen Forderung an den Christen; 1 Tim. 1, 5 *τέλος τῆς παραγγελίας*, das Ziel und den Endzweck des Geheißes, das an uns ergeht. So lässt Petrus in seinem ersten (1, 22) und in seinem zweiten Brief (1, 8) die Ermanung zu würdigem Wandel in dem Gebot der Liebe gipfeln; Johannes (1 Joh. 2, 5; 4, 7. 8) setzt die Bewarung des Wortes Jesu Christi gleich mit der Vollkommenheit der Liebe Gottes in uns; Jakobus (2, 5. 8) knüpft die Verheißung des Reichs an die Liebe zu Gott, und die vom Herrn schon betonte Stelle des Leviticus ist ihm der *νόμος βασιλικός*.

Auf diesen Schriftaussagen ruhen dann die Sätze von Harleß (Ethik §. 19): „der ware Glaube ist in sich selbst Liebe; die ware Liebe in sich selbst Glaube“.. „der Glaube ist der irdische und doch gottgewirkte Leib der Liebe; die Liebe ist die Seele dieses Leibes“ (*ἡ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*, Gal. 5, 6); von Wuttke (Handb. d. christl. Sittenlehre I, 436): „es ist kein sittliches Tun irgend einer Art denkbar, was nicht Ausdruck der Liebe wäre“ (*πάντα ὑμῶν ἐν ἀγάπῃ γινέσθω* 1 Kor. 16, 14); von Rothe (Theol. Ethik, 2. Aufl., §. 156): „jede moralische Funktion des menschlichen Einzelwesens ist eine normale nur sofern sie, was sie auch außerdem sein möge, ein Akt der Liebe, ein Lieben ist“, oder (§ 617): „nicht etwa ist die Liebe eine einzelne besondere Tugend, sondern sie ist die Tugend selbst. In allen besonderen Tugenden ist die Liebe, und sie alle sind Tugenden wesentlich mit dadurch, dass die Liebe in ihnen ist. Die vollendete Liebe ist die vollendete Tugend selbst und umgekehrt“; von Martensen (Christl. Ethik, spec. Teil, I, S. 188): „unter den christlichen Tugenden nennen wir die Liebe als die christliche Haupttugend“; und wenn der letztere der Liebe die Freiheit an die Seite stellt, so bleibt ihm doch „die Liebe, die in dem Glauben an die Gnade wurzelnde, die zugrunde liegende Tugend“.

Es wird dieser Aufstellung der Liebe als christlichen Tugendprinzipes beizupflichten sein. Soll die Ethik das aus der Widergeburt sich entwickelnde neue Leben, das ein von Gott gepflanztes, göttliches Leben in der Schrift heißt (2 Kor. 3, 18; Eph. 4, 13; 2 Petr. 1, 4), beschreiben, so muss sie von dem Punkt ausgehen, wo die Widerherstellung des göttlichen Ebenbildes in dem Menschen (Eph. 4, 24) beginnt und dieser Punkt ist die Eingießung der göttlichen Liebe in das Herz durch den heiligen Geist, Röm. 5, 5.

5) Erscheinungsformen der Liebe. Schon die Zweiteilung der Gesetzesforderung in Liebe zu Gott und zu dem Nächsten, ebenso das Vorbild Jesu Christi fürt auf zwei Hauptformen oder Richtungen, in denen die Liebe sich betätigt. Sie ist, mit Martensen zu reden, teils aneignende, teils praktische Liebe. Jene wird typisch repräsentirt durch Maria, diese durch Martha von Bethanien (Luk. 10, 38—42), womit zugleich der Vorrang jener vor dieser ausgesprochen ist.

Die aneignende Liebe hat ihre Äußerung in der Betrachtung und Anbetung Gottes, in der Beschäftigung mit seinem Worte, in der Teilnahme am Gottesdienst der Gemeinde, und ihren Höhepunkt im Empfang des heiligen Abendmals. Der praktischen Liebe eröffnet sich ein weites Feld der Tätigkeit in den mannigfaltigen Lebensgemeinschaften, in welche der Christ sich aufgenommen findet: Ehe und Familie, Kirche und Vaterland, Welt und Menschheit. Bei der Übung und Erweisung der Liebe hat der Christ die Reihenfolge dieser Kreise einerseits zu beobachten, indem es nicht statthaft ist, dem fernerliegenden zu dienen mit Verabsäumung des nächstgelegenen, andererseits sie unbedenklich zu überspringen, wenn der Fall eintritt, den das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Luk. 10, 30 ff.) bezeichnet und das Verfaren Jesu selbst mit dem kananäischen Weibe (Matth. 15, 21) veranschaulicht.

Die schwierigste Aufgabe, welche der Herr seinen Jüngern stellt, ist die Feindesliebe (Matth. 5, 44). Den obersten Rang nimmt, auch nach der Schrift, unter den von der Liebe bestimmten menschlichen Verhältnissen die Ehe ein (Eph. 5, 21 ff.). Es ist bemerkenswert, wie derselbe Apostel, der die eheliche Liebe mit dem *μυστήριον μέγα* der Liebe Christi und der Gemeinde in die engste Parallele setzt, 1 Kor. 7 vom ehelichen Leben so sehr nüchtern und realistisch handelt. Man wird unwillkürlich daran gemant, dass Paulus selbst nicht verheiratet war.

6) Abarten der Liebe. Ware Liebe kann nur zwischen Personen von Ich zu Ich stattfinden. Alle und jede unpersönliche, auf eine Sache, auch die auf Tiere gehende Liebe ist daher falsch und verwerflich. — Selbstliebe ist ein missverständlicher, aber in der Tat unentbehrlicher Ausdruck. Sie ist verkehrt, wenn sie die Gestalt der Eigenliebe annimmt (Röm. 15, 1—3), sonst jedoch von Selbstsucht wol zu unterscheiden und, genau betrachtet, eine notwendige Voraussetzung der Hingabe an den andern, dem ich mich nicht als etwas Wertloses schenken will.

Was unter dem Namen der Liebe in der Litteratur, in Roman, Drama, Lyrik, gefeiert und in endlosen Variationen geschildert wird, ist meist die sinnliche Neigung der Geschlechter, die unreine Leidenschaft, deren Begehren sich nicht auf die Person, sondern auf den Genuss des Geschlechtes richtet, also falsche Sachliebe. Nahe daran streift eine gewisse mit Worten und Bildern tändelnde Jesusliebe. Nichts anderes als eine Art der Selbstsucht ist die schlaffe und weichliche Liebe, welche Ältern gegen ihre Kinder, Geschwister, Verwandte, Freunde unter einander hegen, da man sich vorgeblich scheut, dem Geliebten wehe zu tun, in Warheit aber den Schmerz fürchtet, den man durch warhaftiges Urteil und aufrichtiges Strafen sich selbst zufügen würde. Geldliebe (*φιλαργυρία* 1 Tim. 6, 10 cf. 3, 3 *ἀφιλάργυρος*) und Weltliebe (1 Joh. 2, 15) sind sittliche Verirrungen, in deren Benennung schon ein uneigentlicher oder Missbrauch des Wortes „Liebe" liegt.

Karl Burger.

Liebesmale, s. Abendmalsfeier, Bd. I, S. 49.

Liebner, Karl Theodor Albert, Dr. theol., hat nicht nur als Oberhofprediger und Vizepräsident des evang.-luth. Landeskonsistoriums in der sächsischen Landeskirche eine ausgezeichnete, sondern vor allem als Theolog in der Geschichte der neueren restaurativen Theologie eine hervorragende Stellung eingenommen. Wenn an tiefer Originalität der Persönlichkeit, produktiver Wissenschaftlichkeit und an der Gabe ideeller Kirchenleitung kirchliche Größe zu bemessen ist, so tritt gerade die Vereinigung dieser drei im Leben und Wirken Liebners in bedeutsamer Weise hervor. — Er wurde geboren am 3. März 1806 in Schkölen bei Naum-

burg, aus einer alten thüringischen Predigerfamilie stammend. Von dem gelehrten und strengen Vater (später Geistlicher in Altenroda in Thüringen) wolvorbereitet, kam der 13jährige Knabe auf die Leipziger Thomana, die er unter Stallbaums besonderer Leitung in raschem Laufe durchschritt, so daſs er bereits im 17. Jare die Universität Leipzig beziehen konnte. Hier widmete er sich vorerst ein Jar lang ausschließlich den philologischen Studien unter Gottfried Hermann. Das folgende dreijärige Studium der Theologie brachte ihn zunächst mit Theile, Fritzsche, Niedner und Tzschirner, zuletzt auch mit Hahn in nähere Verbindung, wärend er sich für die praktische Seite vornehmlich an Wolf anschloſs. Daneben gingen fortwärend umfassende und gründliche philosophische Studien her, namentlich eine eingehende Beschäftigung mit Kant. Nach „ganz vorzüglich“ bestandenem Examen (dem die philosophische Promotion vorausging) wandte er sich nach Berlin, wo er Schleiermacher, Hegel, Neander, Marheineke hörte und mit dem dort gebotenen Inhalt die in Leipzig empfangene, vorzugsweise philol.-histor.-krit. Bildung ergänzte. Er hat oft bekannt, daſs ihm gerade diese Verbindung der Eindrücke von beiden so verschiedenen Schulen unendlich bedeutend und für seinen ganzen späteren Gang entscheidend gewesen sei. Hierauf in das Wittenberger Predigerseminar aufgenommen, wurde er durch Heubner und Richard Rothe in das eigentliche Leben der Kirche eingefürt. Besonders übte Heubner, mit Recht „einer der letzten Kirchenväter“ genannt, obwol Liebner dessen dogmatischen Orthodoxismus nicht teilen konnte, durch seine geistliche Persönlichkeit einen mächtigen Einfluſs auf ihn, und Liebner hat ihn oft seinen waren geistlichen Vater genannt. Dabei gingen die gelehrten Studien fort, besonders seit Liebner vom preußischen Kultusministerium mit der Ordnung der Wittenberger Bibliothek betraut worden war. Hier schrieb er auch sein erstes bedeutendes Buch: Hugo von St. Viktor und die theologischen Richtungen seiner Zeit, 1831. Mit großem Beifall wurde diese Schrift in der theologischen Litteratur aufgenommen; Liebner fürte hier, mit als einer der ersten in der Gegenwart, in die tiefere Erkenntnis der mittelalterlichen Scholastik und Mystik und deren vorreformatorische Vereinigung gerade bei den Viktorinern und deren Nachfolgern ein. Die Analogie mit den Kämpfen und Zielen unserer Zeit bewegte offenbar den Verfasser und gab dem Buche einen eigentümlichen Reiz. Welche Anregung aber durch diese Studien Liebner zur Erfassung des christlich-ethischen Personalismus und einer auf ihm ruhenden spekulativen Glaubenswissenschaft empfangen hat, läſst seine Theologie überall erkennen. Infolge dieser Schrift wurde er sehr bald ins geistliche Amt berufen, nach Kreisfeld bei Eisleben, 1832. Die Erfarungen dieses Amtes gehörten mit zu den lieblichsten Erinnerungen seines Lebens und diese wider zu den reichen und erquickenden Würzen seiner praktischen Theologie. Hier schrieb er u. a. die Abhandlung in den Studien und Kritiken: Über Gersons mystische Theologie. Von hier wurde er, nach $3^1/_2$jährigem erfarungsreichem Wirken in einer ihm innigst anhänglich gewordenen Gemeinde, als Professor der Theologie und Universitätsprediger nach Göttingen berufen, 1835. Er trat hier in die Stelle Julius Müllers ein, welcher einem Rufe nach Marburg gefolgt war, und es ist diese vornehmlich durch Lücke und Ullmann vermittelte Berufung offenbar sehr bezeichnend für die Erwartungen, die man von Liebner hegte. Diese hat er denn auch in seiner 8järigen Wirksamkeit in Göttingen reichlich erfüllt. Er gewann hier in Entfaltung seiner großen Lehrgabe, die nicht nur energisch zum Denken anregte, sondern auch „personenbildend“ wirkte, einen umfassenden und tiefgreifenden Einfluſs auf die studirende Jugend, die ihm mit ungeteilter, oft fast schwärmerischer Liebe anhing. Vorlesungen über die gesamte praktische Theologie und die Leitung des homiletischen Seminars waren das Erste; später kamen dazu auch dogmatische Vorlesungen. Von seinem gesegneten und nachhaltigen Wirken in Göttingen zeugen auch später noch mehrmals widerholte Zurückberufungen dahin. Hierher fallen seine Abhandlungen über die praktische Theologie, 1843 und 1844, in denen er diese Disziplin in unserer Zeit mit zuerst als wirkliche Wissenschaft begründet und der prinzipiellen Umgestaltung dieser Disziplin den lichtvollsten Ausdruck gegeben hat, (v. Zezschwitz: Der Entwicklungsgang der Th. als Wissenschaft, insbes.

der praktischen); ebenso seine (in 2. Aufl. erschienenen) in der Homiletik (Palmer, Baur rc.) als mustergültig anerkannten: Predigten in der Universitätskirche zu Göttingen gehalten, 1841, 1855, die sich durch eine seltene Einheit des kontemplativen, dialektischen und paränetischen Elementes auszeichnen; endlich die akademische Schrift: Richardi a St. Victore de contemplatione doctrina (I, II), eine Fortsetzung der mit dem „Hugo" begonnenen Forschungen. Einen durch Julius Müller vermittelten Ruf nach Marburg lehnte er ab; die Göttinger theologische Fakultät verlieh ihm bei dieser Gelegenheit die Doktorwürde. 1844 wurde er an die Stelle Dorners als Professor der systematischen Theologie nach Kiel berufen. Hier trat er in besonders nahen Verkehr mit dem „Vater Harms", der ihm „wie einer der großen Bischöfe der alten Kirche" erschien; wärend widerum Harms Liebner besonders wegen dessen Predigten „den Bekenner" zu nennen pflegte. 1849 erschien hier Liebners dogmatisches Hauptwerk: Die christliche Dogmatik aus dem christologischen Prinzip dargestellt, I. Wärend die bedeutendsten Vertreter der neueren theologischen Denkarbeit an dieser Dogmatik Liebners die zugrunde liegende große Konzeption, das großartig angelegte konsequente System, den Reichtum an treffenden Urteilen und Gedanken, seine Kritik und strengere wissenschaftliche Art bewundern, sie überall mit in erster Linie unter den gegenwärtigen Arbeiten an den innersten theologischen Problemen nennen, in ihr den bedeutendsten Fortschritt der Lehre vom gottmenschlichen Leben und Bewusstsein sehen und sie den Arbeiten zuzälen, die seit Schleiermacher in ihrer Vertiefung und Kraft die Mitte des christlich-kirchlichen Bewusstseins vertreten, hat Mücke in seinem Buche: „Die Dogmatik des 19. Jarhunderts" die Theologie Liebners nicht bloß neben so vorzügliche dogmatische Arbeiten, wie Dorners, zugleich zu dessen Ergänzung, gestellt, sondern ihr sogar die Bedeutung zuerkannt, dass sie den bis heute unüberschrittenen Höhepunkt bezeichne, indem er gegenüber den Unfertigkeiten und Halbheiten, die überall da entstanden, wo man die Christologie von dem Gottesbegriff und die soteriologisch-anthropologischen Fragen von der trinitarisch-christologischen Grundfrage losriss, darauf hinweist, wie Liebner die trinitarisch-christologische Frage als das Fundament in die Mitte stelle, damit von diesem Centrum aus alle Fäden der christlichen Spekulation nach allen übrigen Punkten der dogmatischen Peripherie gezogen werden können, wie es geschehen muss, wenn sie sich nicht endlos in einander verwirren und verwickeln sollen, indem er ferner gegenüber den einseitigen Prinzipien, die bei dem Gottesbegriff geltend gemacht worden seien, dem physischen (Gott als Sein, Macht, Kausalität), dem ideal auf den göttlichen Logos gerichteten Prinzipe (Gott als Geist, mit Weltidee, ewig innergöttlichem Ideal- und Real-Universum), dem einseitig ethischen (Gott als Liebe, Wille rc.), darauf hinweist, wie die Liebnersche Dogmatik diese drei Prinzipien zu einem ternarisch systematischen Grundprinzipe vereinige und dadurch einen simultanen physischen, logischen und ethischen Prozess des innergöttlichen Lebens lehre, und indem er gegenüber dem wesenlosen Abstraktum, dem trägen und doketischen Einerlei, das bei jenen von einem isolirten Standpunkte (Gott als Sein, oder als Geist, oder als Liebe) hervorgehe mit allen Gefaren des Tritheismus, Pantheismus, Sabellianismus rc., darauf hinweist, wie die Liebnersche Dogmatik den immanenten göttlichen Liebesprozess in seiner ewiglebendigen inneren Selbstbewegung und Selbstvermittelung auf Grund eines realen, substantiellen und intellektuellen Substrates nachweise, denselben nach allen seinen Stationen vollkommen ausdenke und dadurch in denselben eine unendlich erfüllte und bewegte Lebenswirklichkeit bringe, nicht nur mit der Kraft, jene Gefaren der Verirrungen in Tritheismus, Pantheismus rc. zu vermeiden, sondern auch diese Irrtümer gründlich zu überwinden. Als Zeugnis für den hohen Wert dieser Dogmatik dürfte auch geltend gemacht werden dürfen, dass Männer wie Mehring gerade an den obersten alles entscheidenden Stellen auf Liebner ein- und genau mit ihm gehen, und die evangelische Glaubenslehre von Plitt nicht nur in der Anordnung des Ganzen, sondern auch in den einzelnen grundlegenden anthropologischen, theologischen und theanthropologischen Entwickelungen sich ausdrücklich an Liebner anschließt und dieses Verhältnis aufs stärkste betont, wie denn auch nicht wenige jüngere Kräfte, die

sich besonders der Denkarbeit an dem einheitlichen Ganzen des christlichen Systems widmen, bekennen, von Liebners Schriften die entscheidende Anregung empfangen zu haben. —

Mehrere infolge dieser erschienenen Dogmatik an ihn ergangene Berufungen nach Marburg, Heidelberg u. s. w. konnte er, gebunden durch die erwünschten Kieler Verhältnisse, sich nicht entschließen anzunehmen, bis ein Ruf nach Leipzig, in das heimatliche Sachsen, ihn gewann, 1851. Über den Eindruck, den die Art und der Erfolg seines Wirkens als Professor (der Dogmatik, Ethik und der praktischen Theologie), sowie bald auch als erster Universitätsprediger und Direktor des homiletischen Seminars machte, hat sich seiner Zeit einer seiner Schüler in einem kirchlichen Blatte so ausgesprochen: „Wie Liebner aus der Wärme eines für die Kirche Jesu glühenden Herzens und aus dem Lichte warhaft menschlich, warhaft christlich und warhaft lutherisch großer Erkenntnis mit einzigartigem Tiefblick die Lehr= sowol als die Lebensbewegung der Kirche umfasste, dass er von da aus auf seine Zuhörer an der Universität stets einen innerlich befruchtenden, oft einen schöpferisch belebenden Einfluss übte, und dass er das Ganze und Centrale der Lehre unserer Kirche ebensowol, als einzelne ihrer wichtigsten Partieen, und zwar nicht nur ihrer innersten (Trinität, Person Christi, Sünde, Gnade, Leben in Gott, unio mystica), sondern auch diejenigen, welche mehr nach außen treten (Kirche und Amt, Verfassung 2c.) lebensvoll erfasste, darstellte, klärte, vertiefte und weiterfürte, das wissen seine Schüler und der kleine Kreis großer und durchblickender Theologen". In der Tat aber lag der Zauber, den L.'s Vorlesungen übten, nicht allein in der weihevollen, geistgesalbten Persönlichkeit des Lehrers, in dem sich Pathos und Ethos, Geist und Gemüt in seltener Harmonie vereinigten, auch nicht allein in der Energie, mit welcher der Meister seine Schüler in die tiefste und innerste theologische Denkarbeit der ganzen Zeit hineinzuziehen suchte, sondern vor allem in der ethischen Macht, die überall als die innerste Seele dieser Theologie hervortrat. Ist doch diese ganze Theologie erfüllt und getragen von dem Bewusstsein, dass das Ethische mit den Ideeen der warhaft ethischen Persönlichkeit, der Freiheit und der Liebe das eigentliche, innerste und tiefste Wesen des Christentums ist, der absolut tiefste und reichste Inhalt desselben, ja der Kern aller göttlichen und menschlichen Dinge, und dass es darum in unserer Zeit vor allem gelte, dahin zu arbeiten, dass dieser große und zu innerst entscheidende ethische Faktor des Christentums sich voll auswirken könne und nach seiner ganzen Würde und Macht an die Stelle im gegenwärtigen kirchlichen und wissenschaftlichen Bewusstsein trete, die er im Christentum an sich einnehme. Was aber dieser ethische Faktor ist und was er bedeutet, dürfte am deutlichsten zu erkennen sein aus Liebners akademischer Schrift: Introductio in dogmaticam christianam I und II. In dieser Schrift, mit der er einen neuen überaus erfolgreichen Weg in der Behandlung der Dogmatik einschlug, geht er vor allem darauf aus, den organischen Zusammenhang der Begriffe darzulegen, in welchem das ethische Wesen der Religion erst klar erkennbar wird, in einer Ideeenreihe, die in abstraktester Form etwa in Folgendem sich zusammenfassen lässt: Gott, die absolute ethische Persönlichkeit (Liebe), schafft die Menschheit, dass er sich ihr als seiner persönlichen Kreatur (Ebenbild) selbst mitteile, oder real offenbare (Offenbarung = wesentlich göttliche Lebensmitteilung) und ihr somit die vollkommene Gemeinschaft mit sich, d. h. die absolute Religion vermittle. Diese reale Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit vollendet sich nur und genügt sich vollkommen nur in der centralen und universalen Person des Gottmenschen, welcher somit auch Anfang, Mitte und Ende der Menschheit ist. Er ist ebenso die Offenbarung schlechthin, als er die persönlich=absolute Religion ist, und die Menschheit verhält sich darum zu ihm wie das System zu seinem Prinzip, und jeder Einzelne kann nur durch Partizipation an Christo die Warheit und das Leben haben, wie alle Momente des Systems nur vom Prinzip aus und durch dasselbe war werden. Dieser Gottmensch ist als das Prinzip in die historische Menschheit historisch eintretend, weil ihn die Menschheit nicht aus sich selbst produziren kann, ein Neues, neue Schöpfung, Wunder. Aber doch ebensosehr von

der Menschheit, die notwendig ihr Prinzip sucht, oder die absolute Verwirklichung ihrer Idee, die Erfüllung des Gesetzes, ist er erwartet (alttest. Weissagung) als nachdem er eingetreten, den ganzen historischen Prozess der Menschheit bis ans Ende der Tage bestimmend und durch sich mit dem ganzen waren Inhalt erfüllend (neutest. Weissagung). Dieser Gottmensch, nachdem er erschienen, muss sich historisch und durch menschliche Mittel an die Menschheit bringen. So nimmt er das menschliche Wort an als das Gefäß, in welchem er sich als die Warheit an die Menschheit bringt. — Indem so nachgewiesen wird, wie der Religionsbegriff durchaus mit dem Gottesbegriff (und zugleich dem der Offenbarung, Weissagung, Wunder, h. Schrift, Natur &c.) korrespondirt, wird auf der einen Seite gezeigt, wie der Religionsbegriff durchaus im Zusammenhange mit dem vollen ethischen Gottesbegriffe gefasst werden müsse, wenn die Religion in ihrer ganzen ethischen Wesenheit und Fülle (des Lebens in und mit Gott durch Christum, bis zur unio mystica) begriffen werden solle, auf der andern aufgedeckt, wie da, wo man den Religionsbegriff vom ethischen Gottesbegriffe losreiße, auch der Religionsbegriff wesentlich alterirt werde. Wärend aus diesem Zusammenhange nachgewiesen wird, wie jene untergeordneten und einseitigen Gottesbegriffe auch nur untergeordnete und einseitige Religionsbegriffe erzeugen können, der physische Gottesbegriff (Gott = Sein, Kausalität) auch nur einen physischen Religionsbegriff (= Gefül der Abhängigkeit, des Unendlichen im Endlichen &c.), der logische Gottesbegriff (= Geist) auch nur einen logischen Religionsbegriff (= Erkenntnis, Wissen des Göttlichen &c.), der einseitig ethische Gottesbegriff (= Wille) auch nur einen einseitig ethischen Religionsbegriff (äußerer Positivismus und Moralismus, Orthodoxismus und Rationalismus): wird zugleich klar gestellt, wie Religion und Wesen des Christentums nicht bloß durch solche einseitige und untergeordnete Bestimmungen verdünnt und entleert werden, wie dies bisher so vielfach in den Einleitungen zur Dogmatik geschehen ist, sondern auch, wie dieselben geradezu da zersetzt und aufgelöst werden müssen, wo man — meist unter dem Scheine der Voraussetzungslosigkeit — anderweitig gebildete Begriffe an das Christentum heranbringt, um es mit diesen fremdartigen Begriffshebeln in das wissenschaftliche Bewusstsein zu heben. Daher komme es, dass man so oft das Wort höre: meine Vernunft nötigt mich dieses und das vom Christentume zu verwerfen — und es ist doch nicht ihre, als göttlicher Ebenbilder, Vernunft, sondern nur eine von außen ihnen eingeprägte an- und eingesetzte, ein Stück oder selbst oft nur eine sehr getrübte Tradition und entfernte Abschattung Wolfischer, Kantischer, Hegelscher, Spinozischer Vernunft, dem natürlichen Menschen möglichst gerecht und bequem gemacht. Daher sei es gekommen, dass „die moderne Wissenschaft" eine zeitlang geschienen habe das spezifisch christliche Wissen auflösen und gleichsam von dem geistigen Boden der Gegenwart vertilgen zu können — mit der zuletzt offen ausgesprochenen Tendenz, auch die spezifisch christliche Kirche aus dem Herzen der modernen Menschheit herauszureißen, und dieses nur habe geschehen können vermöge eines falschen, halben, unfertigen, mit Einem Wort unethischen Wissens vom höchsten Wissen. Dieser Erkenntnis entspricht ganz die Stellung, welche Liebner in Beziehung auf die durch die neuesten Bearbeitungen des Lebens Jesu, besonders von Renan und Strauß, hervorgerufenen Bewegungen eingenommen hat, und die er so bezeichnet: Der eigentliche tiefste Impuls, der jene Versuche über das Leben Jesu durchwaltet, ist nicht — wie es scheinen kann und auch in dieser Zeit großer Täuschungen so Vielen wirklich erscheint — vorzugsweise das historisch-ethische Interesse, das Interesse an der geschichtlichen Warheit und der warhaft ethischen Lebensgestalt des Mittelpunktes des Evangeliums, womit zugleich die lauterste Strenge und Schärfe in der Durchdringung und Verwendung des betreffenden historischen Materials gegeben wäre — wenn schon diese Seite nicht schlechthin und für alles Einzelne geleugnet werden mag. Sondern was dem Ganzen eigentlich zu Grunde liegt, was es im Innersten bewegt und treibt, die ware Seele dieser Versuche und des in ihnen aufgebotenen, deutlich genug die eigentliche und alleinige Trägerschaft der biblischen Forschung sich vindizirenden Apparats, das ist ja viel mehr ein Anderes. Es ist eine anderweit schon fertige

und als absolut gesetzte und vorausgesetzte Totalanschauung. Es ist in letzter Instanz der dieser Totalanschauung einwonende und sie tragende Gottesbegriff und das Interesse, diesen überall und um jeden Preis durchzusetzen. Ein dem Christentum schlechthin fremder, aus Elementen, die dem Christentum bereits weltgeschichtlich erlegen sind, zusammengesetzter und nur modern metamorphosirter Gottesbegriff ist es, der diese Versuche ganz durchdringt und beherrscht und bei dem, wenn er war ist, allerdings die neutestamentliche Tatsache, und gerade die innerste Mitte derselben, so wie sie vorliegt, völlig unmöglich ist; infolge dessen daher die evangelische Geschichte aufgelöst, zersetzt, reduzirt u. s. w. werden muss: wie geschehen. Die Konsequenz aus jenem außer- und unterchristlichen Gottesbegriffe ist in diesen Arbeiten nur mit der äußersten Härte verfolgt und vollzogen".

Diesem Gottesbegriff und seinen Konsequenzen gegenüber sieht nun Liebner als die Aufgabe der Theologie an, im Sinne der waren ethischen Auswirkung des Christentums vor allem den diesem selbst immanenten Gottesbegriff von neuem im christlichen Denken anzubauen. Wie dies um so dringlicher sei, da gerade in dieser Hinsicht der bisherige Bau des christlichen Wissens viele offene und schwache Seiten für jene zersetzende Arbeit dargeboten habe, hat Liebner nicht nur überall betont, indem er selbst in vieler Beziehung banbrechend und vorangehend die metaphysischen und logischen Härten der älteren kirchlichen Dogmatik entscheidend wissenschaftlich durchbrochen und die ethische Tiefe und Fülle des christlichen Dogma aufgeschlossen hat, sondern auch in der Reformationspredigt 1864, die er als eine Art Hirtenbrief bezeichnet, mit dem Ernst des Bußtons geltend gemacht, wärend er in dem Vortrag auf der deutschen evangelischen Kirchenkonferenz im J. 1859 „Der Stand der christlichen Erkenntnis in der deutschen evang. Kirche" eine Charakterisirung der Theologie gegeben hat, wie er sie trieb. Aus ihr sei in Kürzestem ein Auszug gegeben: Diese Theologie hat in ihrem tiefsten und eigensten Leben, da, wo ihre heiligsten Impulse, ihre entscheidensten und folgereichsten Konzeptionen liegen, jene spezifische Ganzheit und Einheit des Wortes Gottes, als des größten geistigen und allein warhaft universal welterleuchtenden und rettenden Ganzen, das allein die Kirche Gottes und Christi gründen, erneuern und erhalten kann, mit der lebendigen und bekennenden Kirche aller Zeiten erkannt, durch das Zeugnis des heil. Geistes konzipirt; sie lebt und webt in diesem Erkennen und Bewusstsein und in dem Bewussein der Aufgabe, jenen unendlichen Inhalt immer voller, allseitiger, reicher, klarer und einheitlicher denkend — erkennend für das Bedürfnis des gegenwärtigen Stadiums der Kirche im ganzen der kirchlichen Entwickelung — herauszusetzen. Man kann von ihr sagen, dass in ihr wirklich die Kirche gegenwärtig von neuem theoretisch in sich selbst eingeht, in ihre eigne Tiefe, in ihren Grund, Christus, als die Warheit, um daraus des Gegensatzes mächtiger hervorzugehen; und es sind von ihr auf diesem Wege mindestens ebenso große Entdeckungen gemacht worden, mit ebenso großen zu erwartenden Erfolgen, wie vergleichungsweise in der Natur- und Geschichtswissenschaft. Ihr letzter und höchster Gegenstand und zugleich Grund und immerwärender Impuls zu ihr selbst gerade als Wissenschaft sind die Gedanken Gottes, die Heilsgedanken, der Ratschluss Gottes zur Erlösung der Welt in Christo, ewig im göttlichen Geiste ur- und zuvorgedacht und in der Fülle der Zeit tatsächlich gottmenschlich verwirklicht, niedergelegt und ausgesprochen in der neuen Schöpfung in Christo und in der heiligen Schrift, und die Theologie, von der wir reden, will eben nur diesen Inhalt im Glauben nachdenken, one einen Titel davon zu verlieren und dahinten zu lassen, und one auch dem innersten Wesen nach Fremdes hineinzutragen, fremdes Feuer auf diesen Altar zu bringen. Sie vergleicht gern mit dieser Aufgabe, mit diesem notwendigen Verhältnisse, das notwendige Verhalten zu einem andern großen lebendigen Ganzen, zur äußeren Natur und deren Erforschung. Wer wagt es z. B. die Natur zu meistern und zu sagen: das hätte der Schöpfer in der Natur anders und besser machen sollen, das gefällt mir nicht, das mag ich nicht annehmen, meine Vernunft wehrt sich dagegen? Wäre nicht jeder, der das nur auf die Lippen brächte, sofort bezeichnet als ein fader Tor? Oder wer wagt es die Natur nach anderen als nach den ihr einwonenden Ge-

setzen auffassen und behandeln zu wollen? Neben einem solchen Toren würde die Natur ruhig zu ihrer großen Tagesordnung fortgehen. Man weiß wol, dass man sich den Gesetzen der Natur unterwerfen muss, dass man lauschen muss auf die heiligen Ordnungen, die in der Natur, in der ersten Schöpfung Gottes geschrieben sind, dass man sich in einer Art von Glauben und Vertrauen an dieses gewaltige Lebensganze der Natur hingeben muss, um es zu verstehen — wie alle großen Naturforscher getan haben. Nun das Wort Gottes, die *neue* Schöpfung in Christo, das Reich der Gnade, das nun schon seit jener ersten großen Wende der Zeiten und deren Vorbereitung im A. B. so lange seine göttliche Geschichte und herrliche Macht und ganz einzige Wirkung in der Welt hat und bereits die halbe Welt umgewandelt hat, das ist auch *so eine Natur*, ein großes solidarisches Lebensganzes, nur eine höhere geistige, so zu sagen sittliche Natur, das hat auch sein geheimnisvolles Walten, auch seine ihm immanenten Gesetze (die übrigens, das ist das Schönste, mit den letzten und höchsten Naturgesetzen überhaupt, wie sie im Geiste Gottes ruhen, gar nicht im Widerspruch sind): und dieses Walten, diese Gesetze kann man auch nicht willkürlich machen und ändern, denen muss man sich auch in Demut unterwerfen und ihnen denkend nachgehen. Und das tut nun diese Theologie ganz analog. Die Gedanken, mit denen die Theologie zu tun hat, sind die dem *Leben* der neuen Schöpfung selbst immanenten, es sind die geistigen Naturgesetze desselben und ursprünglich göttlich schöpferische Gedanken, göttlicher Ratschluss, göttliche Weisheit, gerade wie die Gesetze der äußeren Natur, welche letztere ebenso durchaus ein göttlich schöpferisch *durchdachtes* Ganzes ist. Die Einheit davon — dass wir so sagen: Vernunft — ruht ursprünglich im Geiste Gottes. Und unsere, die menschliche, subjektive Vernunft ist nichts anderes, als die geistige, ursprünglich (vor der Sünde) diesem Inhalte zugeordnete Möglichkeit, nach der Schrift das geistige Gefäß des *Empfangens desselben*, welche Möglichkeit, wenn sie wirklich wird, wirkliches Empfangen durch die Gnade Gottes, nach der Schrift *Glaube* heißt. Im Glauben — welcher in der innersten Mitte und Tiefe unserer ganzen Person Gott in Christo durch den heil. Geist *empfängt* als Leben in Warheit — geht nun beides in uns über und ist in uns und das Unsrige. Die Erlösungs-, die Heils- und Offenbarungs*tatsachen* werden unsere eigene *Lebens*substanz, und die ihnen immanenten und zugleich im Offenbarungsworte ausgesprochenen ausgelegten Heils*warheiten* werden unsere *Denk*substanz. Wir haben überhaupt in Warheit nichts zu denken und zu erkennen, keine Warheit, als was von Gott ur- und zuvorgedacht ist („ich werde erkennen, wie ich erkannt bin") — wie wir auch kein Gutes (unsere Kirche sagt hier: kein Verdienst von uns selber) haben, als was ursprünglich Gottes und uns göttlich mitgeteilt, gegeben und damit aufgegeben ist (antipelagianisch und antirationalistisch; capacitas passiva Luthers). Aber jede göttliche Gabe und Gnade an das persönliche Geschöpf ist eben damit zugleich Aufgabe an unsere eigene Tätigkeit zu eigener Auswirkung, Vollziehung. Wir können also nicht nur, wir *sollen* auch jenen Gedankeninhalt unter steter normativer Leitung des Wortes Gottes und durch denselben zueignenden Geist, der in alle Warheit leitet, als unseren eigenen *nach*denken, auswirken und aussprechen; und das ist der *theoretische Prozess*, den die Theologie zu vollziehen hat. Partizipiren wir durch den Glauben im heil. Geiste an dem göttlich verwirklichten *Heilsleben*, so partizipiren wir eben damit auch an dem es durchdringenden göttlichen Heils*denken*. Der lebendige Glaube ist niemals gedankenlos, so wenig wie Gott gedankenlos ist, sonst wäre er geistlos, theoretisch tot und stumpf, wie er one das Ethische, die guten Werke, praktisch tot ist. Jeder lebendig Gläubige vollzieht das in irgend einem Maße. Es ist dies das *theoretische Werk* des Glaubens, das er so gut fordert, wie die praktischen opera bona im engeren Sinne. — Von hier aus wird das Verhältnis dieser Theologie zum Bekenntnis der Kirche, zu den Gaben, Aufgaben und Gegensätzen der Gegenwart bezeichnet und dann sie selbst höchst beachtenswert gekennzeichnet als zugleich real und ideal, positiv und spekulativ, objektiv und subjektiv, evolutionär (gegenüber der Stagnation und Revolution, gegenüber dem repristinirenden Orthodoxismus [illegible] nalisirenden

Liberalismus) und kritisch, echt katholisch und protestantisch-lutherisch. — Zur Pflege und Förderung einer solchen Theologie unternahm Liebner die Gründung der Jarbücher für deutsche Theologie in Gemeinschaft mit Dorner, Ehrenfeuchter, Wangemann, Landerer, Palmer und Weizsäcker, deren im I. B. enthaltenes Programm die im Vorstehenden gezeichnete Aufgabe und Art der Theologie aufs eingehendste kennzeichnet.

Mitten unter Plänen zur Ausfürung der im I. Teil der Dogmatik niedergelegten Fermenta cognitionis erging an ihn im Herbst 1855 die Berufung in die Stellung als Oberhofprediger und Vizepräsident im Landeskonsistorium nach Dresden. War diese Berufung augenscheinlich geleitet von der Intention, bei den kirchlichen Verhältnissen, wie sie sich in Sachsen gestaltet hatten und wie sie in einem klaren Aufsatze der Gelzerschen protestantischen Monatsblätter (September 1855) „Über die Richtungen in der sächsischen evang.-luth. Landeskirche" von dem an der Spitze des Kirchenregiments stehenden Staatsbeamten gekennzeichnet worden sind, den Segen und den Erfolg, den die von Liebner vertretene Theologie an der Universität gewonnen hatte, für die ganze Landeskirche zu erweitern, so war es auch allein dieser Wunsch, der Liebner in dem schweren Kampfe des Scheidensollens von der akademischen Lehrtätigkeit, zumal bei der aufs stärkste kundgegebenen Anhänglichkeit der Studirenden, bestimmen konnte, diesem Rufe zu folgen. Die innern Vorgänge dabei und die Auffassung der großen Aufgabe des sächsischen Oberhofpredigeramtes zeichnen die Abschiedspredigt in Leipzig und die Antrittspredigt in Dresden 1855 in sehr bedeutsamer Weise. Und so beruht denn auch in Wirklichkeit die Kraft, die Bedeutung, der Segen und der Erfolg seiner kirchenregimentlichen Wirksamkeit in dem Bestreben, die in der oben gekennzeichneten Theologie enthaltenen Ideeen praktisch zu verwirklichen und die bezeichneten Aufgaben für die ganze Kirche zu erfüllen. Für diese kirchenregimentlichen Bestrebungen legen Zeugnis ab zunächst die drei Schriften, die er als Manifestationen im kirchenleitenden Interesse hat ausgehen lassen: 1) Das Wesen der Kirchenvisitation. Denkschrift an die Visitatoren 2c. 2) Der Stand der christlichen Erkenntnis in der deutschen evang. Kirche und die Aufgaben des Kirchenregiments in Beziehung auf denselben, Vortrag auf der deutschen ev. Kirchenkonferenz i. J. 1859. 3) Das Wachsen der Kirche zu ihrer Selbstbesserung. Reformationspredigt 1864, sodann aber auch ein 2. Band Predigten: „Beiträge zur Förderung der Erkenntnis Christi in der Gemeinde", die in ihrem bedeutenden, in die Tiefen des Evangeliums einfürenden Lehrgehalte erst bei Berücksichtigung jener Aufgabe, die Ideeen der oben beschriebenen Theologie in die allgemeinen Interessen der Kirche ein- und hinüberzufüren, die rechte Würdigung ihrer Bedeutung erlangen. Mit so vielen Schwierigkeiten auch seine Wirksamkeit in dieser Stellung verbunden war, so sehr dürfte für die Treue, mit der er sich der Erfüllung seiner Aufgabe hingab, sprechen, dass er 1861 eine von dem Dekan der Berliner theologischen Fakultät an ihn gestellte Anfrage, ob er einen Ruf in deren Mitte annehmen werde, verneinend beantwortete, und bald darauf 1862 einen in jeder Beziehung glänzenden Ruf nach Göttingen ausschlug. Von seiten der Landesgeistlichkeit wurde ihm dafür in der mannigfachsten Weise aufrichtiger Dank bezeigt. Von seinem schwierigen, aber von nachhaltigem Segen gekrönten Wirken konnte ihn nur ein höherer Ruf trennen, der ihn bei einem Aufenthalte zur Erholung in der Schweiz am 24. Juni 1871 traf, wo er an einem Schlage starb, der das Herz plötzlich traf, das so heiß für seinen Herrn und dessen Kirche geschlagen hatte. Ist es ihm nicht vergönnt gewesen, seinen innigsten Wunsch, die Theologie in Dogmatik, Ethik und praktischer Theologie ausarbeiten zu können, zu erfüllen, so ist nunmehr nach Überwindung mancher Hemmungen zu hoffen, dass die Herausgabe seiner Vorlesungen noch in diesem Jare beginnen wird.

Superintendent **Michael.**

Lied, geistliches, s. Kirchenlied Bd. VII, S. 754.

Lightfoot, Johannes, Pfarrer und Vizekanzler der Universität Cambridge, großer Orientalist, dessen rabbinische Gelehrsamkeit und dessen Eifer, das Ver-

ständnis der heiligen Schrift durch Kenntnis der Sprache und Redensarten, der Sitten und Gebräuche, der geographischen und naturgeschichtlichen Verhältnisse des jüdischen Volkes aus den Schriften seiner eigenen Gelehrten zu befördern, für die Exegese des Alten und des Neuen Testamentes höchst fruchtbar war, und dessen Werke jetzt noch, nachdem vieles darin antiquirt, manches (namentlich das Geographische) unbrauchbar geworden, als eine Schatzkammer dieses Wissens zu bezeichnen sind. Lightfoot war geboren im Jar 1602 zu Stock in der Grafschaft Stafford, wo sein Vater, Thomas Lightfoot, ein würdiger Vikar war; studirte im Christuskollegium zu Cambridge, wo er sich bereits als Redner auszeichnete, um die hebräische Sprache aber noch wenig sich bekümmerte; diente dann ein oder zwei Jare als Gehilfe im Unterricht des Griechischen an der Schule zu Rapton; ward darauf ordinirt und in Norton von dem Ritter Cotton, der ihn predigen gehört, als Kaplan in dessen Haus aufgenommen; die Beschämung, seinem mit der hebräischen Sprache vertrauten Patron gegenüber sich darin unwissend bekennen zu müssen, ward die Veranlassung, dass Lightfoot nun mit rastlosem Eifer sich auf dieses Gebiet warf, auf welchem er nicht nur seinen Gönner und Freund, sondern die meisten gelehrten Zeitgenossen überflügeln und den wenigen, wie der jüngere Buxtorf, ebenbürtig werden sollte. Im Begriff, eine Reise nach dem Kontinent anzutreten, ward er zum Prediger einer kleinen Gemeinde seiner Grafschaft berufen, wo er zwei Jare wirkte und sich verheiratete; von hier zuerst in die Nähe von London um der Benützung der Bibliothek willen, dann nach Stock übergesiedelt, ward Lightfoot von Cotton zum Pfarrer in Asle ernannt, wo er zwölf Jare blieb, und neben eifriger Predigt und Seelsorge Tag und Nacht in seinem Gartenhaus den rabbinischen Studien oblag. Im Jar 1642 ward er zum Prediger an der Bartholomäuskirche in London ernannt und in die Versammlung der Theologen zu Westminster berufen; seine Ansichten harmonirten nicht mit denen der Mehrzal dieser Gelehrten, welche unter den Eindrücken der stürmischen Zeitverhältnisse ihres Vaterlandes einer sehr excentrischen Richtung angehörten, aber das Gewicht seiner philologischen und archäologischen Gelehrsamkeit fiel immer schwerer in die Wagschale und lenkte die Mehrzal der Kollegen wider auf die Ban der Besonnenheit, besonders hinsichtlich der Teilnahme von Laien am Kirchenältestenamt, der Verwendung von Witwen als Diakonissinnen, der Wal der Geistlichen durch die Gemeinden, der Anfechtung der Kindertaufe, der Anfechtung der bloßen Besprengung in der Taufe u. dgl. Schon Ende des Jares 1643 ward Lightfoot befördert zum Pfarrer in Mundon in der Grafschaft Hertfort, in welcher Stellung er als ein eifriger Prediger und treuer Hirte der Seinen bis an seinen Tod verblieb; sein Aufenthalt und seine Zeit ward indessen später zwischen dieser Gemeinde und der Universität Cambridge geteilt, da er im Jare 1652 zum Doktor der Theologie und 1655 zum Vizekanzler der Universität ernannt wurde; auch in dieser Wirksamkeit bewärte er die Reinheit und Milde seiner Gesinnung neben der Gründlichkeit seines Wissens und der Stärke seiner Beredsamkeit, und so gewissenhaft er seinen Ämtern nachkam, fand er doch noch Zeit, teils zu seinen eigenen Privatarbeiten, teils zur Unterstützung der Arbeiten befreundeter Gelehrten Englands und des Kontinents, mit welchen er einen Briefwechsel unterhielt, vor allem der Polyglottenbibel (besonders hinsichtlich des samaritanischen Pentateuchs) von Walton und des Heptaglottonlexikons von Castellus. Einige Jare vor seinem Tod ward Lightfoot noch die Präbende des Kanonikats von Ely verliehen, wo er denn auch starb den 6. Dez. 1675, zur allgemeinen Trauer seiner Gemeinde und der Universität.

Von den verschiedenen Ausgaben seiner gesammelten Schriften gilt die Utrechter von 1699 für die beste; Joh. Strype hat zu London im Jar 1700 einen Supplementband geliefert; von diesen Schriften verdienen besondere Erwänung: 1) seine Harmonia, Chronica et Ordo Veteris Testamenti; 2) seine Harmonia quatuor Evangelistarum tum inter se, tum cum Veteri Testamento; 3) seine Descriptio Templi Hierosolymitani und sein Ministerium Templi, quale erat tempore nostri Servatoris; 4) sein Vestibulum und Index Talmudis Hierosolymitani, am allermeisten aber 5) sein letztes und vornehmstes Werk, seine Horae

hebraicae et talmudicae in Evangelia, Acta Apostolorum, in quaedam capita Epistolae ad Romanos und in Epistolam primam ad Corinthios, ein Werk, von welchem schon der jüngere Buxtorf mit großer Hochachtung sprach und welches heute noch als eine Fundgrube der Exegese in dieser Richtung dient.

Pressel.

Liguori, Alphons Maria von (da Lig.), beliebtester und einflussreichster katholischer Moraltheologe und Erbauungsschriftsteller im 18. Jarhundert, wurde aus altberühmter neapolitanischer Patrizierfamilie geboren am 27. Sept. 1696 zu Marianella, einer Vorstadt Neapels. Sein Vater, Giuseppe da Liguori, war ein durch Frömmigkeit ausgezeichneter Offizier. Die Mutter, Anna Katharina Cavalieri, Tochter des später zum Bischof von Troja beförderten und im Rufe der Heiligkeit gestorbenen Emil Jakob Cavalieri, übertraf ihren Gemal noch in Hinsicht auf religiösen Eifer. Ihrem Einflusse war die begeisterte Hingabe an die Sache der Kirche, welche Alphons Maria, der dritte ihrer Söne, von früher Jugend an betätigte, hauptsächlich zu danken. Erzogen bei den Oratorianerpriestern des Philipp Neri, d. h. seit seinem zehnten Lebensjare Mitglied einer von denselben geleiteten Kongregation junger Adeliger, widmete derselbe sich dem Studium der Philosophie und Rechtswissenschaft mit solchem Erfolge, dass er schon in seinem 17. Jare die juristische Doktorwürde erlangte und damit in den Advokatenstand eintrat. Glänzende Aussichten taten sich ihm für den Fall weiterer Verfolgung dieser Laufban auf; allein ein beim Plädiren für einen vornehmen Klienten von ihm begangener Fehler, bestehend im Übersehen einer Verneinungspartikel in einer aus den Alten citirten Stelle, infolge wovon der betreffende Prozess verloren ging, erfüllte ihn mit dem unüberwindlichsten Widerwillen gegen den juristischen Beruf, den er daher ungeachtet der eifrigen Abmanungen seines Vaters alsbald quittirte, um sich dem Priesterstande zu widmen. Nach einer Zeit längerer Zurückgezogenheit und Hingabe an geistliche Betrachtungen empfing er (1725) die Subdiakonatsweihe und trat kurz darauf als Novize in die Kongregation der Propaganda der Erzdiözese Neapel, um als Missionspriester im Dienste des Papsttums zu wirken. 1726 erlangte er die Diakonatsweihe (6. April), sowie Ende desselben Jars (21. Dez.) die Priesterweihe. Sein besonders der geistlichen Pflege und Unterweisung der Armen sich widmendes Wirken, mittelst des s. g. Kapellenunterrichts, bestehend in Bildung kleiner Vereine zu Andachten unter Leitung von durch ihn bestellten Katecheten, fürte ihn bald von Neapel nach verschiedenen Orten Unteritaliens. Zu Foggia in Apulien war es, wo ihm, wärend seines dortigen Verweilens als Bußprediger zu Anfang des J. 1731, die erste jener Entzückungen zu teil ward, deren er später widerholte erlebte. Dem vor einem Marienbilde Knieenden erschien die h. Jungfrau in ihrer ganzen Schöne; ein von ihrem Haupte ausgehender Lichtstral ließ sich verklärend auf seine Stirne nieder. Eine gefärliche Krankheit nötigte ihn bald darauf zu einem Aufenthalte in Amalfi, um Stärkung zu suchen. Wärend der wider Genesene zu Scala, im Bezirk von Benevent, geistliche Übungen mit den dortigen Klosterfrauen abhielt, erklärte ihm eine derselben, die Schwester Maria Celeste Costarosa, im Beichtstule: der Heiland wolle nicht seine Rückkehr nach Neapel, sondern sein Verweilen an Ort und Stelle, behufs Gründung eines neuen Vereins von Missionspriestern, um „den verlassenen Seelen Hilfe zu bringen". Da sein geistlicher Vorgesetzter die hierin liegende Manung für eine göttlicherweise verursachte erklärte, welcher Folge gegeben werden müsse, schritt Liguori, damals 36järig, am 8. Nov. 1732 zur Gründung der betreffenden neuen Kongregation, genannt „Genossenschaft unsres allerheiligsten Erlösers" (Societas S. N. Redemptoris) und nach änlichen Grundsätzen verfasst wie s. Z. die Kongregation der Missionspriester des Vinzenz von Paula (vgl. den s. Artikel).

Furchtbare Anfeindungen von verschiedener Seite her drohten, wie gewönlich beim Entstehen neuer Ordensgenossenschaften, den Verein wärend der ersten Jare seiner Existenz zu unterdrücken. Die Propaganda schloss Liguori als unruhigen Neuerer von sich aus, Kardinalerzbischof Pignatelli von Neapel äußerte sich missbilligend über sein Unternehmen. Die Mehrzal der dem Orden zu Scala Bei-

getretenen wurde infolge dieser Gegenwirkungen wider untreu; bald sah der Stifter sich von allen Gefärten bis auf zwei, Cesare Sportelli und den Laienbruder Vitus Curtius, verlassen. Allein seine Beharrlichkeit kämpfte sich siegreich durch alle diese Anfechtungen hindurch. Bald konnte er ein zweites Haus seines Ordens, auf dem Lande in der Diözese Cajazza, sowie 1735 ein drittes, zu Ciorani in der Diözese Salerno, auftun. Es folgte die festere Ausgestaltung seiner Regel, sowie die erste Gelübdeablegung (21. Juli 1742), worauf Liguori durch einstimmige Wal der Kongregation zu deren Generalsuperior oder Rector maior auf Lebenszeit erhoben, und bald darauf auch die erste päpstliche Bestätigung, durch Breve Benedikts XIV. vom 25. Februar 1749, erlangt wurde. — Die weitere Ausbreitung der Genossenschaft nahm nun raschen Fortgang, zunächst innerhalb des Reichs beider Sizilien, wo der Stifter unaufhörlich missionirend und visitirend von Ort zu Ort umherreiste, in elendester Kleidung, unter Ausübung der strengsten Austeritäten (Schlafen auf hartem Strohsack, stets nur fünf Stunden lang; Tragen von Stachelgürtel und Bußhemd; tägliche Selbstgeißelung bis aufs Blut 2c.). Die Fortschritte, welche sein rastloser Eifer seit Anfang der fünfziger Jare nicht bloß im Gründen immer neuer Häuser seines Ordens, sondern auch mittelst Heranziehung des weltlichen und regulirten Klerus, ferner des Adels, des Handwerkerstandes, der Armen und selbst der Gefangenen zur Teilnahme an seinen geistlichen Übungen erzielte, waren reißender Art und erregten allgemeines Erstaunen. Ein Offizier urteilte darüber: „Die anderen Missionen sind Belagerungen, die des Alphons aber Erstürmungen".

Troß seines Widerstrebens erhob ihn Clemens XIII. 1762 auf den Bischofssitz von St. Agatha der Gothen zu Neapel. Es begann damit die schon an seiner Wiege in Bezug auf ihn gesprochene Weissagung eines Freundes seiner Eltern sich zu erfüllen, die ihm einerseits das Gelangen zur Bischofswürde, andererseits ein langes Leben von über 90 Jaren verheißen haben soll, und in der Tat auch in ihrem zweiten Teile zur Warheit wurde, da Liguori erst am 1. Aug. 1787, in einem Alter von 90 Jaren 10 Monaten und 5 Tagen zu Nocera starb. Seit seiner Erhebung zum Episkopat überwies er die Verwaltung seines Ordens zum teil einem Generalvikar, dem Pater Andrea Villani. Die durch den nämlichen rastlosen Eifer, der sein ordensgründendes Wirken charakterisirt, ausgezeichnete, überall auf Reform der klerikalen Institute, Hebung der Seelsorge und des religiösen Jugendunterrichts und Förderung des Andachtslebens, insbesondere des mariolatrischen, hinarbeitende Fürung seines Bischofsamtes setzte er nur 13 Jare hindurch fort; am 15. Juli 1775 enthob ihn Pius VI. der Bürde des Episkopats, um deren Abnahme er schon dessen Vorgänger Clemens XIV., wiewol vergeblich, gebeten hatte. Er lebte von da an in asketischer Zurückgezogenheit und Armut — eine bischöfliche Pension hatte er sich nicht ausbedungen — in dem Hause seines Ordens San Michele dei Pagani zu Nocera. Zu den sonstigen Beschwerden seines Greisenalters, bestehend in großer Körperschwäche und gänzlicher Verkrümmung des Rückgrats, traten noch schwere Kümmernisse hinzu, welche ihm eine Spaltung in seinem Orden, ausgebrochen infolge eines Zerwürfnisses zwischen der neapolitanischen Regierung und dem Papste Pius VI., bereiteten. Er erlebte die Widervereinigung der beiden Parteien, welche die Redemptoristen-Kongregation damals auseinander brachte, eine römisch-päpstliche und eine königlich neapolitanische (s. den folg. Artikel), nicht mehr, soll aber sterbend sie beide, „die Väter, die im Königreich Neapel sind, und die im Kirchenstate lebenden", gesegnet haben. — Schon neun Jare nach seinem Tode, am 4. Mai, wurde Liguori durch Pius VI. für ehrwürdig erklärt, dann am 15. Sept. 1816 durch Pius VII. selig gesprochen, endlich am 26. Mai 1839 durch Gregor XVI. kanonisirt. Pius IX. hat diesen von seinen Vorgängern gespendeten Beiträgen zur gloria posthuma Liguoris die höchste denkbare Auszeichnung hinzugefügt, durch seine Aufnahme unter die Doctores ecclesiae, im Anschlusse an die früher nach und nach zu diesem höchsten Range erhobenen Theologen des kirchlichen Altertums und Mittelalters, wie Thomas Aquinas, Bonaventura, Bernhard v. Clairvaux und zuletzt noch (1852) Hilarius von Poitiers. „Wir wollen und beschließen", so sagt das

betr. Promotionsdekret vom 7. Juli 1871, „daſs die Bücher, Kommentare, Abhandlungen (opuscula), kurz die Werke dieses Doktors gleich denen der übrigen Doktoren der Kirche citirt, angefürt und erforderlichen Falles benutzt werden, und zwar nicht bloß im Privatgebrauche, sondern öffentlich in allen Gymnasien, Akademieen, Schulen, Kollegien, Lehrvorträgen, Kontroversen, Schriftauslegungen, Predigten, Reden und allen sonstigen kirchlichen Studien und christlichen Übungen". Den Grund für diese außerordentlich hohe Wertschätzung der Schriften Liguoris gibt dasselbe Dekret ausdrücklich und auf unmiſsverständliche Weise an. Nicht bloß weil diese Schriften im allgemeinen „voll Gelehrsamkeit und Frömmigkeit" sind, sondern speziell deshalb stehen sie hoch, weil „die Warheiten, betreffend die unbefleckte Empfängnis der h. Gottesmutter und die Unfehlbarkeit des ex cathedra lehrenden römischen Papstes, diese von Uns unter dem Zujauchzen des christlichen Volks und mit Zustimmung der Prälaten der katholischen Welt in großer Zal sanktionirten Warheiten, sich darin aufs trefflichste (avec la plus grande netteté) dargelegt und durch die kräftigsten Gründe erwiesen finden" (vgl. den franz. Text des Dekrets, auszugsweise mitgeteilt bei Friedrich, Geschichte des Vatik. Concils, I, 568).

Also dreierlei Eigenschaften verdankt die Lehr- und Schriftstellertätigkeit Liguoris ihre ungemein hohe Bedeutung für die Sache des modernen Ultramontanismus: 1) im Allgemeinen ihrer „Gelehrsamkeit und Frömmigkeit" — womit one Zweifel ihr der jesuitischen Andachtslitteratur und probabilistischen Moral verwandter Charakter gemeint ist; 2) ihrem Eintreten für die immaculata conceptio und 3) ihrem Plädiren für die Unfehlbarkeit des Papstes. Es ist der Geistesverwandte Loyolas überhaupt, und es ist näher der Immakulist und der Infallibilist Liguori, den man zum Doctor ecclesiae promovirt hat. Hieraus würde sich als naturgemäße Einteilung seiner Werke die Bildung dreier Gruppen: asketisch-moraltheologische, mariologische und kanonistisch-infallibilistische Schriften ergeben. Doch durchdringen die genannten Grundeigentümlichkeiten ziemlich gleichmäßig seine sämtlichen Arbeiten; dieselben bilden von Anfang bis zu Ende „das sonderbarste Gemisch von Naivetät, Leichtgläubigkeit und wissenschaftlicher Ignoranz, das aber trotzdem von Rom aus approbirt und eifrigst empfohlen wird" (Friedrich a. a. O., S. 539). Eine Gesamtausgabe existirt nicht. Die seit Ende der vierziger Jare meist in Neapel oder in Bassano zuerst erschienenen Werke sind italienisch hauptsächlich durch die seit etwa 1770 in Venedig erfolgten Abdrücke, lateinisch oder französisch besonders von Mecheln und Tournai aus (seit den zwanziger Jaren unseres Jarhunderts), in deutschen Bearbeitungen früher meist von Augsburg, neuerdings hauptsächlich von Wien aus verbreitet worden. Wir heben nur einige der wichtigsten, meist mit verdeutschten Titeln heraus.

I. Dogmatisch-apologetische Schriften: Dogm. Werke gegen die vorgeblichen Reformirten (ital.), Venedig 1770; Geschichte und Widerlegung der Ketzereien, 3 Bde., ebendas. 1773; Lebensbeschreibungen mehrerer Märtyrer, 2 Bde., ebendas. 1777; die Wahrheit des Glaubens, oder Widerlegung der Materialisten, Deisten und Sektirer, 2 Bde., ebend. 1781 (auch Bassano 1783; sowie französ. in Abbé Mignes Démonstrations évangéliques, t. XII, Paris 1848).

II. Moraltheologische: Über den maaßvollen Gebrauch der opinio probabilis (ital.), Neapel 1754; Theologia moralis, 2 voll., 4°, Neapoli 1755, das Hauptwerk auf diesem Gebiete, durchaus probabilistisch gehalten, durch einen besonderen Anhang mit der Methode Busenbaums in Einklang gesetzt, mit Widmung an Papst Benedikt XIV.; in den späteren Ausgaben mit verschiedenen Erweiterungen versehen, namentlich einer gegen die scharfe Kritik des Dominikaners Patuzzi (pseudon. Adelphus Dositheus): „Causa probabilismi reproducta et convicta falsitatis" (1764) gerichteten Expiatio des Verfassers. Spätere Ausgaben des Werks in dieser erweiterten Gestalt, z. B. Bologna 1763 (3 voll.); Bassano 1816 (3 voll., 4°); Mecheln 1828 (lat., 9 Bde., 8°); ebend. 1845 (10 Bde.); Paris 1863 (von P. Heilig). — Freier gehaltene Bearbeitungen lieferten: Waibel, Moraltheologie ꝛc., 8 Bde. (1841—1847) und der neuerdings päpstlicherseits besonders empfohlene, in infallibilistischen Kreisen hochgeschätzte Scavini, Theo-

logia moralis ad mentem S. Alph. M. de Liguori, 3 voll.; ed. 9., Mediol. 1862.

III. Katechetische und pastoraltheologische: Instructio ordinandorum, 1758; Institutio catechistica, Bassano 1768; Sacerdos, per pias considerationes etc., Augsb. 1775; Der vollkommene Weltpriester und unterrichtete Seelsorger, deutsch durch P. Obladen, ebendas. 1773; Homo apostolicus instructus in sua vocatione ad audiendas confessiones, s. praxis et instructio confessariorum, 3 voll., Bassano 1780; auch Vened. 1782; Mecheln 1824 u. ö.; La vera sposa di Gesù Cristo, 2 voll, Venez. 1781, neue Ausg. Neap. 1876). Deutsch: „Die wahre Braut Jesu Christi oder die heilige Klosterfrau, Augsb. 1808; Wien 1830 u. ö.

IV. Mariologische und sonstige asketische Schriften. Das Hauptwerk auf diesem Gebiete, epochemachend in seiner Art, besonders was fördernde Einwirkung auf die Ausbreitung des Glaubens an die unbefleckte Empfängnis betrifft, ist: „Die Herrlichkeiten Mariä" Le glorie di Maria, 2 voll., Vened. 1784 u. ö.; neueste ital. Ausg. Rom 1878 in 16⁰; französ. Les gloires de Marie, z. B. Vened. 1784; deutsche Bearbeitung durch Riegel, Augsb. 1809; sowie neuerdings bes. durch A. Meck, 7. Aufl., Einsiedeln 1862. Zur Charakteristik dieses, schon bald nach seinem ersten Erscheinen von liberal katholischer Seite (z. B. durch die pseudonyme Schrift „Laminda Pritanius resuscitatus") scharf angegriffene Werk mit seiner äußerst seichten, werkheilig-abergläubigen Moral, die in dem Satze gipfelt: „Es ist schwer durch Christum, aber leicht durch Maria selig zu werden", vgl. Hase, Prot. Polemik, 3. A., S. 325; Huber, Der Jesuiten-Orden, Berlin 1873, S. 324 f. — Anderes hieher Gehörige: „Besuchungen des allerh. Sakraments des Altars und der allezeit unbefleckten Jungfrau" (Bamberg 1788, Würzburg 1792, Innsbruck 1804, Wien 1828 u. ö.); „Andachtsübungen zum allerh. Herzen Jesu und Mariä, zu täglichem Gebrauch eingerichtet" (Augsb. 1793; 1830); „Andacht des heil. Kreuzwegs" (ebendas. 1808, 1810): „Neuntägige Andacht zu Ehren der h. Theresia" (deutsch durch A. Passy, 2. A., Augsb. 1832); „Gründliche Unterweisung für Alle, die nach der christl. Vollkommenheit trachten" (deutsch durch B. Hyper, ebend. 1778); „Liebe der Seelen, d. i. geistreiche Gedanken über das Leiden J. Christi" (Frankf. 1775, Bamberg 1776); „Das Gebet als Hauptmittel, um von Gott alle Gnade und die ewige Seligkeit zu erlangen" (Wien 1831), sowie der Auszug aus dieser Schrift von A. Hellbach, Das große Gnadenmittel des Gebets (Regensburg 1880). — Vgl. auch die Zusammenstellung einiger dieser Erbauungsschriften in: Opuscula spiritualia etc., Venedig 1788, 2 Bde., sowie in den von Leop. Dujardin herausgegebenen Oeuvres ascétiques d'A. M. de Liguori, traduites et mises en ordre, Tournai 1856—1864 (9 voll. in 12⁰).

V. Predigtwerke und geistliche Dichtungen. Sammlung von Predigten und Instruktionen (ital., Vened. 1772, 1779, 2 Bde.); Lobreden auf die Mutter Maria (deutsch durch Obladen, Augsb. 1772, 1779). Eine 4bändige Postille, verdeutscht durch W. Hillinger in zwei Abteilungen: 1) Lob- und Sittenreden für alle Sonntage (Würzburg 1775, 2 Bde.) und 2) Lob- und Sittensprüche für alle Festtage (ebendas. 1776, 2 Bde.). Kurze Sonntagspredigten des A. M. v. Liguori, mit einer Lebensgeschichte desselben von G. Kloth (Aachen 1835). Endlich: Vollständige Sammlung geistlicher Lieder des sel. A. M. da Liguori, a. d. Ital. metrisch übers. von A. Passy, Wien 1827.

Biographieen lieferten außer dem eben genannten Kloth: A. Giatini, Vita del b. Alf. Liguori, Rom 1815, 4⁰, Monza 1819, sowie M. Jeancard, Vie du b. Alf. Lig., Löwen 1829 (auch deutsch durch M. Haringer, Regensburg 1840) und Rispoli, Vita del b. Liguori, Napoli 1834. Vgl. auch Fehr, Allg. Gesch. der Mönchsorden II, 217 ff., sowie die kathol. Kirchenz. „Sion", 1839, Nr. 86—88.

Zöckler.

Liguorianer oder Redemptoristen. Seinen unverdient großen theologischen Ruhm verdankt Liguori nächst dem Jesuitenorden hauptsächlich den Bemühungen seiner eigenen Societas Sanctissimi Redemptoris, deren Begründung durch ihn im Jare 1732 bereits im vorigen Artikel erwänt wurde. Hier ist zunächst über die innere Entwicklung der Genossenschaft bei Lebzeiten des Gründers noch mehreres nachzutragen. Die frühesten Vorschriften desselben stellten an die Selbstverleugnung und den mortifikatorischen Eifer der Mitglieder ungemein harte Forderungen: Schlafen auf schlechten Strohsäcken, scharf gewürzte Suppe nebst Früchten und äußerst hartes Brot als tägliche Kost, welche knieend eingenommen werden mußte; dreimal tägliches Horenlesen, allnächtliche längere Andacht vor dem Sanctissimum, dreimalig wöchentliche Geißelung, predigende und missionirende Tätigkeit nur unter dem ärmsten und geringsten Volke. Von diesen Härten wurde später manches gemildert. Als Liguori gegen 1742 die erste Konstitution für seinen Orden ausarbeitete (s. den vor. Art.), entnahm er für dieselbe verschiedenes aus der Regel des Jesuitenordens, namentlich die Hinzufügung eines vierten Gelübdes zu den drei gewönlichen Gelübden der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams. Dieses vierte Gelübde verpflichtet den Redemptoristen dazu: keine Würde oder Pfründe außerhalb seiner Kongregation, ausgenommen auf ausdrücklichen Befehl des Papstes oder des Generalsuperiors, anzunehmen, sowie ferner: bis zum Tode in der Gesellschaft zu verharren, es sei denn, daß der Papst von deren Satzungen dispensire. Den nämlichen unbedingten Gehorsam gegen den Papst, welcher sich hierin ausdrückt und den die infallibilistische Doktrin der moral-theologischen Schriften Liguoris predigt, betätigte der greise Ordensstifter wärend jener verhängnisvollen Spaltung im Schoße seiner Genossenschaft, die ihm den Abend seines Lebens verbitterte und vor deren Widerbeilegung er starb. Der neapolitanische Teil des Ordens, zu welchem Liguori selbst, als zu Nocera wonend, gehörte, sollte auf den Wunsch des Hofes von Neapel gewisse Veränderungen mit der Regel, wie sie 1742 formulirt und 1749 durch Benedikt XIV. bestätigt worden war, vornehmen; man setzte dieser Forderung keinen unbedingten Widerspruch entgegen, fügte sich ihr vielmehr — einige wenige Väter ausgenommen, die ihr Kloster zu Illicetto in Neapel verließen und nach dem Kirchenstate auswanderten — in passivem Gehorsam. Papst Pius VI. dagegen forderte genaues Beharren bei den Konstitutionen, wie jener sein Vorgänger sie approbirt habe, und ging so weit, zu erklären: 1) die Redemptoristenhäuser im Königreich Neapel bildeten keinen Teil der Kongregation mehr und seien ihrer Privilegien verlustig; 2) auch Liguori sei von der Kongregation ausgeschlossen und der Würde eines Generalsuperiors enthoben; statt seiner solle Peter Franz de Paula das oberste Rektorat erhalten. Im Kirchenstat sowie auf der Insel Sicilien fügte man sich dieser schroffen päpstlichen Entscheidung, wärend die neapolitanischen Angehörigen der Kongregation größtenteils sich widersetzten. Liguori selbst unterwarf sich dem Willen des Statthalters Christi mit derselben Demut, die er stets nach dieser Seite hin betätigt hatte. So oft die aufs äußerste verwirrten und von schwerer Gewissensnot bedrängten Väter seiner bisherigen Obedienz ihn um Rat fragten: sie erhielten nur die Eine Antwort: „Gehorchet dem Papste!“ Die Spaltung wurde erst drei Jare nach Liguoris Tode, durch Aussönung des Papstes und der neapolitanischen Regierung wider aufgehoben; die letztere erkannte, laut Edikt vom 29. Oktober 1790, die Bestätigungsbulle Benedikts XIV, von der sie früher nichts hatte wissen wollen, ausdrücklich an.

Schon wärend der letzten Lebensjare Liguoris war dem bisher auf Mittel- und Unteritalien beschränkt gebliebenen Orden der Weg in nördlichere Länder gebaut, ja die Verlegung des Schwerpunktes seiner Wirksamkeit dorthin vorbereitet worden. Das Werkzeug hiezu wurde ein Ordensmitglied deutsch-österreichischer Abkunft, das mit gutem Grunde als der zweite Stifter der Kongregation, jedenfalls als deren einflußreichster Förderer und Fortbildner seit Liguori betrachtet werden darf. Clemens Maria Hoffbauer, der Vater des österreichischen und deutschen Redemptoristenzweiges, wurde geboren zu Taßwitz in Mähren am 26. Dezember 1751, begab sich, 16järig, als Waise zur Erlernung des Bäckerhandwerks nach

Znaim, wurde zuerst Bäckergehilfe in der Bäckerei des Prämonstratenserklosters Bruck, dann Tafeldecker beim Propst dieses Klosters, und erhielt durch diesen Prälaten die erste Anregung und Gelegenheit zum Erlernen der theologischen Wissenschaft. Nach 4järigem erfolgreichem Besuch der Klosterschule zu Bruck begab der von glühendem Andachtseifer beseelte Jüngling 1776 sich zu den frommen Einsiedlern des Wallfartsortes Mühlfrauen, wo er zwei Jare zubrachte, bis dieses klösterliche Institut aufgehoben wurde. Teils wider als Bäcker arbeitend, teils studirend, lebte er dann einige Zeit in Wien, schloss hier mit seinen späteren Ordensgenossen und Gehilfen Pet. Eman. Kunzmann und Joh. Thadd. Hibel innige Freundschaft und unternahm zuerst mit jenem, dann mit diesem Reisen nach Rom, wovon die zweite, im Jare 1782 ausgefürte, ihn samt seinem Gefärten der Redemptoristenkongregation zufürte. Ein göttlicherseits ihnen gewärtes Omen soll hiebei wirksam gewesen sein: sie hatten verabredet, diejenige Kirche zuerst zu besuchen, deren Geläute sie am Morgen nach ihrer Ankunft zuerst hörten; es war aber das Gotteshaus des Redemptoristenklosters, durch dessen Glocke die erste Einladung an sie erging und dessen Rektor die beiden Ankömmlinge auch alsbald, sogar unaufgefordert, in seine Kongregation aufzunehmen sich bereit erklärte. Der Scharfblick dieses Vorgesetzten erkannte schon bald in den beiden glaubenseifrigen Österreichern die geeigneten Werkzeuge zur Anpflanzung seines Ordensinstitutes auf deutschem Boden und gleichzeitig zur Ausfüllung der daselbst durch die Aufhebung des Jesuitenordens entstandenen Lücke. Dass er sich in dieser Erwartung nicht täuschte, sollte bald offenbar werden. Nach Vollendung ihres Noviziates und Empfang der Priesterweihe 1785 kehrten Hoffbauer und Hibel, der erstere als Superior der zu gründenden neuen Niederlassung, nach Wien zurück, siedelten aber bald von da, die josephinischen Kulturkampfszustände scheuend, nach Warschau über, wo der apostolische Nuntius ihnen eine, dem hl. Benno geweihte Kirche nebst daran stoßendem Hause als Sitz anwies (daher Bennoniten). Sie eröffneten in dieser Bennokirche das Schauspiel einer beständigen Mission: allsonntäglich wurden zwei Predigten für die Polen, zwei für die Deutschen, später auch eine französische für die in Warschau weilenden Franzosen gehalten. Ihre Erfolge in seelsorgerischer Hinsicht waren, Dank der Mitwirkung der damals über das Polenvolk ergehenden schweren Heimsuchungen, beträchtlicher Art. Im Jare 1796 sollen an 19000 Personen in ihrer Kirche kommunizirt haben. Sie erhielten um diese Zeit eine zweite Kirche in Warschau, vermehrten die Mitgliederzal ihrer Kongregation daselbst bis zum Schlusse des Jarhunderts auf 25 und entsandten auch nach auswärts erfolgreiche Missionen, wozu Hoffbauer durch seine schon 1792 erfolgte Ernennung zum Generalvikar der Kongregation für die Länder polnischer und deutscher Zunge autorisirt worden war. Schon 1794 wurde durch drei nach Mitau entsandte Priester eine Mission für Kurland begründet, 1808 eine solche für die Schweiz — wo indessen, wie auch zu Tryberg im Schwarzwald, sowie zu Babenhausen auf gräfl. Fuggerschem Gebiete in Schwaben, die Anpflanzungen der Genossenschaft nicht recht gedeihen wollten. Überhaupt ergingen wärend der ersten Jare unseres Jarhunderts schwere Schicksalsschläge über dieselbe, und die Darstellung mehrerer neuer Kirchenhistoriker, welche aus dem 1773 aufgehobenen Jesuitenorden zalreiche Mitglieder in die änlich geartete Liguorianerkongregation eintreten, diese letztere also gewissermaßen das Erbe jenes großen Ordens antreten und eine rettende Zufluchtsstätte für seine Trümmer werden lässt, muss als sehr ungenau bezeichnet werden. — Erst nachdem die Occupation Polens durch Napoleon, den Sieger über Preußen und Russland, im Jare 1807 die Warschauer Redemptoristen-Niederlassung gänzlich zerstört hatte (die mit Gewalt von dort weggefürten Väter wurden einen Monat lang in der Festung Küstrin gefangen gehalten und von da dann je zwei und zwei nach ihren Heimatsorten entlassen), begann für den nach Österreich zurückgekehrten Hoffbauer wider eine Zeit gesegneter Unternehmungen, die indessen seinem eigenen Orden vorerst nur mittelbarerweise zugut kamen. Er musste, da die kaiserliche Regierung die Einfürung der Kongregation zuerst verweigerte, die Stelle eines Beichtvaters und Kirchendirektors bei den Ursulinerinnen zu Wien annehmen (1813), in welcher Stellung er kraft der

großen Beliebtheit seiner Predigten sowie seines wachsenden Einflusses im Beichtstul wenigstens vorbereitend für das spätere Wirken seiner Ordensleute tätig war. Schon einen Monat nach seinem am 15. März 1820 erfolgten Tode wurde die von ihm widerholt beantragte und betriebene Errichtung eines ersten Liguorianer-Kollegiums in Wien genehmigt; am Schlusse desselben Jares erhielt der Orden auf kaiserl. Befehl die Kirche zu Mariastiegen in Wien, sowie später 1826 ein zweites Haus zu Frohnleithen in Steiermark. Seitdem fand ein stetiges Wachstum der Kongregation im Österreichischen statt, zunächst bis zum Revolutionsjare 1848, das sie indessen nur vorübergehend verdrängte. Des Dichters Zacharias Werner Eintritt in den Orden, einige Zeit nach seiner Konversion, diente zur Hebung des Ansehens der Genossenschaft; auch vermachte der später aus derselben wider ausgetretene ihr sterbend (1823) den größten Teil seines Vermögens. Außer zalreichen männlichen Klöstern — wie außer den genannten noch Eggenburg und Kirchheim in der Diözese St. Pölten, Donauberg in der Diözese Brixen, Innsbruck, Leoben, Marburg und Mautern in der Diözese Seggau — taten sich auch einige Häuser für Redemptoristinnen auf, welcher weibliche Zweig des Ordens seine Existenz bis auf die Zeit des Liguori selbst zurückfüren konnte; so ein Haus zu Wien und eines zu Stein an der Donau, unweit Krems. — Verhältnismäßig noch stärker entwickelte sich die Kongregation im Königr. Bayern, wo sie nicht bloß eine zeitlang, wie in Österreich vor 1836, sondern bis zum Jare 1848 und darüber hinaus die Stelle des nicht geduldeten Jesuitenordens zu ersetzen hatten. Hier entstand 1841 ihr erstes Haus zu Altötting, Diözese Passau, dem sich nach und nach noch vier andere Häuser mit männlichen Insassen und 17 mit weiblichen hinzugesellten. In Preußen, wo der Orden nicht das Alter Ego des Jesuitenordens zu repräsentiren hatte, blieb er verhältnismäßig schwächer; immerhin brachte er es auch hier bis kurz vor dem Ausbruche des Kulturkampfes auf fünf Häuser (in Köln, Trier, Münster, Paderborn, Limburg) mit 69 männlichen Bewonern. Auch Baden duldete die Redemptoristen eine zeitlang. Besonders aber gewannen dieselben, abgesehen vom italienischen Mutterlande, seit Anfang unseres Jarhunderts erheblichen Zuwachs in der Schweiz (wo die aufgehobene Karthause der Trappisten zu St.-Val im Kanton Freiburg 1814 ihre erste Niederlassung wurde), in Holland (Wittem), Belgien (Lüttich, St. Trond, Brügge, Brüssel, Tornay 2c.), in Frankreich (Bischenberg, Diözese Straßburg, zwar aufgehoben 1830, aber bald wider hergestellt und seitdem zum Mutterkloster für mehrere andere französische Häuser geworden), in England (Falmouth u. m. a.) und zumal Nordamerika, wo seit den dreißiger Jaren eine ganze Reihe von Kollegien und Missionsstationen der Redemptoristen ins Dasein traten (Kollegien in Baltimore und Pittsburg, Missionshäuser in Albany, Buffalo, Philadelphia, Detroit, Newyork 2c).

Wegen ihrer dem Jesuitismus verwandten Vier-Gelübde-Praxis, sowie wegen ihrer Übereinstimmung mit manchen sonstigen Einrichtungen der Gesellschaft Jesu, besonders auch ihrer änlichen Ordenstracht, hat man die Liguorianer öfters mit den Jesuiten geradezu identifizirt, welche Verwechslung natürlich auf Unkritik beruht. Allerdings aber haben sie in verschiedenen Ländern, so zeitweilig in Teilen Italiens, in Österreich, Bayern 2c. die Rolle eines Substituts des Jesuitenordens wärend dessen Aufgehobenseins oder Nichtzugelassenseins gespielt; auch gleicht die Art ihres missionirenden Vorgehens im Dienste der ultramontanen Bestrebungen, durch Volksmissionen, Exerzitien, Beförderung des Immaculata- und Herz-Jesu-Kultus 2c., im allgemeinen sehr derjenigen der Jesuiten. Sie haben deshalb dem seit Ausbruch des neuesten Kulturkampfes in Deutschland, Belgien, Frankreich 2c. über den Jesuitenorden ergangenen Geschick der Austreibung durch die Statsgesetzgebung mit unterliegen gemußt. Vgl., was speziell Deutschland betrifft, das Gesetz betreffend die Ges. Jesu und verwandte Orden vom 4. Juli 1872, samt dem bestätigenden Bundesratsbeschluß vom 20. Mai 1873. — Statistisches über die Ausbreitung der Redemptoristen in Deutschland bis zum Jare 1872 bietet die lehrreiche Arbeit von J. F. v. Schulte in Bonn: „Die neueren kath. Orden und Kongregationen in Deutschland", Berlin 1872 (besonders S. 15 ff.). Vgl. sonst des Katholiken Karl vom heiligen Aloys „Statistik 2c., S. 596 f.; Fehr,

Geschichte der Mönchsorden, II, 219 ff.; Fr. Pösl, Clemens Maria Hoffbauer, Regensburg 1844. **Zöckler.**

Limborch, Philipp van, einer der angesehensten Theologen unter den Arminianern (s. d. Art. Arminius Bd. I, S. 681), ward am 19. Juni 1633 zu Amsterdam geboren, wo sein Vater, Franciscus, ein trefflicher Rechtsgelehrter war, seine Mutter, eine Nichte des angesehensten arminianischen Dogmatikers, Simon Episcopius. Von diesem scheint die Geistesklarheit auf den begabten Knaben übergegangen zu sein, welcher in Utrecht und Leyden vom 14. bis 19. Jare seine erste Bildung empfing, worauf er dann zu Amsterdam unter Männern wie Barläus, Gerh. Vossius, Blondellus und Curcelläus eifrig den Studien oblag. Dann waren auf der Akademie zu Utrecht Gisbert Voëtius und andere verdiente Lehrer zwei Jare lang seine Fürer in der Theologie, Philologie, Philosophie und Mathematik. Sein Interesse weckten und seinen Eifer förderten hier häufige Disputationen der Studirenden über die Theologie der Remonstranten. In der Philosophie ward er Eklektiker mit Hinneigung zur Erfarungsphilosophie und den Alten; obgleich er Cartesius hochachtet, ist er doch seinen Spekulationen wenig geneigt und steht in entschiedenem Gegensatze zu Spinoza. Mit Locke, dem er auch persönlich näher steht, stimmt er am meisten überein, er fürte mit ihm einen unter dessen Schriften (Works. 3, Voll. fol., Lond. 1727, I. p. 646—66) abgedruckten Briefwechsel über die Freiheit. — Er war ein sehr genauer Kenner der neueren, namentlich der vaterländischen Geschichte und schrieb das Lateinische korrekt, fließend und elegant. Seine theologischen Kenntnisse waren umfassend, und besonders war er in der Bibel und ihren Erklärern sehr bewandert. Die hl. Schrift war und blieb ihm die göttliche Geschichte der Erlösung des Menschengeschlechts von dem Elend und der Knechtschaft der Sünde. Er hielt sich daher genau an dieselbe. In tradendis fidei articulis necessario credendis utendum esse verbis ipsis sacrae Scripturae war seine wie seiner Religionspartei beständige Behauptung.

Wie große Forderungen er an sich machte, zeigte sich, da er als 22järiger Jüngling zum Pastor der Remonstranten nach Alcmar berufen, jene Stelle wegen noch nicht genügender Vorbereitung meinte ablehnen zu müssen. Erst zwei Jare später, 1657, nahm er einen änlichen Ruf nach Gouda an, wo er 10 Jare in großem Segen wirkte. In seinen sorgfältig vorbereiteten, wenngleich nicht immer wörtlich konzipirten Predigten erklärte er die Bibel gründlich und eingehend, wie er selbst in einer kurzen Darstellung der richtigen Art, zu predigen, sagt: maxima vis dictionis quaerenda est in phraseologia sacrae scripturae, in cujus simplicitate maxima est majestas. — Dabei ist er von arminianischer Milde und Toleranz gegen Andersdenkende, so daſs er den echten Remonstranten nicht an der Übereinstimmung mit den fünf Artikeln, sondern an der Duldsamkeit gegen Irrtümer, welche die Grundlage nicht betreffen, erkennen will. Schon als Jüngling verfaſste er eine Schrift de mutua Tolerantia contra Sceperum. An der römischen Kirche ist ihm die Intoleranz das Verdammliche. Um dieser Denkweise willen gewann er unter den Arminianern großes Ansehen, zumal, nachdem er 1667 nach Amsterdam gerufen, im darauffolgenden Jare, mit Isaak Pontanus tauschend, Professor der Theologie am Remonstrantenkollegium geworden war, ein Amt, das er fast 40 Jare lang, bis zu seinem Tode, mit Ehren verwaltete, als der angesehenste Theologe seiner Partei.

Darum ward ihm auch die Herausgabe verschiedener, bisher noch ungedruckter Schriften ihrer Koryphäen übertragen (von 1657—1704). Jetzt beginnt auch erst recht seine eigene bedeutende schriftstellerische Tätigkeit, wärend seine Vorträge ihrer Deutlichkeit, Ordnung, Mäßigung und Würde wegen sehr gerühmt wurden. Dabei stieg seine Geltung unter den Seinigen so sehr, daſs er bald bei allen wichtigen Angelegenheiten um sein Gutachten befragt wurde, und dieses meistens maßgebend war. Auch stand er mit angesehenen Theologen verschiedener Länder, besonders Englands, in einem fruchtbaren Briefwechsel, durch welchen sein Ruf sich sehr verbreitete, sein Einfluſs wuchs. Dabei war er von jener ruhigen, sicher zum Ziele fürenden Beharrlichkeit, die dem Volke der Niederländer so sehr eigen ist.

Geist, Urteil und Gedächtnis waren in ihm im schönen Einklange — eine Harmonie, die sich in seinem Äußern, insbesondere in seinem regelmäßigen Gesichte, deutlich kundgab (sein Bild vor seiner Theologia christiana ed. 3—5). Im Geiste einer milden gottvertrauenden klaren Christlichkeit vollendete er, was Episcopius angefangen, Curcelläus fortgesetzt hatte; zuerst sollte er des letztern Institutionen vollenden, gab dann aber doch lieber eigne, sehr ausfürliche Institutiones theol. christianae, ad praxin pietatis et promotionem pacis chr. unice directae, 1686, 4°. Dies Buch ward ins Englische und Belgische übersetzt und bis 1735 noch 5mal herausgegeben. Seine Theologie war durch und durch praktisch: Um uns aus dem Sündenelende zu erlösen, habe uns Gott nicht einige abstruse Glaubensätze geoffenbart, noch genüge uns das Erlernen einer gewissen Lehre zum Heil, sondern dazu sei ein Tun erforderlich, nicht ein sogenanntes opus operatum, womit wir es verdienen, sondern Glaube an Christum, in welchem wir uns ihm ganz und gar hingeben. „Fides (V, 5, 8) non tantum est cognitio et assensus, quo credimus Jesum esse Christum, unicumque a Deo Salvatorem constitutum omnium, qui ex Evangelii praescripto vitam instituunt; sed etiam fiducia, qua in ipsum ut Prophetam, Sacerdotem et Regem nobis a Deo datum recumbimus plene persuasi nos, si doctrinae ejus obtemperaverimus, remissionem peccatorum etiamque vitam aeternam per ipsum esse consecuturos: ex se producens serium et efficax propositum, obedientiam, qualem a nobis exegit, ipsi praestandi". Er hielt sehr entschieden die Persönlichkeit Gottes fest, war auch Trinitarier, aber Modalist. Den Socinianern setzt er sich entgegen, weil sie ein schon fertiges System aus der Bibel bestätigen, wärend er das seinige erst aus der Bibel schöpfen und aufbauen will. Das Hauptgewicht legt er aber auf das, was von uns verlangt wird, damit wir der göttlichen Woltat teilhaftig werden. In der Pflichtenlehre wird auch eine treffliche Anweisung zur Fürung des Dienstes am Worte gegeben. — In der vierten Ausgabe kam ein tractatus posthumus hinzu: Relatio historica de origine et progressu controversiarum in foederato Belgio de praedestinatione, wie auch eine oratio funebris auf Limborch von Joh. Clericus, seinem geistreichen Kollegen. Besonders fand das 5. Buch, von den christlichen Tugenden, großen Beifall und an A. van Cattenburgh in Theol. Limborchianae specimen (Amstel. 1726) einen ausgezeichneten Kommentator und Verteidiger gegen Christopher Francke in Kiel (1694).

Er war aber nicht bloß als Dogmatiker ausgezeichnet, auch als Apologet, Exeget, Kirchenhistoriker und praktischer Theolog. Überall dieselbe Ruhe, Gelehrsamkeit, Umsicht und Milde. — 1687 gab er noch zu Gouda ein Gespräch heraus, das er mit einem gelehrten Juden, Is. Orobius, gehabt: de veritate relig. Christ. amica collatio cum erudito Judaeo (4, abermals Basel 1740), worin er, absehend von kirchlichen Sätzen, nur Christi und der Apostel eigne Lehren verteidigte, dann erst die messianischen Weissagungen berücksichtigte. Auf änliche Weise hatte er ein junges Mädchen, das zum Judentum übergehen wollte, von ihrem Irrthume überzeugt, worüber er in einem Briefe an Locke Bericht erstattet. — Von nicht geringer Bedeutung ist ein Werk kirchenhistorischen Inhalts, indem er herausgab: liber Sententiarum Inquisitionis Tolosanae ab a. Chr. 1307—1323; praemissis quatuor de Historia Inquisitionis libris, Amstel. 1692, fol., welches Buch 2 Jare darauf durch die Inquisition verdammt wurde. — Er war ein Greis von bereits 78 Jaren, als er seinen trefflichen, mehr sachlichen als philologischen Kommentar über die Apostelgeschichte, die Briefe an die Römer und Hebräer herausgab (1711 ed. 2. 1740, holländisch 1725). Die Vorrede enthält eine sehr wertvolle Abhandlung über die allegorische Erklärung mit Beziehung auf die Coccejaner, die einen tiefen Blick in die Hermeneutik der Arminianer tun läßt. — 1700 erschien ein Buch über die Vorbereitung der Kranken zum Tode, aus welchem ein kräftiger Glaube an Unsterblichkeit und ewiges Leben hervorleuchtet. Der Gedanke an Tod und Ewigkeit beschäftigte ihn von da an immer mehr, bis ein sanfter Tod ihn am 30. April 1712 im 79. Lebensjare aus seinem Wirken abrief, das ein fortgesetztes ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ war.

Über sein Leben ist Clericus schon erwänte Oratio funebris und Niceron

Hist. des hommes illustres. T. XI, p. 39—53, vor allem aber Abrah. des Armorie van der Hoeven de Jo. Clerico et Philippo a Limborch, Amstelod. 1845, 8°, zu vergleichen, worin viele bisher ungedruckte Briefe und Schriftstücke mitgeteilt sind — ebenso gründlich, als rücksichtsvoll, mit liebevollem Eingehen in Limborchs Eigentümlichkeit, abgefasst. **L. Pelt (A. Schweizer).**

Limbus. Gleich der griechischen und der protestantischen verteilt die römisch-katholische Kirchenlehre die ewigen Endzustände an die diametral entgegengesetzte Doppelexistenz im Himmel und in der Hölle, schlägt dann aber in ihren weitern Ausfürungen über das Jenseits ihre eigenen Wege ein. Ihr zufolge waren die Pforten des Himmels vor dem Tode und der Auferstehung Christi, als den abschließlichen Momenten des Erlösungswerkes, für jedermann schlechthin verschlossen. C. R. 1, 2, 7. bei Danz, §. 104. 121. Seither stehen sie für die vollendet Heiligen bleibend offen, welcher Lehrsatz zuerst durch Benedikt XII., folgends durch das Konzil zu Florenz seine kirchliche Sanktion erhalten hat. Perrone 5, 213. Folgerichtig fielen alle Menschenseelen infolge des Sündenfalls bis auf die Erscheinung Christi ausnahmslos dem Strafort anheim. Indes bietet dieser allumfassende Infernus nicht den Anblick einer unterschiedslosen Daseinssphäre dar. In Angemessenheit zu der Relativität des persönlichen Wertes der Einzelnen sondert er sich im Gegenteil zu abgetrennten Gelassen, die nur das miteinander gemein haben, dass in ihnen die Seligkeit des Himmels nicht heimisch ist, oder anders, dass ihren Insassen das unendliche Heil entzogen ist. Hienach wollen als solche abdita receptacula (Augustin, Enchirid. ad Laurent, § 109) innerhalb der strafzuständlichen Unterwelt angesehen werden: 1) die Hölle im vollen Sinne, jenes über die Maßen grauenhafte, mächtige Gefängnis, auch Gehenna oder Abgrund geheißen, welches die Verworfenen, die Ungläubigen und die in Todsünden, die im Stande der Ungnade Gestorbenen auf ewig verschließt. C. R. 1, 6, 3. 5; 2) das Fegfeuer, darin die Seelen der Gläubigen und Gerechtfertigten, also der zur Seligkeit Bestimmten, für die unabgebüßten zeitlichen Sündenstrafen die entsprechende Pein zu erdulden und bis zur erreichten Entsündigung dem unerlässlichen Reinigungsprozess sich zu unterziehen haben (Art. Fegfeuer Bd. IV, S. 514); 3) der Schoß Abrahams, wo die vorchristlichen, resp. alttestamentlichen Heiligen Aufnahme fanden, und one schmerzliche Empfindung, aber um der Erbschuld willen von den Dämonen zurückgehalten und der seligen Anschauung Gottes beraubt, der Erlösung in Hoffnung entgegenharrten, bis auf Grund seines Verdienstes der descendirende Herr sie frei gemacht und in den Himmel eingefürt hat. C. R. §. 101—104. Ein Mehreres sagt die symbolisch gewordene Kirchenlehre nicht aus. In Betreff der dritten unter diesen Lokalitäten, die in der Kirchensprache gewönlich den Namen des Limbus patrum oder der Vorhölle der Väter trägt, gewärt sie sogar keine in sich abgeschlossene Vorstellung, indem die Bestimmungen, wonach sie einerseits eine geruhige Behausung, andererseits ein missbeliebiger Verhaft (misera illius custodiae molestia) sein soll, sich nicht füglich vereinbaren lassen, und es auch sonst nicht an übergangenen Fragen fehlt, welche sich nicht abweisen lassen, sobald man die strafzuständliche Topographie des Jenseits so sehr ins Einzelne zu fixiren sich getraut.

Recurriren wir auf die maßgebenden Autoritäten der Kirche, so war im Abendlande mit der Annahme des Fegfeuers in die Anschauung von den jenseitigen Zuständen anfänglich ein empfindliches Schwanken eingedrungen. Die Scholastik machte ihm dadurch ein Ende, dass sie die im Verlaufe der Zeit zur Geltung gelangten Ansichten systematisirte. Außer den genannten, nach dem römischen Katechismus aufgefürten drei Aufenthaltsorten der von der himmlischen Seligkeit ausgeschlossenen Seelen ward von ihr noch ein vierter für die vor der Taufe verstorbenen Kinder gelehrt *). Ob überdem vielleicht auch noch ein fünf-

*) Cf. Virgil. Aen. 6, 426: Continuo auditae voces, vagitus et ingens, Infantumque animae flentes in limine primo, Quos dulcis vitae exsortes et ab ubere raptos Abstulit atra dies et funere mersit acerbo.

ter statuirt werden müsse, in dem die geläuterten Seelen bis zu ihrem endlichen Übergang in das Reich der Himmel behalten würden, und der somit zwischen das Fegfeuer und den Himmel zu liegen käme (Beda, Hist. 5, 13; Dionysius Carthusianus, Dial. de jud. particul. 31; Lud. Blosius, Monil. Spirit. c. 13), bildet nach Bellarmin, Purg. 2, 7, ein Problem von großer Schwierigkeit. Genug, die Notwendigkeit, für jeden dieser loca poenalia seine besondere Lage zu ermitteln, erklärt hinlänglich die Anwendung des Wortes Limbus auf die beiden Verschläge der vorchristlichen Heiligen und der ungetauften Kinder. So viel uns bekannt, findet sie sich zuerst bei Thomas Aquin und bürgert sich mit ihm sofort kirchlich ein. Die Hölle nämlich wird ins Centrum der Erde verlegt; auf sie folgt als deren erste Umkreisung das Purgatorium; wider über dieses hin ziehen sich, und zwar eben einem Streifen oder Saume vergleichbar, zuerst der Limbus infantum oder puerorum, und dann als faktischer Mittelort zwischen Himmel und Hölle der Limbus patrum oder Sinus Abrahae. Auch eignet selbstverständlich jedem Ort seine eigentümliche Strafart. Denn wärend sie sich in der Hölle zur poena aeterna damni et sensus, im Fegfeuer zur poena temporalis damni et sensus gestaltet, ist sie für den Limbus infantum poena damni aeterna, für den Limbus patrum nur poena damni temporalis. Thom. Aqu. 3, d. 22. q. 2. a. 1. q. 2, 4. d. 21. q. 1. a. 1. q. 2, d. 45. q. 1. a. 1. q. 2. 3, 3. q. 52. 2. 4, 4. d. 45. q. 1. a. q. 2 u. s. w. Eleucidar. 64; Dante, Inf. 4. cf. 31 sqq.; Durand de S. Port. Sentt. 3. d. 22. q. 4; Sonnius, Demonstr. rel. chr. 2, 3, 15 und 2, 4, 1; Bellarm. Purg. 2, 6; Andradius, Defens. Trid. Synod. 2, 299.

Über den Limbus patrum bleibt nur weniges nachzutragen. Die Beschränkung seiner Insassen auf die Frommen des alten Bundes ist konstant. Einen andern Schmerz als denjenigen, welcher aus der selbstbewußten, in der Erbsünde begründeten Entbehrung der Anschauung Gottes und aus der wehmütigen Sehnsucht nach der Erfüllung ihrer messianischen Hoffnung resultirte, haben sie nicht zu schmecken bekommen. Seit Christus die Erbschuld getilgt und die Zurückgehaltenen aus ihrem Gewarsam befreit hat, steht dieser Limbus völlig leer, greift deshalb auch nicht weiter in das religiöse Bewußtsein ein. Er heißt Limbus inferni, quia erat poena carentiae, Sinus Abrahae propter requiem, quia erat exspectatio gloriae. Bellarmin, De Christo 4. 10; Becanus, Append. purg. Calv. Zur Begründung desselben beruft man sich zum Teil auf Stellen der Schrift wie 1 Mos. 37, 35; 1 Sam. 28, 15; Zach. 9, 11; Luk. 16, 22; 20, 37; 23, 43; Joh. 8, 56; 1 Mos. 5, 24; Hebr. 11, 5; 1 Petr. 3, 19, vornehmlich aber auf die Tradition. Dies Letztere liegt um so näher, als mit Ausnahme der neuen Bezeichnung, der Fixirung der Lokalität und der Scheidung zwischen poena damni und sensus die abendländische Kirche wenigstens von Augustin an (De civ. Dei 20, 15) in der Tat schon immer das Nämliche gelehrt hatte, wie denn der Limbus überhaupt nichts weiter ist, als das caput mortuum, welches das Fegfeuer vom Hades der alten Kirche noch übrig gelassen hat. Die griechische Kirche weiß daher nichts davon. Smith, De Eccles. Graec. statu, 1678, p. 103; Heinneccius, Abbildung der alten und neuen griech. Kirche, 1711, 2, 103; Gaß, Symbol. der griech. K., § 121. 122.

Mit ungleich größerer Angelegentlichkeit wird meist der Limbus infantum oder vielmehr das an ihn gebundene Schicksal der ungetauften Kinder und solcher besprochen, welche mit ihnen anscheinend auf einer änlichen Stufe geistiger Entwicklung stehen, der Blödsinnigen u. s. w. Denn auf diesem Punkte droht die Konsequenz des Systems mit den natürlichen Ansprüchen des Gemüts in unerträglichen Konflikt zu geraten. Der zu früh eintretende Tod entzieht jene Kinder allerdings der Möglichkeit, persönliche Schuld auf sich zu laden, aber auch der andern Möglichkeit, sich persönliches Verdienst zu erwerben, folglich der verdammenden Erbschuld los und der übernatürlichen Gnade teilhaft zu werden.

Die Aussprüche der Väter sind von Alters her bald milder, bald strenger ausgefallen. Ambrosius, Orat. 40, wagt kein Urteil abzugeben hinsichtlich der ungetauften Kinder. Gregor von Nazianz, Orat. in s. Bapt. 40, 21, hält dafür:

τοὺς μήτε δοξασθήσεσθαι, μήτε κολασθήσεσθαι περὶ τοῦ δικαίου κριτοῦ, und Gregor von Nyssa, ed. Paris 1615, 2. 770, behauptet zum mindesten negativ, dass sie sich nicht ἐν ἀλγεινοῖς befänden. Pelagius weiß nicht, wohin sie kommen, sondern nur, wohin sie nicht kommen. Konsequenter mit seinen anderweitigen Voraussetzungen lehrt Augustin, ad ignem aeternum damnaturum iri. Gleichwol kann er nicht umhin, das Zugeständnis zu machen, dass diejenigen der gelindesten Strafe unterliegen, welche vor Begehung von Tatsünden bloß in ihrer Erbsünde gestorben seien; ja es muss ihre Verdammnis so gering angenommen werden, dass ihm zweifelhaft bleibt, an eis, ut nulli essent, quam ut ibi essent, potius expediret, und dass er erklärt, definire se non posse, quae, qualis et quanta erit. Sermo 294, n. 3 sqq. Enchirid. c. 93. De pecc. merit. 1, c. 16, n. 2. Contra Julian. 5, 44. Ep. ad Hieron. 131, unter denjenigen des letztern ed. Vallars. n. 16. Diese Auffassungsweise bezeichnet nun auch die bleibende Grundstimmung innerhalb der katholischen Kirche. An kirchlichen Feststellungen findet sich darüber nur der Satz, den das Konzil zu Florenz 1439 ausspricht, dass sowol die mit einer Todsünde, als die mit der bloßen Erbsünde Behafteten zwar dem Infernus verfallen, dass ihrer hingegen verschiedene Strafen warten. Somit wäre die Verdammnis der ungetauften Kinder insoweit de fide, als sie im Verhältnis zu derjenigen der Erwachsenen mit ihren wirklichen Sünden irgend anders bestimmt werden müsste, wärend im übrigen der freien Bewegung der Ansichten ein gewisser Spielraum gelassen ist. In präziserer Ausfürung haben hierauf die namhaftesten Scholastiker, Petrus Lombardus (Sent. 2, d. 33), Thomas, Bonaventura, Scotus, jenen Kindern im Gegensatz zur poena sensus einstimmig nur die poena damni reservirt. Die gegenteilige Angabe des Petavius de Deo 9, 10, 10 beruht auf Irrtum. Einzig Gregor von Rimini macht eine Ausnahme, hat sich darum aber auch den Namen eines tortor infantium zugezogen. Sarpi, Storia del Conc. di Trento, 2; Fleuri, Hist. eccl. 1. 142. n. 128.

Obwol nun der wesentliche Inhalt der poena damni in die Privation der die Seligkeit konstituirenden Anschauung Gottes gesetzt wird, so besteht nichtsdestoweniger noch eine erhebliche Differenz in der Anwendung des Begriffs auf die erbsündigen Kinder. So vertraten zu Trident in der fünften Session die Dominikaner die strengere Fassung, der gemäß sie den Limbus infantum als finsteres, unterirdisches Gelass one Feuer schilderten, wärend ihn die Franziskaner über der Erde in eine Lichtregion setzten. Andere malten das Los jener Kinder noch freundlicher: sie befassen sich mit Erforschung der Natur, philosophiren auf Grund derselben, verfügen überhaupt über alle natürlichen Kräfte in deren Integrität, empfangen zuweilen die tröstlichen Besuche von Engeln und Seligen. Da es damals dem Konzil rätlicher erschien, die abweichenden Vorstellungsweisen gewären zu lassen, so halten sich auch seither die Theologen bald mehr auf die eine, bald mehr auf die andere Seite. Bellarmin, De amiss. grat. 6, 6 z. B. nimmt gleich dem Lombarden für die Kinder als Folge des Nichtseligseins etwelche Traurigkeit an. Umgekehrt messen ihnen Kardinal Sfondrani, Nodus praedest. dissol. 1, 1, 23 und 1, 2, 16, und Peter Godoy (vgl. Thomas, Quaest. 5 de malo a. 2) alle natürliche Glückseligkeit zu, deren sie fähig sind. Dass die supernaturale Seligkeit in der visio clara Dei besteht, das wissen sie eben nicht, weshalb der ihnen unbewusste Ausschluss von derselben keinerlei Schmerzgefül mit sich füren kann. Endlich sagt Perrone 5, 275, der mit Berufung auf C. Tr. Sess. 5, c. 4 nur den Mangel der supernaturalis beatitudo als de fide gelten lässt: Si spectetur relative ad supernaturalem beatitudinem habet talis status rationem poenae et damnationis; si vero spectetur idem status in se sive absolute, cum per peccatum de naturalibus nihil amiserint, talis erit ipsorum conditio, qualis fuisset, si Adam neque peccasset neque elevatus ad supernaturalem statum fuisset, i. e. in conditione purae naturae. Dieser nebenbei bemerkt keineswegs neue Vermittlungsversuch steht mit der römischen Erbsündenlehre in solcher Übereinstimmung, dass er auf dem Standpunkte derselben notwendig gutgeheißen werden muss. C. Tr. Sess. 5, 2. 3, 5 und Sess. 6; Bellarmin, De grat. prim. hom. 5. Nirgends, wie auf diesem Punkte, wo wir es schlechthin nur mit der Erbsünde,

noch one Hinzutritt der wirklichen Sünde und der Restitutionsgnade, zu tun haben, und wo die Verdamnis der erbsündigen Kinder sich als gleichwertig erweist mit dem vollkommenen Grad natürlicher Glückseligkeit, legt sich der schillernde Begriff der katholischen Erbsünde und deren bloß negative Bedeutung so vollständig klar. Übrigens verraten bekanntlich selbst die festesten Positionen des Katholizismus in der Anwendung eine wundersame Biegsamkeit, so daſs er um Auskünfte und Palliative niemals verlegen ist. Mag es daher immerhin nach dem Katechismus 2, 2, 28 außer der Taufe nulla alia salutis comparandae ratio geben, von Duns Scotus bis auf Klee (Dog. 3, 119. Aufl. 1) herunter kann man erfaren, daſs auch das bloße desiderium baptismi für die noch im Mutterleibe befindlichen Kinder als zulänglicher Ersatz anstatt des wirklichen Empfangs der Taufe betrachtet werden darf. Wie es sich mit den zwar getauften, jedoch kurz nach der Taufe verstorbenen Kindern verhalte, da ihnen das zur Rechtfertigung erforderliche meritum e congruo abgeht, kann hier nicht in Erwägung gezogen werden.

Auf Seiten des Protestantismus nahm man im Ganzen von den beiden Limbi wenig Notiz. Zum Teil mochte man die daherigen Vorstellungen für zu unbedeutend erachten und sich deshalb einer ernstlichen Bestreitung derselben überhoben glauben. Obwol sie demnach oft als nichtige Faseleien zurückgewiesen wurden, so folgten doch nur Wenige den Spuren der leichten Polemik eines Tilen, welcher Not. ad l. 4 Bellarmini de Cho. c. 15 meinte: Relinquimus limbos limbolariis, patagiariis, purpurariisque, ipsi purpuratae meretrici Thaidi Romanae, limbos ac fimbrias suas quam potest longissime et latissime extendenti. Vielmehr pflegte die ältere protestantische Theologie dawider geltend zu machen: die Unmöglichkeit biblisch haltbarer oder auch nur rationeller Begründung, die späte Bildung und die innern Widersprüche der vielfach schwankenden Lehre. Auch die Untunlichkeit einer Scheidung von poena damni und poena sensus vergaß man nicht zu betonen. Calvin 3, 16, 9; Aretius, Loci 17; Ryssenius, Summa 18, 3, 4; B. Pictet 2, 265; Gerhard 27, 8, 3; S. Niemann, Ds. d. distinct. Pontif. in inferno classib. 1689. Allein andererseits dürfte wol auch eine gewisse, wenngleich unbewuſste Verlegenheit die protestantische Polemik indifferenter gestimmt haben. Nicht daſs es an positiven Sätzen gefehlt hätte, welche man von evangelischem Standpunkte aus den katholischen Lehranschauungen gegenüberstellen konnte. Denn hier galt es als ausgemachte Warheit, daſs es außer Himmel und Hölle keine dritte Daseinsweise in der Welt des Jenseits gebe, sowie daſs kein anderer qualitativer Unterschied der Seelen statuirt werden dürfe, als derjenige von gläubig und ungläubig, von selig und verdammt. In der Mitte liegend, konnte man sich nur eine fiktive Spezies von „weder Schaf noch Bock“ vorstellen, —ein Unding nicht weniger groß als jener Zustand, da Einem „weder wol noch weh“ sein solle. Auch vermochten sich die Reformirten die zugrund liegenden Fragen noch verhältnismäßig leicht zurecht zu legen. Indem sie nämlich nur eine graduelle Verschiedenheit der alt- und neutestamentlichen Ökonomieannahmen, bei der Identität von Gnadenwirkung und Glauben unter beiden Testamenten als möglich erschien, hatte es für sie keine Schwierigkeit, den Frommen des alten Bundes die Seligkeit zuzusprechen. Es ist bekannt, wie Zwingli selbst noch weiter ging. Desgleichen beruhigte sie die Erwälungslehre wenigstens in Betreff der erwälten Kinder, bei welchen fides seminalis vorausgesetzt wurde; und wer wollte den Beweis füren, daſs angesichts Matth. 19, 14 die in der Kindheit Gestorbenen nicht zu den Erwälten gezält werden dürfen? In beiden Beziehungen anders lag die Frage für die Lutherischen. Um die Rechtfertigung der qualitativen Gleichheit des israelitischen und christlichen Glaubens und der dadurch bedingten Beseligung der Altväter zu ermöglichen, muſsten sie eine rückwirkende Kraft des Verdienstes Christi behaupten. Anlangend die Kinder, so beengte die strengere Auffassung der Erbsündenschuld und die mit der katholischen nahe zusammengehende Lehre von der Taufe in noch höherem Grade. Denn wenn nur die Taufe, als die sakramentale Vermittlung und als der zeitliche Moment der Justifikation, uns dem Stande des filius irae zu entheben vermag; wenn somit den Reformirten gegenüber, welche

Dannhauer der Annahme einer sanctitas uterina bezüchtigt, die Nottaufe nachdrücklichst gefordert werden muſs: so ist nicht abzusehen, wie sich der Konsequenz von der Verdammnis der ungetauften Kinder entgehen lasse, es sei denn, daſs mit Durchbrechung der Prämissen auf die freie Macht Gottes rekurrirt werde, Heil noch auf andern als den geordneten Wegen zu beschaffen. In diesem Sinne spricht sich z. B. Gerhard aus: quasi non possit Deus extraordinarie cum infantibus christianorum parentum per preces ecclesiae et parentum sibi oblatis agere! S. 9, 282. Ebenso Buddeus, 5, 1, 6: in infantibus parentum christianorum, qui ante baptismum moriuntur, per gratiam quamdam extraordinariam fidem produci; ad infidelium autem infantes quod attinet, salutem aeternam iis tribuere non audemus. Baur gegen Möhler, 106. Ob indes eine gefördertere Wissenschaft bei der reformirten oder bei der lutherischen Betrachtungsweise könne stehen bleiben, ob nicht vielmehr die Lösung der berürten Probleme sich nur auf dem Boden eschatologischer Voraussetzungen erzielen lasse, die von der ältern Theologie des Protestantismus nicht zugestanden, aber im N. T. sehr bestimmt indizirt sind, dies bildet das Bedenken, welches die unstatthafte Lehrvorstellung vom Limbus patrum und infantum mit ihrer mechanischen Konstruktion der jenseitigen Zuständlichkeiten uns unter die Augen hält. **Güder.**

Lindsey, Theophilus, geb. den 20. Juni 1723 in Middlewich, Cheshire, und erzogen in der Freischule zu Leeds, trat 1741 in das St. Johns College in Cambridge ein. Hier tat er sich durch seine klassische Bildung hervor, weshalb ihn Bischof Reynolds zum Erzieher seines Enkelsones wälte. Er promovirte mit Auszeichnung und wurde 1747 Fellow in seinem College, nahm aber kurz nachher eine Predigerstelle in Spitalfields, London, an, überzeugt, daſs ihm das geistliche Amt am meisten Gelegenheit gebe, „Gott zu dienen und den Menschen zu nützen". Nicht lange darauf machte ihn der Herzog von Somerset zu seinem Kaplan und Erzieher seines Enkels, des neunjärigen Herzogs von Northumberland, mit dem er 1754—56 den Kontinent bereiste. Nach seiner Rückkehr erhielt er die Pfarrei Kirkby-Wisk, wo er mit dem theologisch freidenkenden Archidiakonus Blackburne bekannt wurde, dessen Tochter er nachher heiratete. Der Umgang mit Blackburne scheint auf seine theologische Richtung einen bedeutenden Einfluſs gehabt zu haben. Er begann an der kirchlichen Trinitätslehre zu zweifeln, und ein genaueres Studium der Bibel, das er auf seiner zweiten Pfarrei Piddletown trieb, bestärkte ihn nur in der Überzeugung, daſs die kirchliche Lehre der neutestamentlichen geradezu widerspreche. Es mag auffallend erscheinen, daſs er, obwol im Zwiespalt mit seiner Kirche, eine neue Pfarrei, Catterick in Yorkshire, annahm (1763), wobei er die 39 Artikel zu unterschreiben hatte. Allein ein Austritt aus der Kirche wegen Lehrdifferenzen war seit 100 Jaren etwas fast Unerhörtes. Er suchte seine sabellianische Auffassung mit den trinitarischen Formeln der Liturgie, so gut es ging, in Einklang zu bringen und hob in seinen Predigten vorwiegend die praktische Seite des Christentums hervor. Allein eine gefärliche Krankheit weckte sein Gewissen. Die Überzeugungstreue und Opferwilligkeit der alten Nonkonformisten beschämte seine Sophistik und Halbheit. Er fülte, daſs er in der Kirche nicht mehr bleiben könne. Auch andern seiner Gesinnungsgenossen wurde es zu enge in der Kirche. Statt aber an Austritt zu denken, versuchten sie, mit Hilfe des Parlaments, die Schranken der Kirche zu erweitern. Blackburnes „Confessional" gab das Signal. Eine Anzal Freidenkender, darunter Dr. Jebb, Wyvill, Law und Lindsey, berieten mit Blackburne in der „Three Feathers Tavern", 1771, eine Bittschrift an das Parlament, des Inhalts, daſs die Geistlichen, statt auf die 39 Artikel verpflichtet zu werden, nur ihre Zustimmung zu der hl. Schrift erklären sollten. Mit 250 Unterschriften bedeckt, wurde die Petition am 6. Februar 1772 dem Unterhaus vorgelegt, aber nach längerer Verhandlung mit 217 Stimmen gegen 71 abgewiesen. Lindseys Austritt aus der Kirche war damit entschieden. Sein Bischof suchte ihn zu halten, seine Freunde miſsbilligten seinen Austritt. Allein umsonst. Im Dezember 1773 verabschiedete er sich von seiner überraschten und tiefbekümmerten Gemeinde, deren Achtung und Liebe er sich durch sein

untadeliges Leben, wie durch seinen unermüdeten Eifer für ihr geistliches und leibliches Wol in hohem Grade erworben hatte. Er rechtfertigte seinen Austritt in einem gedruckten Abschiedswort an die Gemeinde und in seiner Apologie (1774), die für weitere Kreise bestimmt war.

Lindseys Plan war, aus Mitgliedern der Statskirche eine Gemeinde unitarischer Christen zu sammeln. Er ging deshalb nach London, wo Priestley und Price seine Sache eifrig förderten. Am 17. April 1774 wurde ein unitarischer Gottesdienst in Essex street, Strand, eröffnet und dabei die von Lindsey und seinen Freunden nach Sam. Clarkes Plan in unitarischem Sinne umgearbeitete englische Liturgie gebraucht. In seiner Antrittspredigt über Eph. 4, 3 erklärte Lindsey, dass Gott und das Gewissen die einzigen Autoritäten in Glaubenssachen seien, und versprach, alle Polemik ferne zu halten. Doch das war unmöglich. Zalreiche Gegner traten gegen ihn auf (Burg, Bingham, Randolph rc.), und Lindsey musste sich mit Wort und Schrift verteidigen. Er schrieb zunächst als Fortsetzung seiner Apologie sein Sequel, 1776, eine seiner besten Schriften; dann zwei Dissertationen über den johanneischen Prolog und das Beten zu Jesu, 1779; eine gemeinfassliche Darlegung der unitarischen Lehre „The Catechist", 1781, eine Geschichte derselben „An Historical view of the State of the Unitarian doctrine and Worship from the Reformation to our own times", 1783, worin er Whichcote, Burnet, Tillotson, Emlyn, Whirton, Dr. S. Clarke, Bischof Hoadley und Sir J. Newton unter die Unitarier rechnet. Die Angriffe des Baptisten Robinson (a Plea for the divinity of Christ, 1776) suchte er in der Schrift „An examination of Mr. Robinson's Plea", 1785, zu widerlegen. Priestley hatte den Unitarianismus in Briefen an die Universitäten verteidigt und heftige Angriffe erfaren. Lindsey nahm den Kampf auf und antwortete mit zwei Schriften: „Vindiciae Priestleianae", 1788, und „A Second Adress to the Students", 1790, woran eine Liste falscher Lesarten und Übersetzungen angehängt ist, durch deren Berichtigung die falsche Lehre von der Gottheit Christi beseitigt werden soll. In dialogischer Form wird in den „Conversationes upon Christian Idolatry", 1792, der Glaube an die Dreieinigkeit als Götzendienst dargestellt. Alle diese Schriften drehen sich um einen Punkt, „die ware Menschheit Christi". Die Gottheit Christi wird völlig geleugnet, damit auch das Versönungswerk und die Sündhaftigkeit des Menschen; Reue ist völlig genug, um Gottes Gnade wider zu erlangen. — In seiner letzten Schrift: „Conversations on the Divine Government", 1802, gibt Lindsey seine Ansichten über die wichtigsten religiösen Fragen in gedrängter Überschau.

Lindsey blieb Prediger der Gemeinde in Essexstreet bis in sein 70. Lebensjar und zog sich dann zurück. Doch stand er mit derselben in stetem Verkehr bis zu seinem Tode im November 1808. Vgl. Belsham's Memoirs of Thom. Lindsey 1812.

C. Schoell.

Lingard, John, Dr. theol., einer der bedeutenderen englischen Geschichtschreiber der neueren Zeit, wurde am 5. Februar 1769 in Winchester geboren und in Douay erzogen. Von da besuchte er Paris zur Zeit der Revolution und entging mit knapper Not der Gefar, an die Laterne gehängt zu werden. Er besuchte Napoleon, als er erster Konsul war, und erhielt durch ihn Zutritt zu den Archiven. In die Heimat zurückgekehrt, wurde er Priester in Newcastle-on-Tyne, und nachher Professor an dem St. Cuthbert-College in Ushaw bei Durham. 1817 besuchte er Rom, um die vatikanische Bibliothek zu benützen und wonte in dem englischen Kollegium daselbst. Leo XII. wollte ihn zum Kardinal, Protektor der englischen Mission machen. Lingard aber schlug es aus, teils weil er sich nicht tüchtig fülte für einen solchen Posten, teils um seine geschichtlichen Studien nicht unterbrechen zu müssen. Dem anspruchslosen Manne sagte ein Leben in stiller Zurückgezogenheit in dem kleinen Dorfe Hornby bei Lancaster besser zu, als die hohen Ämter seiner Kirche. Hier verbrachte er als katholischer Kaplan die zweite Hälfte seines Lebens in freundschaftlichem Verkehr mit Protestanten wie Katholiken, von allen wegen seines ehrenhaften Charakters, seines bescheidenen

und zuvorkommenden Wesens, seiner Gelehrsamkeit und Mäßigung geachtet und geliebt. Er starb in seinem 82. Jare, den 18. Juli 1851, und wurde in dem Cuthbert-College begraben.

Lingards Schriften sind historischen, polemischen und praktischen Inhalts. Er begründete seinen Ruf als Historiker durch seine „History and Antiquities of the Anglosaxon Church“ (1. Aufl. 1806; 3. Aufl. bedeutend vermehrt 1845), in welcher er die Forschungen seiner Vorgänger mit Umsicht und Klarheit verarbeitet und teilweise berichtigt hat. Dabei hat er allerdings einen großen Teil des reichen handschriftlichen Materials auf der Seite liegen lassen. Diese Kirchengeschichte war der Vorläufer seines großen Werkes über die englische Geschichte: „History of England from the first invasion of the Romans to the year 1688“, 1819—1825 (6. Aufl. 1854). Dieses Werk zeugt von großer Gelehrsamkeit und einer besonderen Gabe zu klarer, bündiger und wolgeordneter Darstellung. Die Sprache ist fließend, einfach und kräftig. Lingard hat manche neue Quellen geöffnet und wichtige Tatsachen in das rechte Licht gestellt. Es versteht sich von selbst, dass sein katholischer Standpunkt sich nicht verleugnet und besonders von der Reformation an entschiedener hervortritt. Dabei aber ist anzuerkennen, dass er mit weit mehr Ruhe und Mäßigung verfärt, als die meisten seiner Glaubensgenossen.

Seine polemischen Schriften sind: Catholic Loyalty vindicated. 1805; Remarks on a Charge delivered to the Clergy of the Diocese of Durham by Bishop Shut, 1807, und die Verteidigung dieser Schrift: A general vindication etc., 1808; Documents to ascertain the sentiments of British Catholics in former ages respecting the power of Popes, 1812; A review of certain Anticatholic Publications, 1813; Strictures on Dr. Marsh's comparative view of the Churches of England and Rome, 1815; Controversial Tracts etc., 1813—25. Endlich sind zu nennen die in mehreren Auflagen erschienenen Catechetical Instructions on the doctrines and worship of the Catholic Church und die 1836 one seinen Namen erschienene Übersetzung des Neuen Testamentes, die durch Genauigkeit und Gewandtheit des Ausdrucks vor der Douaybibel sich auszeichnet. Notizen über sein Leben The Times, 25. Juli 1851; Gentleman's Magazine, September 1851.

C. Schoell.

Linus. Die Verzeichnisse der römischen Bischöfe stellen sämtlich den Namen Linus an die Spitze. Iren. adv. omn. haer. 3, 3, 3; Catal. Lib. bei Mommsen, Über den Chronographen von 354 (Abhandlungen der philos.-histor. Klasse der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, 1. Band, 1850, S. 634); Euseb. h. e. 3, 2 und 13; Chron. ed. Schöne, p. 156; August. ep. 53; Optat. de schism. Donat. 2, 3. Die Amtsdauer wird verschieden angegeben; Eusebius zält in der Kirchengeschichte 12 Jare, in der Chronik 14, der lib. Katalog 12 Jare 4 Monate 12 Tage, Hieronymus in seiner Bearbeitung der euseb. Chronik (l. c. S. 157) 11 Jare. Auch der Beginn des Pontifikats des Linus wird verschieden bestimmt, je nach der verschiedenen Berechnung des Todes des Petrus.

Da die römische Gemeinde noch im Anfange des zweiten Jarhunderts die bischöfliche Verfassung nicht kannte, so hat man in Linus einen Presbyter aus den Anfangszeiten der römischen Kirche zu sehen. Er ward zum Bischof im späteren Sinne, als man im antihäretischen Interesse liebte, sich auf die ununterbrochene Succession der römischen Bischöfe zu berufen und deshalb Bischofslisten zusammenstellte, die bis auf die Zeiten der Apostel zurückreichten. Wenn dabei Linus als der unmittelbare Nachfolger des Petrus bezeichnet wurde, so lag der Grund darin, dass man ihn mit dem 2 Tim. 4, 21 genannten Linus identifizirte. Das tat schon Irenäus, ob mit Recht, vermögen wir nicht zu sehen.

Das angebliche Epitaph des Linus ist jetzt beinahe allgemein in seiner Wertlosigkeit anerkannt. (Vergl. Kraus, Roma sotteranea, 2. Aufl., S. 69 und 532).

Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe, 1869, besonders S. 146.

Hauck.

Linzer Friede, der, wurde am 13. Dezember 1645 zu Linz in Oberösterreich zwischen dem Fürsten von Siebenbürgen, Georg Rakoczy, einerseits und dem Kaiser Ferdinand III., als König von Ungarn, andererseits abgeschlossen, und bildet eine der Grundlagen des rechtlichen Bestehens für die evangelische Kirche in Ungarn. Rakoczy, welcher nach dem Throne des Königreichs Ungarn trachtete und sich dabei hauptsächlich auf die Hilfe seiner protestantischen Glaubensgenossen stützte, schloſs im April 1643 mit Schweden und Frankreich, die ihm Hoffnung zur ungarischen Krone gemacht hatten, ein Schutz- und Waffenbündnis gegen König Ferdinand und erwirkte sich auch von der Pforte, unter deren Oberhoheit er stand, Einwilligung zum Krieg gegen Österreich. In einem Manifest an die Ungarn, worin er ihre Beschwerden zusammenfaſste, hob er besonders die Bedrückungen der Evangelischen hervor. Es gelang ihm, ein ansehnliches Heer zusammenzubringen, auch gewann er an Johannes Kemenyi einen kriegserfarenen Feldherrn, Schweden schickte ihm Hilfstruppen unter Fürung des tapferen Dugloß, Frankreich gewärte namhafte Geldunterstützungen. Rakoczy erreichte besonders durch Kemenyi nicht unbedeutende Vorteile über die kaiserlichen Truppen, die auch von den Schweden aus mehreren Städten Ungarns vertrieben wurden. Doch blieb am Ende Rakoczys Erfolg unter seiner Erwartung; er fand es ratsam, im Oktober 1644 Unterhandlungen mit König Ferdinand anzuknüpfen, und als es im Winter diesem gelang, auch die Pforte auf seine Seite zu ziehen, und diese Rakoczy geradezu befahl, vom Kriege gegen Österreich abzustehen und die Feindseligkeiten einzustellen, wurden die Friedensverhandlungen mit allem Ernste aufgenommen und die Bedingungen Rakoczys, die hauptsächlich auf unbeschränkte Kirchenfreiheit Ungarns gingen, wurden schon am 8. August 1645 zu Wien von König Ferdinand angenommen, und am 16. Dezember 1645 wurde von den Unterhändlern beider Mächte der Friedensvertrag zu Linz unterzeichnet, aber erst am 20. Oktober des folgenden Jares 1646 zu Weissenburg von Rakoczy bestätigt. Kraft dieses Vertrags machte er sich verbindlich, dem französisch-schwedischen Bündnis zu entsagen, seine Truppen aus dem königlichen Gebiete wegzufüren und die eroberten Ländereien und Städte zurückzugeben. Dagegen wurden ihm und seinen Sönen zwei Gespanschaften erblich und fünf andere auf Lebenszeit verliehen. Die Hauptsache aber war die den Evangelischen in Ungarn gewärte Kirchenfreiheit, über welche König Ferdinand eine besondere Urkunde als Teil des Friedenstraktates ausstellen ließ, deren wesentlicher Inhalt folgender ist: Der erste Artikel des Krönungsvertrages vom Jare 1608 und die sechste Bedingung des königlichen Walvertrages sollen trotz verschiedener, bisher beanstandeter Hindernisse und ausweichender Deutungen in voller Kraft bleiben und alle Stände des Reiches, auch die Freistädte und die privilegirten Marktflecken, sowie die ungarischen Soldaten an der Grenze des Reiches eine freie Ausübung ihrer Religion und freien Gebrauch ihrer Kirchen, ihrer Glocken und ihres Begräbnisses haben. Ebenso wie die Reichsstände solle auch das Landvolk auf den Grenzplätzen in Marktflecken und Dörfern und auf den Gütern der Grundherren und des Fiskus der Kirchenfreiheit teilhaftig sein und im Genusse derselben weder von dem Könige, noch dessen Statsdienern, noch von den Grundherren gestört oder gehindert werden. Den bisher Gestörten oder zur Annahme einer andern Konfession Gezwungenen soll es freistehen, zur Ausübung ihrer früheren Konfession wider zurückzukehren. Niemand soll gestattet sein, in den erwänten Marktflecken oder Dörfern die Pastoren und Prediger von ihren Pfarreien zu vertreiben; da wo es geschehen ist, soll der Gemeinde freistehen, die Vertriebenen wider zurückzurufen oder an ihre Stelle andere einzusetzen. Die Beschwerden der Nichtkatholiken sollen auf dem nächsten Landtage erledigt werden, namentlich sollen ihnen die Gotteshäuser und die Einkünfte der Pfarreien, welche früher in ihrem Besitz gewesen waren, zugewiesen werden, auch dürfe in Zukunft keine gewaltsame Besitznahme der Kirchen mehr stattfinden, und diejenigen Kirchen, welche den früheren Besitzern gewaltsam entrissen worden seien, müssen sogleich nach Auswechslung der Urkunden denselben zurückgestellt werden. Gegen die Übertreter der Statuten der Religionsfreiheit soll der 8. Artikel des 6. Dekrets des Königs Wladislaus VI. wider in Kraft treten oder sonst

eine angemessene Strafe auf dem nächsten Landtage beschlossen werden. Endlich ist dieses königliche Diplom über die Religionsfreiheit auf dem nächsten Reichstage zu bestätigen und in die Reichsstatuten einzuschalten. Diese Bestätigung der vom Kaiser den Protestanten zugestandenen Rechte und Freiheiten stieß übrigens infolge der Opposition der Jesuiten bei dem Reichstag in Preßburg vom Jare 1647 auf bedeutende Hindernisse, namentlich wollten die Katholiken die den Protestanten zugesprochenen Kirchen nicht zurückgeben; man unterhandelte lange, bis endlich die Evangelischen, des Streites und Dranges müde, sich statt der 400 entrissenen Kirchen mit 90 begnügten, die ihnen durch einen königlichen Erlaſs vom 10. Februar 1647 zugewiesen wurden. Die übrigen Bestimmungen des Linzer Friedens wurden angenommen und bestätigt und durch eine Reihe von Zusatzartikeln ergänzt, welche die 90 Kirchen namentlich auffürten, über einzelne besondere Bestimmungen trafen und gegen die, welche sich unterstehen würden, Kirchen oder andere Gebäude wegzunehmen und Protestanten in Ausübung ihres Gottesdienstes zu hindern, und dann, vom Vizegespan zur Ordnung vermant, sich ungehorsam zeigen würden, eine Strafe von 600 fl. festsetzten. Der für die Protestanten Ungarns so wichtige Landtag endete am 17. Juli 1647.

Vgl. Steph. Katona, Historia critica regum Hungaricorum, T. XXII, p. 232 sqq.; Dumont, Corps universel diplomatique du droit des gens., T. VI, p. I, wo S. 331 die königliche Urkunde über die ungarische Kirchenfreiheit abgedruckt ist; Lünig, Deutsches Reichsarchiv Part. spec. cont. I, Abth. I, S. 492; J. A. Feßler, Die Geschichte der Ungarn, N. A. von E. Klein, Bd. IV, S. 249; Graf Johann Mailath, Die Religionswirren in Ungarn, Regensb. 1845, Thl. 1, S. 30 ff.; Geschichte der evangel. Kirche in Ungarn, Berlin 1854, S. 199 ff.

Klüpfel.

Lippe, kirchlich-statistisch. Von den 120,000 (1. Dez. 1880: 120,216) Einwonern des Landes gehören 112,000 der reformirten, 4000 der lutherischen und 3000 der katholischen Kirche an; daneben 1000 Juden. Die reformirte Kirche zält 41 Gemeinden mit 46 Geistlichen, die lutherische 4 Gemeinden mit 4 Geistlichen, die katholische, zum Bistum Paderborn gehörig, 8 Gemeinden mit 10 Geistlichen. Das Landes-Konsistorium, welchem auch das Volksschulwesen unterstellt ist, besteht aus dem Vorsitzenden (einem Regierungsrate), dem Generalsuperintendenten (zur Bearbeitung der reformirten Kirchensachen), einem reformirten Konsistorialrate (für das Decernat in Schulsachen) und einem lutherischen Mitgliede (zur Bearbeitung der lutherischen Angelegenheiten).

Als ein abnormes Verhältnis muſste es erscheinen, daſs die ref. Kirche in Lippe der synodalen Verfassung ganz entbehrte. Es bestanden wol nach der Kirchenordnung von 1684 in allen Gemeinden Presbyterien, aber die Leitung der Kirche lag ausschließlich in den Händen des Konsistoriums. Eine Synodalverfassung wurde nun durch landesherrliche Verordnung vom 12. Sept. 1877 „unter ausdrücklicher Warung des durch die Kirchenordnung von 1684 festgesetzten Bekenntnisstandes der nach Gottes Wort reformirten Kirche des Landes“ ins Leben gerufen und „besteht aus den 3 Superintendenten, 3 von dem Landesherrn zu ernennenden weltlichen Mitgliedern, 6 zu wälenden Predigern und 9 zu wälenden Laien“. Sie tritt alle vier Jare zusammen, wärend die „Klassenversammlungen“ (Kreissynoden) järlich gehalten werden. Die Synodalordnung ist vielfach derjenigen für die östlichen Provinzen Preußens nachgebildet und trägt, wie diese, in manchen Bestimmungen das Gewand ihrer Zeit. Den lutherischen Gemeinden ist der Zutritt zur „Landessynode“ offen gehalten. Die in der Reformation aus eingezogenen Kirchengütern fundirte „Konsistorialkasse“ war vorher schon vom State an sich genommen; zur Bildung einer „Synodalkasse“ wurde eine järliche Rente von 50,000 M. aus der Landeskasse durch Gesetz vom 12. September 1877 ausgeworfen.

Seit den fünfziger Jaren ist in den Gemeinden das Interesse für die Arbeiten der äußeren und der inneren Mission ein sehr erfreuliches. Es bestehen ein Landesmissionsverein, ein Gustav-Adolfs-Zweigverein, ein Knaben- und ein Mädchen-Rettungshaus, eine Kinderheilanstalt (Salzuflen) und mehrere Jünglingsvereine und Kinderpflegen im Lande.

In Detmold und Lemgo bestehen Gymnasien, in den übrigen Städten Rektorschulen (Lateinschulen), in mehreren Städten höhere Töchterschulen. Das Land zält 112 evangelische Schulgemeinden mit 183 Lehrern, 6 katholische Schulen und 1 Simultanschule.

Litanei, ein sprachlich wie in der kirchlichen Verwendung mehrdeutiger Ausdruck, gilt nach allmählich überwiegender und auch durch die Reformation neu festgestellter Fassung als Name für eine besondere kirchliche Gebetsform, wo nicht der Geistliche allein im Namen der Versammlung und in ununterbrochenem Zusammenhange bestimmte Bitten Gott vorträgt, sondern nur in fortschreitender Wechselbeteiligung die Litanei intonirt, resp. die einzelnen Gegenstände des Bittens bezeichnet und die Gemeinde darauf mit entsprechenden Bittrufen respondirt. Das ankündigende Verfaren des Liturgen für sich nannte man von Alters „Prosphonese" und die ganze Gebetsform „diakonisch", in Rücksicht sowol auf die handelnde Person, als tiefer gefaſst im Sinne der Sollicitirung selbsttätigen Handelns der Gemeinde, in welchem Sinne die letztere Bezeichnung, zumal in lutherischen Kreisen, nach der Reformation gebraucht wird.

Soweit die priesterliche Prosphonese allzeit wesentlich gleiche Bedürfnisse, nach feststehenden Kategorieen für geistliches und leibliches Wol, für kirchliche, bürgerliche wie gemeinmenschliche Stände und Verhältnisse berürt, erklärte sich, wie die besonderen Litaneiformen ihre Naturwurzeln in dem sogenannten „gemeinen" Kirchengebete haben, auch wo dieses uno tenore von dem Geistlichen selbst vorgetragen wurde und wird; denn die ältesten kirchlichen Vorbilder, nach neueren Entdeckungen vielleicht bis ins erste Jarhundert zurückreichend (Clem. Rom. I ad Corinth. c. 59—61 ed. Gebh.-Harn., 2. Lips. 1876, p. 98 sqq. vgl. Prolegg. XI sqq.), weisen den konsequent festgehaltenen Charakter auf, in mehr oder minder gleichförmigen Fortschritt die einzelnen Bittbedürfnisse zu berücksichtigen.

Dabei ist für die alte Kirche zu beachten, daſs die dem „gemeinen Gebete" vorgängigen und noch zur Katechumenenmesse ressortirenden Einzelakte des Gebets für Katechumenen und Photizomenen, Energumenen und Pönitenten ihrerseits bereits schlechthin als Prosphonese behandelt wurden, auf die nur die für das „gemeine Gebet" als Teilnehmer berechtigten „Gläubigen" respondirten, weil jene, für die man betete, sämtlich auf einer Linie mit den Katechumenen, als noch kirchlich unmündigen, nur für Objekte der kirchlichen Handlungen und noch nicht als selbstberechtigte Subjekte galten. Damit war nicht nur ein wichtiges Vorbild für Prosphonesen in stehendem Gebetsgebrauch gegeben, sondern die Idee innerlich vorbereitet, daſs selbsttätiger Anteil der Gläubigen an dem gemeinen Gebete für dieses ein besonderes Charakteristikum bilde.

Dem entsprechend finden sich nicht nur frühe Belege dafür, daſs die Gemeinde wenigstens das „Amen" nach eucharistischen Gebeten selbständig respondirte (Justin, Apol. I, 65 vgl. Const. app. VIII, 12 s. fin. Lagarde 258, 9 u. ö.), sondern es finden sich alsbald auch anderweite Response beim allgemeinen Kirchengebete.

Wenn in diesem Gebete als besondere Prosphonese auch die für den Kaiser sich findet, so wissen wir z. B., daſs diese Ankündigung mit dem Rufe Aller beantwortet wurde: *„Χριστὲ βοήθει" (Κονσταντίῳ.* Athanas. apol. ad Const. bei Daniel, Cod. lit. IV, 1, 71). Die Aufforderung, ausdrücklich ein *„κύριε ἐλέησον"* zu sprechen, findet sich zunächst bei dem Spezialgebete für die Pönitenten (Const. app. VIII, 8 Lag. 244, 3). Der Vortrag in kurzen Einzelprosphonesen liegt früher als in jenem Gebete post oblata (s. ob. VIII, 12) schon viel durchgefürter in dem längeren gemeinen Gebete vor, das die Const. app. ebenda cap. 10 (Lag. 244, 25 ff.) der Entlassung der Pönitenten unmittelbar folgen lassen. Sollte dieses, wie etliche meinen, noch zu dem ersten Teil der Messe zu rechnen sein, so wurde doch auch dieser Gebetsakt schlechthin mit den „Gläubigen" allein gehalten, wie neben allem Vorgängigen die Einleitungsformel beweist: *„Μήτις τῶν μὴ δυναμένων προςελθέτω. Ὅσοι πιστοὶ κλίνωμεν γόνυ".* Responsorien sind dort nicht angedeutet, wie sich unter den Bitten die für den Kaiser oder die welt-

liche Obrigkeit nicht findet (die letztere hat schon das Gebet bei Clemens a. a. O. c. 61). Aber wol legen die einleitenden Worte: „πάντες συντόνως . . . προσκαλέσωμεν“ (Lag. 244, 29) den Gedanken sehr nahe, dass irgend welche Respondenz auf die mit so merkbaren Einschnitten und wechselnden Ausdrücken der Bittform vorschreitenden Prosphonesen stillschweigend vorausgesetzt sei.

Was hier noch zu vermissen ist, findet sich aber schon reichlich in den Liturgieen, die den Namen des Jakobus und Markus tragen und an der ungleich vielseitigeren Beteiligung der Gemeinde an der liturgischen Handlung, trotz ihres pseudonymen Charakters die Kennzeichen höheren Alters vor den übrigen orientalischen Liturgieen aufweisen (s. d. Art. Liturgie). In der ersteren wird das gemeine Gebet nach den Lektionen, resp. nach der homiletischen Ansprache, gleich mit der Aufforderung eröffnet: „Εἴπωμεν πάντες· κύριε ἐλέησον“, der dann, wie ausdrücklich bemerkt, „ὁ λαὸς“ widerholt entspricht (Daniel a. a. O. S. 94 f. vgl. 101 ff. 113. 126 (zwölfmal!). Ebenso in der Liturgie, nach Markus benannt (S. 138 f. je dreimal), vgl. S. 142. 155. 167 (wider dreimal). Sämtliche andere orientalische Liturgieen, die des Chrysostomus und Basilius, wie die Armenische u. a., weisen sämtliche Response dem Diakonos, mehr noch dem Chor zu, darunter in bedeutsamsten Kontrasterscheinungen mit jenen Liturgieen (a. a. O. IV, 2, 434 vgl. mit IV. 1, 121: „καὶ πάντων καὶ πασῶν“). Im übrigen bleibt auch bei ihnen der überwiegende Ausdruck des Responses derselbe. So verkümmert im allgemeinen der selbsttätige Anteil der Gemeinde an der Liturgie in der russisch-griechischen Kirche erscheinen muss, darf dennoch das dort immer neu von dem Volke widerholte: Gospodi pomilui („Herr erbarme dich“), entsprechend dem Litaneicharakter, den die dort durch den ganzen Gottesdienst sich hindurchschlingende „Ektenie“ hat, als eine Art Widereinsetzung in uralte Rechte gelten. Diese Tatsache gewinnt um so mehr Bedeutung, als die auch in der griechischen Kirche frühe heimischen Prozessionen bei allgemeinen Kalamitäten, trotz mancher sonstiger Analogie mit dem Abendlande, jeden Gebrauch des κύριε ἐλέησον ebenso wie den selbsttätigen Anteil der Gemeinde vermissen lassen (Goar, Euchologion, fol. 609 sqq.). Damit aber ist der charakteristische Incidenzpunkt für die weitere abendländische Entwicklung bezeichnet. Gemäß dem Vorstehenden ist als Resultat nur die erste Genesis der nachmalig spezifisch sogen. „Litanei“ aus dem originalen Charakter des „gemeinen Gebetes“, wie dieser in der griechisch-orientalischen Kirche sich besonders erkennbar entwickelt hat, zu behaupten. Dies entspricht dem altbräuchlichen griechischen Sprachbegriff und Gebrauch, wonach λιτή und λιτανεύω Gebet und Flehen, zumal im Sinne des Schutzflehens, bedeuten (vgl. λίσσομαι.). Erst spät scheint in der griechischen Kirche der Name λιτάνια auf die Prozessionen selbst übertragen worden zu sein (vgl. Sophokles, Glossary of later and byzantine Greek in Memoirs of the American Academy, Vol. VII, 407, mit Goar a. a. O. Fol. 609. — S. auch d. A. „Bittgänge“ Bd. II, S. 489). Der erste abendländische Brauch ermöglichte schnellere Übertragung des Namens auf die „rogationes“ im Sinne von Bittgängen bei Unglücksfällen.

Für die Einfürung des griechischen Bittrufes „κύριε ἐλέησον“, statt des im Abendlande, speziell in Mailand und Afrika, natürlich früher heimischen „domine miserere“, resp. neben diesem, besitzen wir den Aktenbeweis vom J. 529 (Konzil von Vaison vgl. Daniel a. a. O. I, 24). Der damit bereicherte Wechsel wird vor Allem den Bittgängen zugute gekommen sein. Für den Namenbrauch aber ist das Faktum von hoher Bedeutung, sofern schon in der Regel Benedikts (s. u.) die Litanei selbst einfach als Kyrie bezeichnet wird. Vor jenem Konzil von Vaison fingen jedenfalls schon die Bittgänge an populär zu werden.

Mamertus (Mamercus), Erzbischof von Vienne, der um 460 regierte, hatte nach dem Zeugnis des Apollinaris Sidonius (Epp. lib. V, 14 vgl. VII, 1, Bibl. PP. max. VI, 1103. 1108), durch Erdbeben und andere Unglücksfälle veranlaßt, solche rogationes auf die drei Tage vor Himmelfart angeordnet. Das Konzil von Orleans 511 (can. 27) nannte diese Bittgänge bereits „litaniae“ und schreibt sie für ganz Gallien vor. Von Avitus, Erzbischof von Vienne († bald nach 525), ist eine Homilie erhalten (Sirmondi opp. II, 89 sqq.), in der die Hergänge näher

beschrieben werden und aus der Greg. Turon. (hist. Franc. II, 34; Migne 71, 231 vgl. 435 und 1025) seinen Bericht geschöpft hat, wie dieser andererseits auch die Pariser Bittgänge von 580 schildert (a. a. O. IX, 6; Migne 485). In Rom wurden Bittgänge für die gleichen Tage erst unter Leo III. (795—816) eingefürt (Muratori, Liturgia Rom. I, 78). So sicher wir aber über ältere römische Vorgänge der Art sind, die nur zu anderen kirchlichen Terminen stattfanden, so wenig werden die Zeugnisse über des Mamertus erste Urheberschaft von anderen als von den dreitägigen Rogationen vor Himmelfart verstanden werden dürfen.

Für Rom wird vom Jare 555 berichtet, daſs P. Pelagius I. nach Abhaltung der Litanei in der einen Kirche (data litania) eine Prozession von dieser nach der Peterskirche gehalten (Muratori, Rer. Ital. script. III, 132 B.). Das wäre nur eine irgendwie veranlaſste Erweiterung der seit lange in der Ostervigilie gewönlichen Prozessionen, bei denen dreimal die Litanei widerholt wurde. Daſs bei diesen Litaneigebeten bereits der Schluſs mit dem Agnus Dei — miserere gemacht wurde, wissen wir speziell aus dem Gelasianum (Muratori I, 564). Neben dieser stehenden Feier durch Prozessionen hat sich in Rom der 25. April, rein als Jarestag, für einen öffentlichen Bittgang mit Litanei festgestellt, den Gregor d. Gr. als sog. „litania major“ jedenfalls schon vorfand; ob durch jenen Vorgang zu Pelagius' Zeit oder wie sonst veranlaſst, wissen wir nicht. Auch bei ihr aber zog man von einer anderen Kirche aus nach der Peterskirche, um „litaniam, quae major ab omnibus appellatur“ zu celebriren. (Gregor M. vgl. Martene de antiqu. eccl. ritt. I, 514 sq.) Gregors eigene Stiftung, die sog. litania septiformis — so benannt, weil durch siebenerlei Chöre ausgefürt —, ist schlechthin nicht damit zu verwechseln. Sie war speziell veranlaſst durch eine verheerende Pest, die Folge einer Tiberüberschwemmung im Januar des Jares 590, und ist nur durch ihre Chorverteilung für weitere Kreise, zumal auch für die Ausfürung der gallischen Rogationen, nachmals vorbildlich geworden (s. die Belege bei Kliefoth, Liturg. Abhh. VI, 156 f.). Die letzteren heißen nach römischem Sprachgebrauch später die litaniae minores (s. u. d. Belege aus Martene).

Der letzte Aufschluſs, wie das sog. Litaneigebet in ausgeprägter Form endlich auch eine feste Stelle in stehenden Sonntagsgottesdiensten gefunden, wird uns ebenfalls erst aus Gregors M. Zeiten. Vorher ist dergleichen nur von der Ostervigilie gewiſs, nicht one wichtige Merkmale für die Gestaltung des Inhaltes (s. o.). Insofern scheint auch für das neue Entwicklungsmoment Gallien Vorort gewesen zu sein, als unter den dort üblichen Gebeten im Zusammenhange mit den Lektionen am Anfang des ganzen Gottesdienstes nicht nur eines sich findet, das ganz nach Art des Kirchengebetes die verschiedenen Stände aufzält (Mone, Lat. Messen, Frankf. a/M. 1850, S. 30: VII „praefatio“); sondern aus dem Missale Gothicum überhaupt eine wachsende Vermehrung der Gebete an jener Stelle und eine Anordnung derselben erschlossen werden muſs, die keinen Zweifel darüber gestattet, daſs darunter sich auch ein Ersatz für das allgemeine Kirchengebet gefunden habe, welches zu Cäsarius Arelat. Zeiten schon nicht mehr nach der Predigt folgte (vgl. Bona, Rer. lit. II, 4 mit Muratori a. a. O. II, 520 u. 595, insbesondere auch 584 ff., wo vollständige Gebete („Praefatio“) für einzelne Stände, und 614 ff., wo Kollekten und Anrufungen einzelner Heiliger sich folgen. Im übrigen s. Kliefoth a. a. O. V, 350 ff. 372 ff., der ganz Martene folgt, s. u.).

Dann schwindet das an sich sehr Überraschende an dem Faktum, daſs das Gregorianum (init.) Messen und Zeiten unterscheidet, wo „litania agitur“ an der Stelle, die in Rom das Kyrie zwischen dem introitus und dem gloria in excelsis einnahm, in welchen Fällen dann das letztere wegzubleiben habe (Muratori II, 1). Von Gregor aber ist zugleich bekannt, daſs er zuerst das Kyrie vor dem gloria in seinem Wechsel mit „Christe eleison“ und der Responsenz zwischen Priester und Gemeinde definitiv festgestellt hatte. So laufen denn alle Fäden der Entwicklung darin zusammen, daſs von dem Responsum beim allgemeinen Kirchengebete, das letztere selbst den Namen des Kyrie, gleichbedeutend mit Litania, erhielt. Durch den Rogationenbrauch war vorher schon das im eigentlichen Meſskanon ganz verdrängte Kirchengebet, resp. die Litanei, gleichsam beweglich und es dadurch um so

leichter möglich geworden, daſs die letztere auch an den Anfang der Messe rücken konnte, wofür Vorbilder aus dem Morgenlande überhaupt nicht fehlten. Erhalten hat im Abendlande dieser Litaneigebrauch sich nur in der mailändischen Kirche für die Quadragesimalzeit und gewärt die Möglichkeit sicheren Vergleiches mit änlichen Dokumenten aus dem Altertum (Dan. a. a. O. I, 117 f.).

Dieser stehende Gebrauch in Fastenzeiten lehrt, daſs die Litanei, obgleich dieselbe heute noch in der mailändischen Form ganz den Urcharakter des respondirten Kirchengebetes trägt, von jenen Rogationen in besonderen Notzeiten her den Beischmack eines Buß- und Fastengebetes bekommen hatte. Der Kyrieruf war dieser Wendung von vornherein nicht ungünstig. Wichtiger aber ist ein anderes Moment dabei. Das Kyrie selbst nach dem Introitus in seinem stehenden Meſsgebrauch wurde, trotz der von Gregor ursprünglich intendirten Teilung zwischen Priester und Gemeinde, alsbald ausschließlich vom Chore vorgetragen. Dagegen verrät die Mailänder Litanei für die Fastenzeit noch heute den alten Wechsel zwischen Prosphonese und Gemeinderespons. Dieser Wechselanteil aber war speziell den Bittgängen eigen und wurde zum neuen eigentümlichen Begriffsmoment für das, was nun im Abendlande, unterschieden von allem stehenden Kirchengebete, spezifisch Litanei genannt wurde.

Die litania major, wie sie das Gregorianum bietet (Muratori II, 80), zeigt noch ganz verwandtes Hervortreten der Intercession der Heiligen, wie die oben angefürten Präfationen aus dem Miss. Gothicum. In welchem Maße aber dieses auf dem Wege des Prozessionsgebrauches alsbald überwucherte, zeigt die Pariser Form für die Rogationen (lit. minor), die ebenfalls Muratori mitteilt (I, 74 f.). Dieselbe war jedenfalls vor 887 in Brauch. Nach der Eröffnung mit Kyrie eleison und Christe audi nos, jedes für sich dreimal widerholt, folgen unter Maria's, der Engel und der Apostel Fürung in Summa 100 Intercessionsanrufungen je mit einem ora respondirt und mit der Zusammenfassung: „omnes sancti, orate pro nobis“ abgeschlossen. Die besonderen Bitten, die dem Heiligenkatalog folgen, schrumpfen dann auf ein armseliges Maß zusammen, obgleich der imperator und exercitus Francorum nicht vergessen ist. Dabei beobachtet man den üblichen Wechsel der Responsa und den Schluſs mit dem agnus Dei, Christe audi nos und Kyrie eleison. Änlich ist die nach Bona von Martene (de antiqu. eccl. 21 sqq., I, 571 sqq.) mitgeteilte Litanei gebaut, nur mit ausgedehnteren Bittrufen und am Anfang mit ausgefürteren Prädikaten der St. Maria. Die prolixesten Heiligenanrufungen bieten die Litt. bei der letzten Ölung a. a. O. 859 ff. (litan. Turonensis), vgl. 872 f. und andere Muster (bis S. 941).

Daſs im Mittelalter auch die Litanei bei den Umzügen in der Osternacht mehr und mehr dieselbe Form der Heiligenanrufung angenommen, ersieht man aus der ausfürlichen Beschreibung in Duranti Rationale divinor. lib. VI, c. 82 de baptismo, 39 sqq., vgl. mit Martene a. a. O. S. 184 u. origineller: S. 216 vgl. den Gebrauch bei der Taufe selbst S. 222. — Über Prozessionen an kirchlichen Festtagen überhaupt, die man nun auch Litaneien nannte, obgleich dabei die verschiedenen Lektionen die Hauptmomente bilden, vgl. Mabillon, De liturgia Gallic., p. 152 sqq. Der eigentliche Litaneigebrauch blieb den Vigilien der hohen Feste. So gestaltete sich die Pfingstvigilie alsbald ganz nach der Ostervigilie, Martene III, 544. Weihnachten dagegen hielt man in Mailand an den drei letzt vorhergehenden Tagen Litanei. A. a. O. S. 86. — Spezielles Interesse verdienen auch die Litaneien bei Weihe von Kirchen (a. a. O. II, 688, 710 f.), wie nicht minder die bei der Krönung des römischen Kaisers. Bei letzterer wurde im Wechsel deutsch und lateinisch respondirt (a. a. O. S. 578. 586 vgl. 852). — Als Rarität sei endlich noch auf eine alte Litanei für die Rogationstage, in Distichen abgefaſst, verwiesen (a. a. O. III, 521).

Die Klöster waren, seit Benedikts Regel ergangen, die Stätten des vielfältigsten Litaneigebrauches. Man kann sich darüber in Bd. IV von Martene belehren. Von höherem Interesse ist einzig, daſs in den Klöstern auch wider als stehender Bestandteil der Messe, nämlich an allen Sonnabenden, eine kurze Litanei sich findet (IV, 857). Angenähert könnte man als Parallele auch im gemeinkirch-

lichen Gebrauch auf die Erweiterungen des Kyrie in der Sonntagsmesse durch sogenannte Lacinien, wie zu Kyriegesängen verweisen (Kliefoth, Abhh. VI, 297 f.). Daſs der den Deutschen im M.-A. zunächst allein zugängliche Gesang des Kyrie allen Festlichkeiten bürgerlicher Art auch zur Weihe diente, ist unzweifelhaft ein Reflex des vielseitigen kirchlichen und mönchischen Litaneigebrauches.

Wie in anderen liturgischen Schöpfungen war in der Aufstellung neuer Litaneien eine so überwuchernde Fruchtbarkeit zu beobachten, daſs noch 1601 durch eine besondere Konstitution („Sanctissimus") P. Clemens VIII. den öffentlich gestatteten Litaneien eine engere Grenze zog. Unter den bereits aus dem späteren Mittelalter vorliegenden wird in der Konstitution nur der sog. Lauretan. Lit. gedacht, die, älteren klösterlichen Vorbildern entsprechend, wol sicher von Loretto ausgegangen und als eine Schöpfung des 13. oder 14. Jarhunderts anzusehen ist. Die Jungfrau Maria wird darin in allen denkbaren Ehren-Prädikamenten angerufen und gepriesen — ein Übermaß, das in der römischen Kirche selbst im Laufe der Zeit mancherlei Widerspruch hervorgerufen hat. Durch besondere päpstl. Konzession vom 14. April 1646 wurde weiter die Litanei „vom Namen Jesu" sanktionirt, die jedenfalls noch jüngeren Ursprungs scheint, als die Lauretanische. Die römischen Gelehrten gehen selbst bis zum 15. Jarh. herab (Kirchenlexikon von W. u. W. VI, 540). Einem reicheren Gebrauch der speziellen Anrufung „Jesu" begegnet man jedoch schon in einer von Martene (III, 663) mitgeteilten älteren Litanei. Die ältesten Vorbilder hat, wie oben nachgewiesen, die sog. „Allerheiligen-Litanei" für sich, die nach römischer Tradition die oberste Ehrenstelle einnimmt. Sofern für jüngere Neuschöpfungen immerhin nur die ausdrückliche Approbirung durch die Kongregation für kirchliche Riten erforderlich ist, war auch ihnen der Weg nicht schlechthin abgeschnitten und im Einzelnen ist auf diesem Wege Maß- und Geschmackvolleres auch in der römischen Kirche geliefert worden, als in früheren Zeiten (man vgl. u. a. die Litanei de divina providentia, die ganz rein von Heiligenanrufung ist, und die auf die Jugend berechnete zarte Lit. an den Schutzengel in Vade mecum . . . ad usum juventatis studiosae, Einsidlae 1851, S. 212 und 426). Natürlich wurde die Reformation nicht minder Anlaſs, den Häretikern und Feinden der Kirche, wie deren Überwindung durch das „imperium Romanum" eine besonders ausgiebige Berücksichtigung angedeihen zu lassen. Als Beleg können die Litaniae et preces ad opem adversus haereticos . . . jussu P. Gregorii XIII dicendae und für Einzelverwendung die in Bamberg edirten „litaniae et orationes" etc. für das Jar 1631 dienen.

Seitens der Reformirten könnte eine allgemeine abweisende Stellung zum Litaneigebrauch, nach dem Entwicklungsgange des letzteren, nicht überraschen. Überwiegend hat sich dort auch Gegensatz geltend gemacht, und so weit man die Litanei schlechthin nur noch als Bußgebet für besonderen Einzelgebrauch gelten lassen wollte, ist dieser negative Einfluſs im 16. Jarhundert und wachsend seit der pietistischen Epoche auch auf weite Kreise lutherischen Bekenntnisses zu beobachten; wie diese Anschauung in der Neuzeit fast allgemeine Geltung gewonnen hat. Doch hält nicht nur die englisch-bischöfl. Kirche am stehenden Litaneigebrauche, schlechthin nicht bloß im Sinne der Bußübung, fest (vgl. Dan. III, 364 ff.), sondern die Herrnhuter Brüdergemeinde läſst jedem sonntäglichen Hauptgottesdienste eine besondere Zusammenkunft zu gemeinsamem Litaneigebet nach eigentümlich umgestaltetem Formular vorhergehen. Allgemein beachtenswert ist in der Herrnhuter Litanei die Bitte: „vor unseligem Großwerden behüt' uns lieber Herre Gott"; wärend die andere: „vor unnötigen Verlegenheiten" . . . den auch sonst vielfach hervortretenden mehr familiären Charakterzug dortiger Kirchenbräuche zeigt. Im allgemeinen wurde auch für diese Kreise Luthers reformatorische Neuschöpfung der Litanei vorbildlich, die zuletzt allein bleibendes historisches Interesse in Anspruch nimmt, am meisten dadurch, daſs die Uridee des allgemeinen Kirchengebetes mit Responsen der Gemeinde erst durch Luther und den Litaneigebrauch nach älterer lutherischer Observanz ihre volle Widerherstellung gefunden hat.

Wir besitzen von Luther eine etwas umfänglichere lateinische Litanei („Latina litania correcta") und eine verdeutschte („die deutsche Litaney"). Beide waren

jedenfalls Anfang 1529 schon zu Wittenberg in kirchlichem Brauch, wie ein Brief an Nik. Hausmann von Anfang März bezeugt (de Wette III, 423). Die Texte s. bei Walch X, 1758 ff. u. Erlang. Ausg. 56, 360 ff.). Für die lateinische Litanei namentlich gab es alte Tonsätze, welche auch noch die älteren lutherischen Gesangbücher von Keuchenthal und Lossius füren. Aber da der Gebrauch der latein. Litanei nur möglich war, wo in den Städten Lateinschüler sich fanden, für deren gottesdienstliche Pflege ja Luther mancherlei Spezialinteressen verrät, sowie weil andererseits der Gesamtimpuls reformatorischer Gottesdienstordnung auf Beteiligung der Gesamtgemeinde in durchgefürt deutscher Gottesdienstsprache hindrängte, so erklärt sich, daß Luther 1529 nur die deutsche Litanei mit seinem eigenen neuen Tonsatz besonders veröffentlichte, teils in selbständiger Ausgabe (de Wette III, 430), teils als Anhang zu der zweiten Ausgabe des kleinen Katechismus (vgl. Harnack, Der kleine Katech. Dr. Martin Luthers, Stuttgart 1856, S. 84 mit S. XLVIII, und für d. musikalische vgl. Schöberlein-Riegel, Schatz des liturg. Chor- und Gemeindegesanges, Göttingen 1865, I, 731 ff.).

Der großartig historische Sinn Luthers für Bewarung alles dessen, was an dem Herkömmlichen für evangelisch Gesinnte unanstößig war, zeigt sich an der überwiegenden Übereinstimmung des Inhaltes und der Anordnung dieser Litt. noch mit nachreformatorisch-römischen, wie wir solche oben angefürt. So lautet in Luthers lat. Litanei die Bitte für die Kirche noch unbedenklich: „ut ecclesiam tuam sanctam catholicam (deutsch: „christliche") regere et gubernare digneris. Ut cunctos episcopos, pastores et ministros ecclesiae in sano verbo et sancta vita servare digneris" (vgl. die nachfolgenden Bitten wider die Sektirer). Erst zur Zeit des schmalkaldischen Krieges besann man sich auf das Bedenkliche der Bitte: „Unserm Kaiser steten Sieg wider seine Feinde gönnen"; wogegen dann die teilweise substituirte Änderung: „Unserem Kaiser ein geneigtes Herz zu der waren evangelischen Religion und deren Bekennern verleihen", nicht minder im gegnerischen Lager übel empfunden wurde. Kräftiger machte sich das lutherische Selbstgefül unter Bugenhagens Fürung in der seit 1546 befürworteten und in verschiedener Fassung bald allgemein recipirten Bitte wider „des Türken und des Papstes Mord und Lästerung" geltend (Kliefoth a. a. O. VIII, 69).

Wie Luther dies „gemeine Gebet" als „valde utilis et salutaris" (de Wette a. a. O.) bezeichnete, so gewann es sich, speziell auch durch den herrlichen Tonsatz zum deutschen Texte, in den lutherischen Landeskirchen immer allgemeinere Befreundung. Nicht nur sang man die Litanei in allerlei Nebengottesdiensten, zumal nach ältesten kirchlichen Vorbildern (Gregor d. Gr.) Mittwochs und Freitags, wie auch bei außerordentlichen Anlässen, z. B. mit Vorliebe in der Ordinationshandlung, sondern als allgemeinere, vollbewußte Anordnung ist zu verzeichnen, was mit dem ersten Ausgangspunkt der ganzen Entwicklung direkt zusammentrifft, daß an den Sonntagen, wo keine Kommunion stattfand, das gemeine Gebet, am Altare und in Verbindung mit der sog. „offenen Schuld" gehalten, einen selbständigen, feierlichen Altarschluß für den homilet. Gottesdienst bilden sollte (s. m. Art. „Gottesdienst" Bd. V, S. 317 f.). Die hohe und selbständige Bedeutung des „gemeinen Kirchengebetes" fand darin in der Form der alten Prosphonesen und Responsen ihren vollen Ausdruck wider.

Auch nach Seite der letztlichen Zusammenfassung des vorgängigen Wechselgebetes in nachfolgenden priesterlichen Kollekten befolgt der original luth. Brauch altkirchliche Vorbilder. Die von Luther persönlich angeordneten Schlußkollekten (Erl. Ausg. 56, 362, 365 f.) möchten zwar überwiegend die Auffassung der Litanei als ausschließlich für Buße bestimmter Gebete zu begünstigen scheinen. Jener besonderen Beziehung auf „die offene Schuld" entspricht das auch ganz (wie ja auch dem Gebrauche am Mittwoch und Freitag die alte Fastenbedeutung der dies stationum zur Seite stand). Bei der Verbindung mit der offenen Schuld aber bildet dann doch die nachfolgende Absolution einen der echt evangelischen und sakramentalen Vermittlung des Heilswortes entsprechenden Abschluß. Und wie wenig die allgemeine Auffassung in lutherischen Kreisen dem ausschließlichen Bußzweck huldigte, beweist nicht nur der vielseitige anderweite Gebrauch der Litanei,

vereinzelt selbst bei der Abendmalsfeier, sondern speziell die spätere, auf Gemeinde= und Volksbedürfnisse aller Art berechnete Haltung der Schlußkollekten (Schöberlein a. a. O. S. 728 f.). Vor allem aber tritt gegen jene überwiegend reformirte Auffassung der dem allgemeinen Kirchengebete und den allzeit gleichen Anliegen der Christengemeinde angepaßte Inhalt der meisten Bitten ein, die dadurch noch an allgemein populärer Bedeutung gewinnen mußten, daß in mannigfacher Einzelveränderung die Bitten den lokalen Verhältnissen angepaßt und so z. B. bei den Küstenbewonern die Bitte für „den seefarenden und reisenden Mann" eingefügt oder bei besonderen Gelegenheiten die nachdrückliche Widerholung einzelner Recitationen angeordnet wurde (Kliefoth a. a. O. S. 68 f.).

Zu neuer Empfehlung dieses seit dem Pietismus und Rationalismus mehr und mehr entwerteten edlen Kirchenerbes ist neuerdings mehrseitig auf die sinnvolle innere Gliederung dieser Gebetsform hingewiesen worden, die frühe als eine direkte Anpassung an die apostolische Gebetsregel 1 Tim. 2, 1 f. erkannt wurde (Schöberlein a. a. O. 726). Im allgemeinen ist's der Fortschritt von deprecatio zu precatio, entsprechend dem Respons des libera nos und audi nos. Dabei aber wird schon in dem ersteren Teil bedeutsam zwischen dem ab, per und in unterschieden, wie am Schluß des zweiten Teiles zuletzt im vereinigten Hilferufe das Ende in feinster Anordnung zum ersten Ausgange zurückkehrt.

Von viel entscheidenderer Bedeutung ist, daß dieses Kirchengebet allein der Gemeinde ausdrücklichen Handlungsanteil gewärt, eine der reformatorischen Erneuerung mit dem ältesten kirchlichen Gebrauch (s. ob.) legitimst eigene Forderung. Ein bewußtes Mitbeten seitens der Gemeinde erscheint überhaupt schon erschwert, wo entweder der Geistliche nur aus dem Herzen betet oder periodisch stilisirte Formulare vorliest. Wenigstens müssen dies durch stehenden Gebrauch der Gemeinde vertraute Formulare sein. Viel geeigneter für jenen Zweck sind vielmehr Gebete mit kurzen Bittformeln, wie Caspar Neumanns († 1715) in viele Sprachen übersetzter: „Kern alter Gebete" dafür als Muster dienen kann, das seinerseits selbst wider sein Muster an der Litaneiform unverkennbar verrät. Erst bei dieser aber gedeiht das andächtige Mitbeten zu einem eigentlichen Mithandeln der Gemeinde, das durch den dramatischen Wechsel der Responsе alles Stereotype verliert und zu einem tiefempfundenen Handeln mit Gott auffordert, womit alles Gebet erst den energischen Charakter (Jak. 5, 16) gewinnt. Vollständig aber wird diese echt evangelische Durchführung des Gemeindeprinzipes, obenan im „gemeinen Gebete", freilich nur dann Ausdruck gewinnen, wenn in singend antiphonischem Vortrag dieses unvergleichliche Kirchengebet wider mehr in Übung kommt. Bei dem in weiten Kreisen gehobenen Sinn für edle geistliche Musik bedarf es sicher nur des Versuches, dem an sich so herrlichen Tonsatze durch weise Erneuerung im Gemeindegebrauche zu neuer Empfehlung und Befreundung zu verhelfen.

v. Zezschwitz.

Literae formatae („formatae" „literae canonicae"). Zur Erklärung ihrer Entstehung und Bedeutung ist auf die älteste Zeit zurückzugehen. Der Brauch von Empfehlungsschreiben für reisende christliche Brüder und Schwestern ist uralt (s. Röm. 16, 1 f.; Apg. 18, 27; 2 Kor. 3, 1: *συστατικαὶ ἐπιστολαί*, auch Polykarp an d. Philipp. 14) und ergab sich natürlich aus dem regen Verkehre der Gemeinden mit einander und der reichen Übung der Gastfreundschaft (s. Zahn, Weltverkehr und Kirche, 1877, S. 22 f.). Aber schon der Verf. des 3. Johannisbriefes (v. 9) gebietet, man solle niemanden aufnehmen, der nicht die rechte Lehre habe. Der Reisende sollte sich also über diese ausweisen können. Dies geschah durch ein Empfehlungsschreiben des Gemeindevorstandes, welches die Christlichkeit des reisenden Bruders bezeugte; denn nur auf Grund desselben Glaubens sollte die christliche Gastfreundschaft geübt werden (Symbolum = Erkennungszeichen; s. auch Tertull. de praescript. 20 und 36: „contesseratio hospitalitatis" — „quid ecclesia Romana cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit"). So erzält uns Epiphanius (h. 42, 2), warscheinlich nach Hippolyt, daß die römischen Presbyter sich weigerten, den Marcion aufzunehmen, da er kein Schreiben aus seiner Gemeinde

mitbrachte. Diese Briefe heißen literae communicatoriae. Reisenden Christen sollen nur solche ausgestellt werden. Das Konzil von Elvira a. 306, c. 25 verbietet es, daß jemand in dem ihm mitgegebenen offiziellen Schreiben als Confessor bezeichnet wird. Von diesen Empfehlungsbriefen sind die offiziellen Schreiben zu unterscheiden, in welchen die Gemeinden mit einander verkehrten; eine ganze Reihe solcher sind uns aus dem vorirenäischen Zeitalter aufbehalten oder dem Titel nach bekannt. Eine dritte Klasse, die wir bis ins 3. Jarh. hinauf verfolgen können, bilden die literae pacis (*εἰρηνικαὶ ἐπιστολαί*); es sind Absolutionsschreiben, welche die Wideraufnahme ausgeschlossener Gemeindeglieder aussprechen (s. dafür die epp. Cypriani u. a.). Von diesen sind die literae pacis (*ἐπιστολαὶ εἰρηνικαὶ ἐκκλησιαστικαί*) zu unterscheiden, welche kirchliche Vorgesetzte denen ausstellten, welche zum Kaiser oder zu anderen hohen Klerikern sich begaben; sie dienen zum Beweise, daß mit Genehmigung des Schreibers der Empfänger die Reise unternommen hat (Conc. Chalc. a. 451 c. 11; Suicer, Thesaur. sub vv. *εἰρηνικός*, s. auch *ἀπολυτικαὶ ἐπιστολαί*). Diese Briefe unterscheiden sich seit dem 4. Jarhundert von den *συστατικαί*, die nur angesehenen Personen ausgestellt werden sollten; s. Gregor v. Naz., Orat. III; Sozom. h. e. VI, 16; Julian. ep. ad Arsac.: *συνθήματα τῶν γραμμάτων*. Die Bischöfe zeigten sich wol schon seit dem Ende des 2. oder Anfang des 3. Jarhunderts ihre Wal gegenseitig an (*γράμματα ἐνθρονιστικά* und wechselten literae communicatoriae (s. die beiden Beispiele bei Euseb., h. e. VII, 30). Die Anzeige über Begehung eines Festes, namentlich des Osterfestes (von Alexandrien aus) erfolgte durch *γράμματα ἑορταστικά, πασχάλια* (epp. festales, paschales), s. u. a. Concil. Arelat. I, a. 314, c. 1; Athanas., epp. festales; Carthag. VI, a. 401, c. 8; Bracar. II, a. 572, c. 9; bei Gratian, De consecr. dist. III, c. 24—26. Außerdem gab es Schreiben, allgemeine Verordnungen enthaltend = epp. tractoriae, circulares, *ἐγκύκλιοι*. Spezielle Verordnungen in Bezug auf die kommunikatorischen und systatischen Schreiben, resp. über die zur Ausstellung Berechtigten, über die Empfänger, über die Form, über Reisende one formata, über die communio peregrina u. s. w. finden sich: Conc. Elvir. a. 306, c. 25. 58. Arelat. a. 314, c. 9. Antioch. a. 341, c. 7 (s. dazu Can. apost. 34. 13. Const. App. II, 58) und c. 8 (hier zuerst *κανονικαὶ ἐπιστολαί* erwänt = literae pacis) Conc. Laodic. c. 41 (s. Conc. Chalced. a. 451, c. 13). Conc. Nemaus. a. 394, c. 1 (hier zuerst apostolia erwänt = epistolia = lit. pacis) und c. 6. Conc. Carthag. XI. a. 407, c. 12. („Wer an das kaiserliche Hoflager reisen will, muſs zuerst literae formatae an den Bischof von Rom und von diesem ebensolche formatae an das Hoflager erhalten . . . Die formatae müssen aber den Grund der Reise und das Datum des Osterfestes enthalten“). Ep. synod. epp. Afric. ad Bonifac. a. 419 (epistolia). Das Empfehlungsschreiben des Salvian (ep. 1 ed Rittershusius p. 311 sq.). Conc. Chalced. a. 451, c. 11 und c. 13. 23. Concil. Araus. a. 533, c. 13 (apostolia). Conc. Turon. a. 461, c. 12. Conc. Venet. a. 465, c. 7 und c. 8. Conc. Agath. a. 506, c. 38. Conc. Turon. a. 567, c. 6 (s. z. allen diesen St. Hefele, Conciliengeschichte). Schließlich sei auf die Stelle bei Optatus hingewiesen: „Totus orbis commercio formatarum in una communionis societate concordat“.

Über die Verfälschung seiner eigenen Briefe hat schon Dionysius von Korinth (z. Z. Marc Aurels) zu klagen (IV, 23 bei Euseb. h. e.). Sehr interessant ist, wie sich Cyprian über einen ihm seiner Echtheit nach verdächtigen Brief aus Rom ausspricht (ep. 9 ed. Hartel: „legi etiam literas, in quibus nec qui scripserint nec ad quos scriptum sit significanter expressum est. et quoniam me in isdem literis et scriptura et sensus et chartae ipsae quoque moverunt, ne quid ex vero vel subtractum sit vel immutatum, eandem ad vos epistolam authenticam remisi, ut recognoscatis an ipsa sit quam Crementio hypodiacono perferendam dedistis. perquam etenim grave est, si epistulae clericae veritas mendacio aliquo et fraude corrupta est. hoc igitur ut scire possimus, et scripturam et subscriptionem an vestra sit, recognoscite“). Also schon damals konnte sich in Bezug auf offizielle Schreiben der Verdacht erheben, daß sie gefälscht seien; aus der Zeit der großen Konzilien (4. bis 7. Jarhundert) lassen sich eine ganze Reihe

von Beispielen nachweisen. Um dem vorzubeugen, sollten die Briefe eine feste, vorgeschriebene Form haben — schon Cyprian macht auf 5 Punkte aufmerksam, die ihm in dem verdächtigen Briefe nicht in Ordnung zu sein schienen —, um dieser Form willen heißen die Schreiben „formatae“ oder „literae canonicae“. Unsicher ist, ob die Bezeichnung „formata“ wegen des dabei angewendeten Musters öffentlicher Instrumente und Edikte üblich geworden sei (s. den Ausdruck „formalis“ Sueton., Domit. 13), oder ob das Wort von forma = τύπος, Siegel (formata = τετυπωμένη = sigillata) herzuleiten, oder ob die gebrauchten solennen Ausdrücke und genau bestimmten Kennzeichen Anlaß zum Namen gegeben haben (s. Du Fresne, Glossar. lat. s. v. formata). Warscheinlich ist es die durch Kanones bestimmte Form, um deren willen man dieselben zuerst κανονικαί, später (4. Jarhundert) „formatae“ genannt hat.

Nach einem dem Bischof Atticus von Konstantinopel (auf dem Konzil zu Chalcedon 451) beigelegten Bericht soll das Konzil von Nicäa eine Festsetzung über formatae erlassen haben, die oftmals widerholt worden ist, s. Gratian, Decret. dist. 73. Der Bericht ist nichts weniger als unverdächtig (Gardthausen, Griech. Paläogr., S. 240 f., s. 392. 424, schenkt demselben Glauben; vielleicht ist er nicht viel älter als Pseudoisidor; s. Knust, De font. et cons. Pseudo-Isidorianae, coll. 1823, p. 3). Er lautet: „Qualiter debeat epistola formata fieri exemplar. Graeca elementa literarum numeros etiam exprimere, nullus qui vel tenuiter graeci sermonis notitiam habet ignorat. Ne igitur in faciendis epistolis canonicis, quos mos latinus formatas vocat, aliqua fraus falsitatis temere agi praesumeretur, hoc a patribus 318 Nicaeae constitutis saluterrime inventum est et constitutum, ut formatae epistolae hanc calculationis seu supputationis habeant rationem; id est, ut assumantur in supputationem prima graeca elementa patris et filii et spiritus sancti, hoc est Π. Υ. Α., quae elementa 80. 400. 1 significant numeros. Petri quoque apostoli prima litera id est Π, qua numerus 80 significat. (Es versteht sich von selbst, daſs dies Π nicht = Πέτρος, sondern = Πνεῦμα ist), ejus qui scribit epistolam prima litera, ejus cui scribitur secunda, accipientis tertia litera, civitatis quoque, de qua scribitur quarta, et indictionis, quaecumque est id temporis, id est si decem 10, si undecima 11, si duodecima 12 qui fuerit numerus assumatur. Atque ita his omnibus literis graecis, quae ut diximus numeros exprimunt, in unum ductis, unam quaecumque collecta fuerit summam epistola teneat. Hanc qui suscipit omni cum cautela requirat expressam. Addat praeterea separatim in epistola etiam 99 numeros, qui secundum graeca elementa significant Amen. Diese früh mittelalterliche Anweisung ist aus den älteren Kollektionen in spätere übergegangen, namentlich in die germanischen Formelbücher (m. s. z. B. Formulae Lindenbergii 184, Baluzii 29—43, lib. diurnus tit. 10, u. a. in Walter, Corp. jur. germ. III, p. 456, 481 sq., s. v. Wyß, Allemann. Formeln und Briefe aus dem 9. Jahrhundert 1850, Nr. 7, S. 30 f.; Rockinger, Über Formelbücher, 1855; Dümmler, Formelbuch des Bischofs Salomo III. v. Konstanz, Nr. 24; Rozière, E. de, Recueil général des formules usitées dans l'empire des Francs du V. au X. siècle. II. Part. p. 909. nro. 643).

Außer Du Fresne und Suicer s. noch G. Arnold, Wahre Abbildung der ersten Christen, S. 493—506; F. B. Ferrarii, De antiquo epp. eccles. genere, Mediol. 1613 und edid. G. Th. Meier, Helmstadt. 1678; Phil. Priorii, De lit. canonicis diss. cum appendice de tractoriis et synodicis, Paris 1675; J. R. Kiesling, De stabili primitivae ecclesiae ope literarum communicat. connubio, Lipsiae 1745; Gonzalez Tellez im Kommentar z. Decretal. l. II, t. 22, c. 3; Rheinwald, Kirchliche Archäologie, Berlin 1830, § 40.

Adolf Harnack.

Litthauen, kirchlich-statistisch, s. Rußland.

Liturgie s. am Ende des Buchstabens L.

Liturgik, s. Gottesdienst Bd. V, S. 312.

Liudgerus (Ludgerus), der heilige, erster Bischof von Münster. Die Quellen hat neuerdings Dr. Wilhelm Diekamp vollständig und mit großer Sorgfalt herausgegeben im IV. Bande der Geschichtsquellen des Bistums Münster (die Vitae S. Liudgeri, Münster 1881). Hauptquelle ist die Biographie, welche ein Neffe Liudgers, Altfried, der dritte Bischof von Münster (839—849), auf Grund von Nachrichten, die er bei Augenzeugen, namentlich in dem Verwandtenkreise Liudgers, einzog, schrieb (abgedruckt AA. SS. Boll. Mart. III, 642; Leibnitz, Scriptores I, 85; Pertz, Monum. II, 405, am besten bei Diekamp a. a. O. p. 1 ff.). Außerdem besitzen wir noch eine II. und III. Vita, die beide Bearbeitungen jener älteren sind. Für die Vita II sind, nachdem Diekamp nachgewiesen, daſs das bisher zu ihr gerechnete II. Buch vielmehr zur Vita III gehört und damit der Grund wegfällt, sie, wie bis jetzt angenommen, nach dem J. 864 zu legen, wol die ersten Jare nach 850 als Entstehungszeit anzunehmen. Sie ist vollständiger, bietet bereits manches Sagenhafte und Irrige, aber auch hie und da noch ein beachtenswertes Datum. Die Vita III ist von den Mönchen des Klosters Werden, einer Stiftung Liudgers, zur Verherrlichung ihres Stifters nach 864 verfaſst und bereits ein gut Teil sagenhafter, von einer rhythmischen Bearbeitung hatten die Bollandisten (a. a. O. p. 660) bereits Bruchstücke mitgeteilt. Diekamp gibt sie ganz. Sie ist von einem Mönche in Werden c. 1141 verfaſst und enthält die in Werden fortgepflanzte Tradition über Liudger mit dem, was sich später der Sage, namentlich über die Beziehungen Liudgers zum Bistum Halberstadt, angesetzt hat, und hat nur Wert, sofern es von Interesse ist, diesen Sagenkreis zu überblicken. Sehr wertvoll ist dagegen das vorhandene Urkundenmaterial, namentlich die Urkunden des Klosters Werden bei Lacomblet, Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins (Düsseldorf 1840), vgl. auch Erhardt, Regesta Westphaliae, I. Bd.

Liudger, über dessen Familienverhältnisse Altfried ausfürliche Nachrichten gibt, war von Geburt ein Friese. Sein Großvater, Wursing, in der Gegend von Utrecht begütert, war, durch König Radbod vertrieben, ins fränkische Reich übergesiedelt und dort Christ geworden. Auch nach Friesland zurückgekehrt, blieb die Familie dem Christentume treu, namentlich waren Liudgers Eltern, sein Vater Thiadgrim und seine Mutter Liafburg, eifrige Christen, den Friesen-Aposteln Willebrord und Bonifaz befreundet. Liudger selbst erzält in der von ihm verfaſsten Vita seines Lehrers Gregor (c. 14), er habe den Bonifaz „candidum canitie et decrepitum senectute" noch gesehen. Darnach bestimmt sich sein Geburtsjar etwa auf 744. Als Geburtsort nennt ein Verzeichnis der Einkünfte des Klosters Werden aus dem 10. Jarhundert Suecsnon (Zuilen an der Vecht. Vgl. Diekamp p. 12). Seine Bildung erhielt er auf der Schule in Utrecht, wo damals noch Gregor wirkte. Von dort ging er 767 (das erste ganz sichere Datum in seinem Leben) auf ein Jar nach York, wo er den Unterricht Alcuins genoſs und zum Diakon geweiht wurde. Zum zweiten Male hielt er sich dort von 769 an $3^1/_2$ Jare auf und wurde dann nach seiner Rückkehr von dem Nachfolger des inzwischen verstorbenen Gregor, Alberich, zum Missionsdienste in Friesland verwendet. Als Alberich 777 in Köln zum Bischof von Utrecht geweiht wurde, erhielt Liudger gleichzeitig die Weihe als Presbyter und wirkte nun 7 Jare als Priester an der Todesstätte des Bonifaz in Dockum, jedoch so, daſs er in jedem Jare die 3 Herbstmonate in Utrecht als Lehrer an der dortigen Schule zubrachte. Ein Einfall der Sachsen unter Widukind zerstörte (warscheinlich 784) diesen Wirkungskreis, Liudger wurde vertrieben und begab sich nach Rom und Montecassino, wo er $2^1/_2$ Jare, one selbst Mönch zu werden, das Klosterleben kennen lernte, wol schon selbst mit dem Gedanken einer klösterlichen Stiftung beschäftigt. Zurückgekehrt, wurden ihm von Karl d. Gr., dem er durch Alcuin empfohlen war, die 5 friesischen Gaue Hugmerthi, Hunusga, Fivilga, Emisga und Federitga und die (später untergegangene) Insel Bant als neuer Wirkungskreis angewiesen, in welchem er, der friesischen Sprache mächtig, mit besonderem Segen arbeitete, seine Wirksamkeit auch noch darüber hinaus nach Fosetesland (Helgoland) ausdehnend. Wie änliche Einrichtungen öfter verkommen, hatte ihm Karl als gesicherten Rück-

halt für seine Missionstätigkeit die Abtei Lothusa (gewönlich versteht man darunter Leuze bei Tournay im Hennegau, die Tradition in Kloster Werden nimmt aber Zele bei Termonde an, und dass dieses das richtige ist, darauf scheint der Umstand hinzudeuten, dass Werden dort im 10. Jarhundert noch Grundbesitz hatte) angewiesen. Nachdem das Sachsenland soweit beruhigt war, dass an die Errichtung von Bistümern gedacht werden konnte, wurde Liudger für das südliche Westfalen bestimmt, und ihm als bischöflicher Sitz Mimigernaford (oder Mimigardevord, die erstere Form ist die älteste) angewiesen, das nachherige Münster. Die zweite **Vita** erzält (I, 17), vorher sei ihm das Bistum Trier angeboten, er habe es aber mit Bescheidenheit abgelehnt, eine Notiz, die wol richtig sein kann, da in diese Zeit eine Vakanz von Trier (zwischen Wiomad 791 und Richbod 794) fällt. Dem Hauptteile der Diöcese Münster im südlichen Westfalen wurden, obwol örtlich davon getrennt (ein seltenes Beispiel örtlicher Trennung einer Diözese), jene 5 friesischen Gaue, in denen Liudger früher gewirkt hatte, beigelegt (vgl. L. v. Ledebur, Die fünf münster'schen Gaue, Berlin 836). Das Jar der Bischofsweihe Liudgers und damit das der eigentlichen Stiftung von Münster läſst sich nicht genau bestimmen. Im Januar 802 (vgl. die Urkunde bei Lacomblet I, 23) heißt er nach Abbas, in einer Urkunde vom 23. April 805 (Lacomblet I, 27), zum ersten Male episcopus. Von der bischöflichen Tätigkeit Liudgers wissen wir wenig. An seinem Bischofssitze erbaute er ein Münster für sich und seine Kleriker („honestum monasterium sub regula canonica Domino famulantium", sagt Altfried), warscheinlich auch die Marienkirche zu Überwasser (trans aquas). Seine Hauptstiftung ist das Kloster Werden an der Ruhr. Schon bald nach seiner Rückkehr sammelte er dazu Schenkungen, die er auf von Rom mitgebrachte Reliquien ausstellen ließ, bis er dann das Kloster selbst stiftete. Wann dies geschehen, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Eine Urkunde vom 1. Mai 801 (vgl. Lacomblet I, 19) ist datirt in Diapanbeci (der frühere Name des Ortes, den Liudger dann Werethinum nannte) in ripa Rurae ad reliquias s. Salvatoris et S. Mariae. Damals scheinen die Reliquien also bereits eine feste Stätte gefunden zu haben. Wir besitzen von Liudger nur die schon oben erwänte **Vita** seines Lehrers Gregor (AA. SS. Boll. Arg. V, 254). Nachdem er noch an demselben Tage in Billerbeck eine Messe gelesen, starb er dort am 26. März 809. Seine Leiche wurde zuerst in der Marienkirche zu Überwasser in Münster beigesetzt, dann nach Werden gebracht, wo sie bald das Ziel vieler Pilger wurde.

Die spätere Zeit hat das Leben Liudgers mannigfach mit Sagen umflochten. Um ihn für den Benediktinerorden zu gewinnen, ist er, trotz der bestimmten Angabe Altfrieds, er habe das Mönchsgelübde nie abgelegt, zum Benediktiner gemacht (AA. SS. Boll. a. a. O. S. 640). Er soll Widukind getauft und dieser von ihm den Namen Liudger angenommen haben. Eine Spur davon findet sich noch im Nibelungenliede, wo der Sachsenherzog in der III. aventiure „Lindegêr" heißt. Endlich hat die Sage Liudger vielfach in die älteste Geschichte des Bistums Halberstadt hineingezogen. Sein Bruder Hildegrim soll der erste Bischof von Halberstadt, er selbst der Gründer des Liudgeristifts in Helmstädt sein. Das Alles ist Sage, wie denn auch Altfried nichts davon weiß. Gegenwärtig darf als ausgemacht gelten, dass Liudger mit Halberstadt in gar keiner Beziehung steht. Er ist über Minden und den Hessgau nicht hinausgekommen und hat ebensowenig das Liudgeristift in Helmstädt gegründet, als sein Bruder Hildegrim, den wir nur als Bischof von Chalons und als Rektor von Werden kennen, Bischof von Halberstadt gewesen ist. Das Liudgeristift mag etwa im Anfange des 10. Jarhunderts entstanden sein, vielleicht als Kolonie von Werden, jedenfalls hatte es Liudger zum Patron. Aus dem Patron konnte dann in diesem Falle um so leichter der Stifter werden, als der Name des späteren Halberstädter Bischofs Hildegrim (gewönlich als Hildegrim II. bezeichnet 853—886) dazu fürte, den älteren Hildegrim, den Bruder Liudgers, zum ersten Bischofe Halberstadts zu machen. Auch Diekamp (a. a. O. p. CXV) verwirft die Tradition als ungegründet.

Vgl. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, II, 421. 482. 538; Behrendt, Leben des hl. Liudger, Neuhaldensleben 1843; Pingsmann, der hl. Ludgerus,

Apostel der Friesen und Sachsen, Freiburg 1879. Die übrige Litteratur in großer Vollständigkeit bei Diekamp p. CXVIII. **G. Uhlhorn.**

Liudprand, dessen Schriften zu den ersten Geschichtsquellen des 10. Jarhunderts gehören, war ein Italiener aus vornehmem langobardischem Geschlecht. Am Hof zu Pavia ausgebildet, zog er dort früh die Aufmerksamkeit des Königs Hugo auf sich. Wir finden ihn dann im Dienste des Königs Berengar, später in dem Ottos I., der ihn zum Bischofe von Cremona erhob. Seine drei übrigens unvollendeten Werke sind: 1) Antapodosis, eine Geschichtserzälung mit dem Zweck, das ihm widerfarene Böse und Gute zu vergelten, speziell gegen Berengar und Willa gerichtet, von 887—949, 2) Liber de rebus gestis Ottonis magni imperatoris, Erzälung nur aus den Jaren 960—964, 3) Relatio de legatione Constantinopolitana, wo der Verfasser Brautwerber um Theophano war, 968—969.

Liudprandi opp. ed. Pertz M.G.SS. 3, 264—363; in usum scholarum 1839, 8°, neue Ausgabe von Dümmler 1877, 8°. Übersetzt (die Antapodosis im Auszug) vom Frhrn. Karl von der Osten-Sacken, mit Einleitung von Wattenbach, in den Geschichtschreibern der deutschen Vorzeit 10. Jahrh., 2. Band, 1853. Beurteilung und Litteratur s. bei Wattenbach, Deutsche Geschichtsquellen, 4. Aufl., 1, 340—344, Berlin 1877. **Julius Weizsäcker.**

Livland, kirchlich-statistisch s. Rußland.

Llorente (sprich Ljorente), Don Juan Antonio, ist der Repräsentant der Aufklärung unter dem spanischen Klerus gegen Ende des 18. Jarhunderts. Geboren am 30. März 1756 zu Rincon-del-Soto in Aragon, studirte er seit 1773 in Saragossa kanonisches Recht, ward Baccalaureus desselben 1776, im nächsten Jare Benefiziat zu Calahorra, 1779 Priester, noch ehe er das kanonische Alter ganz erreicht hatte, bald darauf auch Doktor. Neben seinen Berufsarbeiten beschäftigte sich L., der schon mit 19 Jaren ein Lustspiel verfasst hatte, mit dramatischen Produktionen, und verdankt insbesondere „der galizische Werber" der Zeit, in welcher er Generalvikar des Bischofs von Calahorra war (seit 1782) seine Entstehung; noch nach Jaren hat er ein historisches Schauspiel („Eurich, der Gothenkönig") verfasst, in welchem er die Wechselfälle und Intriguen der eigenen Zeit sich abspiegeln ließ. In das Jar 1784 hat er selbst den bedeutsamen Umschwung seiner Ansichten verlegt, der ihn zu einem entschiedenen Gegner der Politik der römischen Kurie, ja der kirchlichen Autorität als solcher überhaupt gemacht hat. „Es gibt" — davon hatte ihn damals „ein wolunterrichteter und urteilsfähiger Mann" überzeugt — „keine Autorität außerhalb unser, welche das Recht hätte, die Vernunft in uns zu unterjochen". Trotzdem machte man ihn 1785 in Logroño zum Kommissar, 1789 in Madrid zum Generalsekretär der Inquisition. Die so gebotene Gelegenheit, sich mit dem Wesen und den Archiven dieser Behörde bekannt zu machen, hat er reichlich ausgenützt. Seine Bemühungen, das Inquisitionswesen zu bessern, zunächst ein öffentliches Gerichtsverfaren einzufüren, scheiterten infolge des Sturzes seiner beiden gleichgesinnten, ebenfalls um eine politische und kirchliche Neugestaltung Spaniens bemühten Gönner, des Großinquisitors Manuel Abad y la Sierra und des Ministers Jovellanos. Dass er den letzteren, als er bereits gestürzt war, auf der Durchreise in Calahorra begrüßte, gab seinen Gegnern erwünschten Anlass, gegen ihn selbst vorzugehen und einen Prozess einzuleiten, der mit Enthebung von seinem Posten endigte (1801), aber nicht hinderte, dass man ihm 1805 ein Kanonikat übertrug und seine der Centralisationsidee günstigen „Noticias historicas sobre las tres provincias vascongadas" (Madrid 1806 f., 5 Bde.) durch einträgliche Nebenämter belonte. Da erfolgte der Sturz des spanischen Regiments. Llorente, der sich den Josefinos offen anschloss, ist deshalb von Hefele als Verräter gebrandmarkt worden (s. d. Art. bei Wetzer und Welte). Um ihn gerecht zu beurteilen, darf man jedoch nicht außer Acht lassen, dass er nur unter der neuen Regierung die Möglichkeit der Durchfürung derjenigen Reformen erwarten konnte, die ihm im Interesse der Religion selbst geboten schienen. Seit 1808 Mitglied des Statsrates, übernahm er

im folgenden Jare den Auftrag, die Aufhebung der Klöster zu überwachen und neben einigen kleineren Arbeiten (Coleccion diplomatica de varios papeles u. a. s. Revue Encycl. 1823, t. XVIII, p. 46) die Geschichte der Inquisition in Spanien zu schreiben. Der erste kurze Entwurf dieses umfangreichen und troz mancher Ungenauigkeiten höchst wichtigen Werkes erschien in spanischer Sprache; in seiner jetzigen Gestalt ist es zuerst französisch erschienen und zwar 1817 f. in Paris, wohin L. sich nach König Josefs Vertreibung begeben hatte. Wärend aber dieses Werk, alsbald in das Deutsche (Gmünd 1819 ff.), Englische, Holländische und Italienische übersetzt, in ganz Europa das größte Aufsehen erregte, wuſste die Reaktion ihn persönlich zu treffen, indem ihm das Beichtehören sowie das Messelesen in St. Eustache verboten und dann auch noch durch ein von der Universität erlassenes Verbot, Unterricht in seiner Muttersprache an einer Privatlehranstalt zu erteilen, sein kärgliches Einkommen genommen wurde. Als nun gar die Portraits politiques des Papes (Paris 1822; deutsch Leipzig 1823; holl. Amst. 1828) erschienen, beschloſs man noch schärfer gegen ihn vorzugehen: im Dezember 1822 wurde ihm plötzlich befohlen, Paris binnen drei Tagen und dann das französische Gebiet zu verlassen. Da er in die 1820 erlassene Amnestie eingeschlossen war, so wandte er sich nach Spanien; aber kaum in Madrid angelangt, starb er — 5 Febr. 1823 — an den Folgen der Strapazen der erzwungenen Winterreise, wie seine Freunde behaupteten.

Bezüglich seiner wissenschaftlichen Bedeutung ist es leicht, an vielen Stellen besonders seines letzten größeren Werkes zu konstatiren, daſs seine Kenntnis wenigstens der älteren und mittelalterlichen Kirchengeschichte sehr ungenau ist. Dies tut jedoch der Bedeutung seines Hauptwerkes nur in bedingter Weise Abbruch, da er hier meist Quellenauszüge bietet aus Urkunden, die nur von ihm benutzt und dann vernichtet worden sind. Gegen seine persönliche Ehrenhaftigkeit ist durch Feinde schon vor seiner Flucht aus Spanien Mißtrauen erweckt worden; allein für die Anklage auf Unterschlagung einer bedeutenden Summe gelegentlich der Klosteraufhebung haben sie den Beweis schuldig bleiben müssen.

Die Kenntnis seiner Lebensgeschichte beruht auf den Darstellungen, welche er selbst (Notice biographique, Paris 1818) und sein Freund (Mahul) gegeben hat (Revue Encycl. 1823, t. XVIII, wo auch sein Bildnis nebst Autograph). Ein Verzeichnis seiner zalreichen Schriften findet sich in Revue Encycl. a. a. O. S. 45 ff.; es fehlen die Überschriften der in der Revue selbst veröffentlichten Aufsätze. Hefele (vgl. den obigen Art. sowie „Der Kardinal Ximenez", Hptst. XVIII: Die spanische Inquisition u. Llorentes geringe Glaubwürdigkeit) und nach ihm Gams (Zur Gesch. der span. Staatsinquis., Regensb. 1878; Kirchengesch. v. Spanien III. 2 [1879]) u. a. beanstanden L.'s Zuverlässigkeit auch bezüglich der quellenmäßigen Angaben. Hoffmann (Gesch. der Inquis. 1878) und Orti y Lara (La Inquisicion, 1877) treten dafür ein. Der vollständige Titel des Hauptwerkes lautet: Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne, depuis l'époque de son établissement par Ferdinand V jusqu' au règne de Ferdinand VII, tirée des pièces originales du conseil de la Suprème et de celles des tribunaux subalternes du Saint Office (übersetzt von A. Pellier). Dass. spanisch, Madrid (Paris) 1822. **Benrath.**

Lobwasser, Ambrosius — ein in der Hymnologie der reformirten Kirchen vielgenannter Name — ist geboren zu Schneeberg in Meissen den 4. April 1515 als Son eines Bergwerkinspektors; seine Jugendzeit brachte er hauptsächlich in Leipzig an der Seite eines älteren Bruders, welcher Professor war, zu. In seinem 13. Jare Schüler, in seinem 20. Magister, studirte er Jurisprudenz und lehrte dieselbe bis 1550. Auf mannigfachen Reisen, nach Löwen 1550, nach Paris 1551, nach Italien 1562, erweiterte er seinen Gesichtskreis und wurde zu Bologna Doktor der Rechte. Nachdem er zwischenhinein fünf Jare als fürstlicher Rat und Kanzler zu Meissen gestanden, wurde er 1563 durch Herzog Albrecht von Preußen als Rat und Professor der Jurisprudenz nach Königsberg berufen. Dort wirkte er bis 1580 und starb am 27. November 1585. Er war mehrerer Sprachen kundig, ein Freund der Wissenschaften, hervorragend durch seine Gelehrsam-

keit, mehrere Male Rektor der Universität. Zeitlebens ist er unverheiratet geblieben. Die von ihm selbst verfaßte Grabschrift in der dortigen Hauptkirche lautet:

Expertus mundi vanas res esse nihilque,
hic quoque nunc jaceo pulvis et umbra nihil.
Sed qui de nihilo coelum terramque creavit,
me cum carne mea non sinet esse nihil.
Hac spe nil mortem feci, nihil omnia feci,
nil nihili vermes posse nocere scio.

Wärend so der bescheidene Mann gar nichts aus sich selbst machte, ist sein Name dennoch auf Jarhunderte ein bekannter und berühmter geworden. Nicht durch seine Fachwissenschaft; auch seine sonstigen poetischen Nebenbeschäftigungen haben kaum eine Spur hinterlassen. Dagegen ist desto mehr in die Geschichte eingetreten: „Der Psalter deß Königlichen Propheten Dauids, In deutsche reymen verstendiglich vnd deutlich gebracht, mit vorgehender anzeigung der reymen weise, auch eines jeden Psalmes Inhalt".

In der Widmung an den Herzog Albrecht von Preußen erzält Lobwasser schon am 15. Febr. 1565, wie er zu seiner Kurzweil begonnen habe, den französischen Psalter mit gleichen Versen in das Deutsche zu zwingen. Das sei ihm nach seinem Bedünken nicht übel geglückt, die Zeitumstände, zumal eine Pestzeit, haben ihm Muße gewärt, ein edler Franzose Jakob Gautier habe ihn aufgemuntert, und so sei der inzwischen vollständig erschienene Psalter auch vollständig ins Deutsche verarbeitet worden. Das Buch erschien jedoch erst 1573 zu Leipzig mit einer Zuschrift an Albrechts Son, Herzog Albrecht Friedrich. Freund und Feind stimmten darin zusammen, daß es nur eine mittelmäßige Leistung sei; und Freund und Feind sahen sofort das Buch auf einem Siegesgang durch die deutschreformirten Gemeinden begriffen, der hinter dem Erfolg des Hugenottenpsalters selbst nicht so weit zurückstand. Wärend man von dem letzteren allerdings gegen 1400 Auflagen zält, besitzt doch auch von Lobwasser eine einzige Bibliothek wie die Stuttgarter (öffentliche) gegen 60 Auflagen, worunter die Ed. princeps. Beinahe 200 Jare lang herrschte Lobwasser unumschränkt, und bis auf diesen Tag ist er noch nicht gänzlich veraltet.

Die Arbeit Lobwassers beschränkt sich auf die Widergabe der 150 Psalmen; nur die 10 Gebote und der Gesang Simeons schließen sich an. Dagegen steht über jedem Psalm eine kurze Summarie und schließt jeder mit einem Gebet, letzteres die Übersetzung der oraisons von dem gelehrten und beredten Prediger zu Rouen, Augustin Marlorat. Alles auch hier ganz das Nachbild des französischen Psalters. Lobwassers Arbeit ist ein möglichst getreuer Abklatsch desselben und teilt wol auch gewisse Vorzüge mit dem Original. Allein wenn schon dieses vielfach oberflächlich dahin geht und matte unpoetische Stellen enthält, so ist das bei Lobwasser noch mehr der Fall. Seinen Erfolg verdankte er den französischen Melodieen, denn „one das wären es gleich als tote Gesäng, die das Herz wenig bewegten".

Die Polemik gegen die Lobwasserschen Psalmen von seiten einzelner Reformirten, wie des poeta laureatus Paul Schede, genannt Melissus, noch mehr von seite der Lutheraner, konnte den Siegeslauf derselben nicht aufhalten. Einzelne Melodieen, wie von Psalm 134, 140, 42, 84, 105, 8, selbst manches Psalmlied (20, 42, 91), ja der ganze Psalter Lobwassers drangen in die lutherischen Gemeinden, z. B. in Elbing bis 1655, ein.

Interessant ist es, Lobwasser auf seiner Ban auf reformirtem Gebiete zu begleiten, wie er z. B. 1603—1626 in Bern, 1605—1636 in Zürich, 1606 in Basel, 1617 in Schaffhausen, 1618 in Appenzell, 1619—1627 in St. Gallen, noch bälder in den deutschen Ländern Aufnahme gefunden hat. Der Höhepunkt seines Einflusses stellt sich one Zweifel in der Tatsache dar, daß er selbst wider als Original behandelt wurde. Die Goudimelschen Sätze bei Lobwasser nahm Landgraf Moriz von Hessen und bearbeitete sie nach seinen strengeren musikalischen Anschauungen 1608, seine Tochter übersetzte den Text ins Italienische. Man vergleiche die weiteren musikalischen Bearbeitungen des Lobwasserschen Satzes durch

Crüger in Berlin 1656 und Sultzberger in Bern 1675; insbesondere die Verlegung der Melodie in den Diskant durch Samuel Marschall in Basel 1606; dann die Übersetzungen Lobwassers ins Lateinische von Andreas Spethe 1596, ins Dänische 1662, ins Italienische von Planta 1740, Casimir 1753, Nicolai 1762; in Graubündten sangen sie ihn in 3—4 Sprachen: italienisch, deutsch, rhätoromanisch, vgl. Wiezel 1661. — Aber bald begannen auch die Versuche, Lobwasser zu verbessern und schließlich zu verdrängen. Das 18. Jarhundert leistete hierin Bedeutendes. Wir füren nur einzelnes an. In Zürich trat das Ändern ein durch Hardmeyer 1701, Holzhalb 1704, Ziegler 1763 und Wolf 1787; in Basel durch Spreng 1741, in Biel durch Wildermett 1747, in Niedersachsen durch Wolleb 1751, in Cöthen 1764, in Bern durch Stapfer 1775, in Jülich-Cleve-Berg durch Jorissen 1798, dessen Arbeit, wenn auch bedeutend geändert, noch im Gebrauch ist. Oft war die Verbesserungsarbeit nicht viel glänzender, vielleicht noch schwächer als der originale Lobwasser; hie und da sangen sie auch zwei Bearbeitungen in demselben Gottesdienst — in Basel sang das Volk den Lobwasser, die Aristokratie den Spreng —; das gemeinsame Band war dann die Melodie. Endlich wurde der Anhang am Psalter Lobwassers, den man aus den deutschen, vielfach lutherischen Liedern schon ziemlich frühe aufgenommen hatte, immer größer und schwerer, bis zuletzt der Anhang den Psalter verschlang und Gesangbücher aufkamen, in welchen nur einzelne Psalmen sich erhalten haben. Damit war die Tradition des 16. Jarhunderts auch in den reformirten Landen wider aufgenommen: Psalmen und geistliche Lieder vertreten in gleicher Berechtigung den Liederschatz auch der reformirten Kirchen.

So ist Lobwassers Psalter eine durch zwei Jarhunderte hindurchgehende Episode der reformirten Hymnologie: im Anfang eine poetisch und musikalisch verdienstliche Arbeit; im Fortgang ein Alleinherrscher auf dem liturgischen Gebiet, durch welchen die Ader selbständiger Produktion über die Maßen unterbunden wurde; jetzt nur noch eine Reliquie, von der eine bleibende Bedeutung nur das ansprechen darf, was sie aus fremdem Lande geholt: die Melodie.

Quellen: Melchioris Adami vitae germanicorum jureconsultorum etc., Heidelberg 1620, S. 267 ff. (woraus Freheri theatrum virorum erud. clar. Norib. 1688, S. 896 ff. wo sich nichts neues, aber Lobwassers Bildnis findet), nach dem gedruckten Nekrolog, Königsberg 1585; E. Höpfner, Reformbestrebungen auf dem Gebiet der deutschen Dichtung des 16. und 17. Jahrh., Programm des K. Wilhelms-Gymn., Berlin 1866; Koch, Geschichte des Kirchenlieds, II. Band 1867; Riggenbach, Der Kirchengesang in Basel 1870; Felix Bovet, Histoire du Psautier des églises reformées, Neuchatel-Paris 1872; Weber, Geschichte des Kirchengesangs in der deutsch-ref. Schweiz seit der Reformation, Zürich 1876; O. Douen, Clément Marot et le Psautier huguenot, Paris 1878 f., 2 Bände.

Richard Lauxmann.

Loci theologici ist der durch Melanchthon eingefürte, von Vielen bis in das 17. Jarhundert beibehaltene Name für die Bearbeitungen der evangelischen Dogmatik. Melanchthon schloss sich bei der Wal desselben an den klassischen Sprachgebrauch an, welcher mit dem Worte loci die Grundwarheiten und Grundbegriffe bezeichnet, von denen man in den verschiedenen Disziplinen ausgeht und welche zusammen den Inbegriff derselben bilden. Hatte jeder einzelne zu erörternde Gegenstand seinen besonderen locus, so treten die loci communes ein, sobald eine Sache im allgemeinen behandelt wird. Cic. Top. c. 2; Orat. III, 27. Melanchthon hielt für notwendig, auch für die Theologie solche loci aufzustellen, „e quibus rerum summa pendeat, ut quorsum dirigenda sint studia intelligatur"; Loci communes rerum theologicarum s. hypotyposes theologicae, 1521. „Prodest in doctrina christ. ordine colligere praecipuos locos ut intelligi possit, quid in summa profiteatur doctrina christiana, quid ad eam pertineat, quid non pertineat". Loci communes, 1533, init. Da aber nach reformatorischem Prinzip von vornherein die hl. Schrift als Quelle und Norm der Heilswarheit galt, so verstand sich von selbst, dass die loci communes theologici keine andere sein konnten, als die der Scriptura S., weshalb denn auch Melanchthon sich in der ersten

Ausgabe der Loci hauptsächlich an den Römerbrief anschloss, bei dessen Auslegung er „communissimos rerum theologicarum locos" zusammengestellt hatte, wogegen er in der zweiten Bearbeitung von 1533 den Kreis derselben erweiterte und der historischen Ordnung folgte, eine Ordnung, die er im wesentlichen in allen weiteren Bearbeitungen beibehielt. Der entschiedene Fortschritt im Vergleich mit der bisherigen scholastischen Behandlung der Dogmatik war dabei, wie Melanchthon in der Einleitung der zweiten Bearbeitung auseinandersetzt, eben dies unmittelbare Zurückgehen auf die Schrift, im Gegensatz zu den allgemein verbreiteten Sentenzen des Petr. Lombardus „qui ita recitat dogmata ut nec muniat lectorem scripturae testimoniis nec de summâ scripturae disputet". Und da die Schrift nach protestantischem Prinzip wider Gemeingut aller sein sollte, so war es auch bei den locis theol. zuletzt nicht eigentlich um eine streng wissenschaftliche und gelehrte Arbeit zu tun, sondern um das, was dem einfachen Christen zur Seligkeit zu wissen not schien, weshalb sie auch erst von Spalatin (1521), dann von J. Jonas (1536), endlich (1542) von Melanchthon selbst deutsch herausgegeben und als „Hauptartikel und fürnehmste Punkte der ganzen h. Schrift", als „fürnemste" oder „Hauptartikel christlicher Lehre" bezeichnet wurden. Wie jedoch schon Melanchthon diesen Standpunkt in der dritten Periode seiner Loci (1543—1559) weniger streng festhielt, sondern sich immer mehr einer der scholastischen verwandten Behandlung der Sachen zuneigte, so war es in noch höherem Grade bei denen der Fall, welche sich mit ihren Locis theologicis teils, wie Abdias Prätorius (Schulze) (Wittenb. 1569) und Viktorin Strigel (ed. Pezel, Neust. a. d. H. 1581 f.) eng an ihn anschlossen, teils, wie später Mart. Chemnitz (ed. Pol. Lyser, Frankf. a. M. 1591 u. ö.) und Hafenreffer (Tüb. 1600) von ihm entfernten, bis Leonh. Hutter (Wittenb. 1619) zu ihm in einen entschiedenen Gegensatz trat, ein Gegensatz, welcher in Joh. Gerhards berühmten Locis theol. (Jena 1610 ff.) wider gemildert, bei Abr. Calov (Systema locor. th., Wittenb. 1655 ff.) nur um so mehr geschärft erscheint. Seitdem verschwindet der Name Loci theol. als Bezeichnung der Disziplin aus der lutherischen Dogmatik. Unter den Reformirten haben ihn Wfg. Musculus (Basel 1560), Pet. Martyr (London 1576), J. Maccov (Franeker 1639) und Dan. Chamier (Genf 1653) adoptirt.

Vgl. Gaß, Gesch. der prot. Dogmatik, I, 1854; Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrh., I, 1857; E. Schwarz, Melanchthons Hypotyposen, sowie dessen Loci nach ihrer weiteren Entwicklung, Studien und Kritiken, 1855, I, und 1857, II; Frank, Geschichte der protestant. Theologie 1862, I.

E. Schwarz†.

Lodenstein, Jodokus von, geb. 1620 in Delfft in Holland, gest. 1677 als Prediger in Utrecht, war der Urheber einer Reformation des Lebens und der Sitte oder der Erneuerer des christlichen Lebens in der niederländischen und deutschen reformirten Kirche, und ist ihr dadurch das geworden, was bald nach ihm in der deutschen evangelisch-lutherischen Kirche Spener geworden ist. Und wie von Spener die Pietisten, so stammen von Lodenstein die sogenannten „Lodensteiner" oder „Feinen" und „Ernstigen", die sich von dem äußeren kirchlichen Leben zurückhielten, one sich doch eigentlich zu separiren, wärend die aus übertriebener Frömmigkeit von der großen Kirche sich gänzlich absondernden Separatisten sich an seinen Zeit- und Gesinnungsgenossen Labadie angeschlossen haben (s. d. Art. oben S. 357).

Lodenstein ward ein treuer Schüler der beiden bedeutendsten Theologen seiner Zeit und Heimat: des orthodoxen Mystikers Voetius in Utrecht, und dann des heterodoxen Exegeten Coccejus sowie des frommen Amesius in Franeker, er erbte von diesen beiden Gegnern eine ebenso große Liebe zur inwendigen Herzenstheologie als einen hohen Ernst im christlichen Leben und Wandel. Zu seiner Zeit hatten die sieben vereinigten Provinzen der Niederlande (Holland) in jeder Beziehung ihre höchste Blüte erreicht, waren dadurch aber auch in Weltlichkeit und Üppigkeit versunken und es hatte demnach auch die reformirte Volkskirche von ihrem alten heiligen Ernst und Eifer im Leben und in der Zucht bedeutend nachgelassen. Darum zeugte Lodenstein, welcher schon 1644 Prediger in Zoetemer in

Holland und dann 1650 in Sluys in Flandern und 1652 in Utrecht geworden war, in Gemeinschaft mit seinem Kollegen van der Bogaart, „Donnerskinder“ genannt, mit rücksichtslosem Ernste gegen das ausgeartete „weltlich gewordene, verfallene Christentum“, und verlangte, daſs „das deformirte Christentum“, von welchem der Geist gewichen und nur die Form geblieben sei, durch eine Fortsetzung der Reformation aufs neue reformirt werde. Besonders gewaltig erhob er seine Stimme, nachdem sein Vaterland durch den Einfall Ludwig XIV. 1672 an den Rand des Verderbens geraten war, und diese Heimsuchung des Herrn, sowie dessen wunderbare Errettung das Herz des Volkes erweicht und für die Predigt der Buße und der Bekehrung empfänglich gemacht hatte. Seiner ernstlichen Bußpredigt entsprach durchaus sein eigener erbaulicher Wandel in einem einsamen, ehelosen, enthaltsamen und entsagungsvollen Leben, wonach er nicht nur freudig seine Habe, sondern auch, als Geißel der Franzosen für Bezalung der Brandschatzung, in Rees am Niederrhein seine Person für sein Volk und seine Gemeinde aufopferte.

Weil er mit Recht mehr Gewicht auf das reine Leben, als auf die reine Lehre legte, so konnte ihm auch nicht das bloß äußerliche Bekenntnis des rechten Glaubens bei den Tauf- und Abendmalsgenossen genügen, deren Leben nur zu offenbar ihrem Bekenntnisse widersprach. Darum fülte er sich in seinem Gewissen gedrungen, das reformirte Taufformular: „Bekennet ihr, daſs diese Kinder in Christo geheiligt sind?“ und „als Gottes Kinder und als Glieder seiner Kirche“ getauft werden, bei den Kindern „der unheiligsten Menschen“ u. s. w. in: werden abzuändern, und sich — da er nicht wie Labadie eine im Grunde nur feige und selbstsüchtige Separation der waren Christen von den bloßen Namenchristen billigen konnte, aber auch nicht die Verantwortung des unwürdigen Genusses des Leibes und Blutes bei Unbekehrten übernehmen wollte — seit 1665 seinerseits der Austeilung des heiligen Abendmals zu enthalten und bei diesem feierlichen Gelübde unerschütterlich zu beharren, obschon er dadurch in Gefar geriet, sein Amt zu verlieren. Natürlicherweise machte dieser Schritt das größte Aufsehen und bewirkte die Enthaltung vieler der ernstesten und gewissenhaftesten Christen („Lodensteiner“) vom heiligen Abendmale, one daſs sie sich darum, wie die Labadisten, von der kirchlichen Gemeinschaft selbst trennten. Wo dagegen — wie in Duisburg dem Prediger Copper und in Baerl dem Nethenus — diese Enthaltung von der Abendmalsausteilung nicht gestattet wurde und werden konnte, da gingen diese Prediger natürlicherweise zu den entschiedeneren Labadisten über. Lodenstein wirkte auf seine in ganz Niederland und am Niederrhein verbreitete Partei nicht nur durch seine gewaltigen mündlichen Predigten, sondern auch durch deren Druck („Verfallenes Christentum“, von Tersteegens Freund und Lehrer J. Hofmann herausgegeben, und „Reformationsspiegel“ — auch in Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie), sowie auch durch seine herrlichen religiösen und patriotischen Lieder, Uitspanningen genannt, 1676 zuerst und seitdem unzälige Male erschienen. Er ist der Verfasser des herrlichen — von Crasselius in Düsseldorf übersetzten und dann von G. Arnold weiter bekannt gemachten — Liedes: Heiligster Jesu, Heiligungsquelle, sowie des von Tersteegen übersetzten Liedes: Gott der Frommen, was ich in meinem — nach dem Vorgange von Reiz in der Historie der Widergeborenen IV, 23—43 entworfenen Lebensabrisse Lodensteins (Gesch. des christlichen Lebens II, 160—180) mitgeteilt habe — wo auch die anderweitigen Quellen und Schriften verzeichnet sind. Seit lange und noch immer steht der 1677 leicht und selig hinübergegangene Lodenstein in der niederländischen Kirche in gesegnetem Andenken — denn „er war ein lebendiges Bild einer ungefärbten Gottseligkeit, ein Zierrath der Kirchen Gottes, ein Pflanzer so vieler guter Übungen, ein Kämpfer im Gebet, ein wunderbar begabter Prediger, ein kluger und beständiger Held im Glauben gewesen“.

Heppe, Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformirten Kirche, 1879, S. 185 ff.; Ritschel, Geschichte des Pietismus, 1880, I, S. 152 ff.

M. Goebel †.

Löhe, Johann Konrad Wilhelm, gehört unter denen, welche in diesem Jarhundert auf praktischem Gebiet schöpferisch gewirkt haben, zu den geistig bedeutendsten und vielseitigsten; sein Name ist in die Geschichte der lutherischen Kirche Bayerns, Deutschlands, Amerikas, die Geschichte der inneren Mission unserer Tage, die Geschichte christlicher Barmherzigkeit überhaupt tief verflochten. Löhe ist am 21. Februar 1808 in Fürth, der Nachbarstadt Nürnbergs, geboren; er stammt aus einem christlich frommen Bürgerhause. Löhe ist denen beizuzälen, die aus der Taufgnade nicht gefallen sind, deren Leben durch die schweren Gegensätze von Glaube und Unglaube, überhaupt durch ernstere Verirrungen nicht hindurchging. Sein Weg war möglichst geradlinig; auch der Zweifel hat ihn kaum berürt. Die Harmonie seiner Lebensentwicklung zeigt sich auch in der frühen wie weissagenden Ankündigung seines künftigen Lebensberufs; dem Kinde Spener vergleichbar hat auch Löhe schon als Kind den Kindern des Hauses gepredigt; nirgends hin zog es den Knaben stärker als in den Chor der Stadtkirche zur andächtigen Betrachtung der Abendmalsfeier. Aber auch der Zug zur Einsamkeit, zur Geschiedenheit von andern und vom gewönlichen machte sich bereits frühe geltend. Die Schule war Löhe drückend; die Flachheit des damaligen Religions- und Konfirmandenunterrichts stieß ihn ab. Um so bedeutsamer für ihn wurde der Gymnasialunterricht in Nürnberg unter dem damaligen Rektor C. L. Roth. Roth trat Löhe sehr nahe; er wurde ihm, wie Löhe selbst sagt, ein Johannes der Täufer, er sei ihm Dank schuldig bis ins ewige Leben. Löhe freute sich tief innerlich, als er Roths Liebe zur Religion warnahm. Die alten Klassiker, Tacitus etwa ausgenommen, sprachen ihn weniger an; dagegen lebte er sich in die deutsche Dichterwelt ein. Eine Weile war Löhe in einer eigentümlichen sentimental romantischen Stimmung, welcher er in hochpoetischen Ergüssen einen ergreifenden Ausdruck in seinem Tagebuch gab. Auch jetzt fehlte übrigens ein religiöser Grundton nicht, der im Preise des Erlösers sich kund gab. Schon damals war Löhe für das Amt der Kirche begeistert.

Im Jare 1826 bezog Löhe zum Studium der Theologie die Universität Erlangen. Hatte das Christentum Löhe schon immer erfaſst, so erfaſste er es jetzt in unbedingter persönlichster Hingebung. Es geschah dies vorzugsweise unter dem Einfluſs des reformirten Pfarrers und Professors Krafft, dessen Bild in der Seele Löhes nie verblich. Löhe schrieb über ihn an seine Schwester: „Du hast ihn selbst einmal gesehen und den Mann in ihm gefunden. Diesen Mann denke dir nun von innerem Gefül so übermannt, daſs er das Haupt auf dem Katheder beugen muſste und laut einige Sekunden schluchzte — welch eine Einleitung in ein Kollegium! So hat wol noch keiner gelesen". Mit der christlichen Erweckung verband sich bei Löhe wie von selbst der Gewinn sicherer lutherischer Überzeugung. Im Jare 1836 schrieb Löhe an Huschke: „Obwol bei Gottes Wort aufgezogen, von Gottes Gnade nie verlassen, danke ich doch, menschlich zu reden, mein geistliches Leben einem reformirten Lehrer, Herrn Professor Krafft in Erlangen. Eben derselbe, dem ich annoch in herzlicher Liebe anhange, hat, one es zu wissen, meine Liebe zur lutherischen Kirche groß gezogen, da ich sie von Kindesbeinen an in mir trug". Die Grundlage seiner lutherischen Richtung war die Tradition seiner fränkischen Heimat, die im Geiste des elterlichen Hauses sich spiegelte. Diese ward belebt durch das erweckende Wort eines reformirten Lehrers, der eine sehr irenische Stellung zur lutherischen Kirche einnahm. Hiezu kam als drittes die Beschäftigung mit der Lehre der lutherischen Kirche. Löhe erzält uns in den kirchlichen Briefen (pastoraltheologische Blätter von Vilmar 1861, II. Band, S. 109 f.), er sei in der damaligen Entwicklungsperiode hoch erfreut gewesen über den Fund der Hollazschen Dogmatik; von da sei er zu den Symbolen der lutherischen Kirche gefürt worden; er habe aber die positive Lehre, die ihn so sehr befriedigte, nicht selbst aus der Schrift gefunden: „Die Tradition war mir eher klar als die Schrift, das Licht der Kirche leitete mich zum Brunnen der Warheit". Erst später fand Löhe in tieferem Studium der hl. Schrift, daſs „die symbolischen Entscheidungen der lutherischen Kirche dieser entsprachen". Es ist jedenfalls merkwürdig, daſs die nächsten Impulse für Löhes gesammte christlich kirchliche Lebensrichtung die

landeskirchliche Tradition und das Wort eines reformirten Lehrers bildeten. Im Sommersemester 1828 weilte Löhe in Berlin; von tieferem theologischen Einfluss war dieser Aufenthalt nicht, wie denn überhaupt die Würdigung der Theologie nach ihrer spezifischen Bedeutung für die jeweilige Gegenwart nicht Löhes Sache war. Dagegen zogen ihn die damaligen bedeutenden Prediger Berlins, Schleiermacher nicht ausgeschlossen, sehr an; von besonderem Wert war ihm das homiletische Seminar von Strauß. Nach der im Jare 1830 bestandenen theologischen Prüfung, bei welcher seine originelle, geistgesalbte Predigt bereits Aufsehen gemacht hatte, kam bei dem damaligen Überfluss an Kandidaten für Löhe zunächst eine Zeit peinlichsten Wartens, in der er sich damit tröstete, daß er einmal auf Tod und Leben predigen werde. Bereits im folgenden Jare brach für ihn als Privatvikar in Kirchenlamitz in Oberfranken die Zeit einer reichgesegneten pastoralen Wirksamkeit an. Sie fiel in die schöne Periode geistlicher Erweckung, welche auch für Bayern längst angebrochen war. Eine gewaltige Bewegung ging von ihm aus; von weither strömte ihm das Volk zu. Neben unermüdlicher amtlicher Tätigkeit in Kirche und Schule ging damals schon, vorbildlich für später, die nachhaltigste Arbeit der Sammlung der Gläubigen in der Gemeinde zum Dienst an ihr einher. Gleich anfangs wurde Löhe in seiner Tätigkeit etwas beunruhigt; zwei Jare konnte er aber, wie er selbst berichtet, im vollen Frieden wirken, bis der Widerwille nicht der Gemeinde, sondern des dortigen Landrichters gegen ihn losbrach. Statliche und kirchliche Bureaukratie wirkten zusammen, um ihn von einer Stätte, wo er nach eigener Äußerung die schönste Zeit seines Lebens verbracht, zu entfernen. Der Dekan von Wunsiedel, von allem geistlichen Verständnis verlassen, lobte Löhe nach den verschiedensten Seiten, entdeckte aber bei ihm „ausschweifenden Mystizismus"; der Landrichter meinte, Löhe eigne sich vorzüglich zu einem Missionar, wolle aber die Stelle eines solchen in der Heimat übernehmen; das Konsistorium in Bayreuth gab nach und enthob ihn seiner Vikariatsstelle, jedoch nicht unter dem Titel einer Strafversetzung. Das Verfaren gegen Löhe war dadurch erleichtert, dass die Sache der sogenannten Konventikel noch nicht geregelt war. Die Angelegenheit gelangte bis an das Ministerium, und das Oberkonsistorium, in dem immer schon ein entschieden kirchlicher Geist waltete, fand Gelegenheit, sich Löhes kräftigst anzunehmen. Seine Äußerung ist höchst charakteristisch; es meinte, eine Polizeibehörde, welche nicht bloß die physischen, sondern auch die höheren Bedürfnisse und Bestimmungen des Menschen zu begreifen und zu würdigen verstehe, werde den außeramtlichen Bemühungen Löhes ihren Beifall nicht versagen; Löhe zu einem Mystiker zu stempeln, könne nur vermöge einer waren Sprachverwirrung geschehen; ebensowenig könne von Sektirerei gesprochen werden, Löhe sei gerade der eifrigste Apologet der Kirchenlehre, ein Gegner aller Neologen und Sektirer. In England habe jüngst ein Parlamentsglied sich dahin geäußert, er halte es für monströs, dass die Leute sich zu jedem weltlichen Zwecke, in welcher Zal sie nur wollten, versammeln dürften, wärend eine Versammlung von mehr als zwanzig Personen zum Zwecke der Gottesverehrung eine Gesetzesverletzung sein solle; dem Landgerichte Kirchenlamitz sei diese Reflexion nicht gekommen: „überhaupt lehrt die Geschichte der Separatisten, dass kirchlicher Separatismus und Sektirerei, welche hier besorgt werden wollen, am allerwenigsten durch die Einmischung weltlicher Behörden verhütet werden. Gewaltsame Schritte schaden der Religiosität und gleichen dem Diensteifer des Bären, welcher, um die Fliege auf der Stirne des Freundes zu töten, diese mit einem Felsstück zerschmettert". Das Verfaren der untern Kirchenbehörden wurde gemissbilligt; rückgängig ließ sich aber die Sache nicht wol machen, auch deshalb nicht, weil der Landrichter durch eine anzügliche Stelle in einer von Löhe gehaltenen Königspredigt sich persönlich verletzt sah. Löhe hat aber schon damals zur Besserung der kirchlichen Zustände insofern beigetragen, als infolge der erwänten Hergänge die Angelegenheit der außerordentlichen Erbauungsstunden allmählich ihrer sicheren Regelung entgegengefürt wurde.

Besonders der Präsident des Oberkonsistoriums, der Bruder des Nürnberger Rektors, Friedrich von Roth, hat von da Löhe Liebe und Wertschätzung zugewen-

det. Löhe wurde alsbald reich entschädigt; er wurde Pfarrverweser bei St. Ägidien in Nürnberg. Sein dortiger Aufenthalt ist one Zweifel die Periode seiner glänzendsten und mächtigsten Wirksamkeit auf der Kanzel; Löhes Predigtgabe entfaltete sich in ihrer ganzen Fülle und kam den höheren und niederen Ständen in gleicher Weise zu gute. Die bedeutendsten Männer, Rektor Roth, Bürgermeister Merkel und andere schlossen sich an den jugendlichen Vikar an und nahmen auch an seinen Bibelstunden teil. Einmal besuchten Gymnasiasten eine der Predigten Löhes, um sie ihrer Kritik zu unterziehen; sie wurden von ihrer Macht tief getroffen und gingen nach dem Gottesdienst lautlos auseinander. Wie ein Prophet strafte Löhe die Sünde one Ansehen der Person; der Stadtmagistrat trug deshalb auf Abberufung Löhes an; das Konsistorium Ansbach wies dieses Ansinnen aber als völlig kompetenzwidrig mit aller Entschiedenheit zurück; auch der Dekan S., obwol er der älteren Schule angehörte, nahm sich Löhes mit väterlichem Wolwollen an.

Als Löhes Zeit in Nürnberg zu Ende ging, am 30. März 1835, schrieb der damalige Professor und Ephorus Dr. Höfling an den Präsidenten von Roth: „Von ganz besonders wichtigem Einfluss auf die Studierenden würde es sein, wenn es möglich wäre, an die hiesige Stadtkirche einen lutherischen Prediger wie Löhe zu bringen. Davon verspräche ich mir für die praktische Bildung der jungen Theologen mehr als von allem, was sonst geschehen kann. Er hat gestern hier gepredigt und ich muss sagen, dass ich noch keinen solchen Prediger gehört habe. Das hiesige Kirchentum ist so verfallen, dass es gewiss nur ein so eminent begabter Prediger wider heben kann". Diesen Brief sandte Roth an den Vorstand des Konsistoriums in Ansbach mit der Bemerkung, dass ihm die Äußerung Höflings über den Kandidaten Löhe sehr beachtenswert erscheine. Das Konsistorium bestimmte Löhe zum Vikar Kraffts, der damals leidend war; dieser hatte aber bereits eine andere Aushilfe angenommen. Es schlug ihn dann für eine Repetentenstelle vor, wobei ihm eine bestimmte Zal von Predigten übertragen werden sollte. Die Erledigung einer solchen Stelle verzögerte sich aber. So musste Löhe noch von Ort zu Ort als Pfarrverweser wandern, bis er durch eine eigentümliche Verkettung von Umständen im Jare 1837 als Pfarrer in Neuendettelsau fast wider seine eigene innerste Intention angestellt wurde. Nicht tot möchte ich in diesem Neste liegen, rief Löhe aus, als er einmal als Pfarrverweser von Merkendorf Neuendettelsau betreten hatte, und doch ist Neuendettelsau ihm eine liebe Heimat, auch die Heimat seiner teuersten Ideale geworden. Er fand später den Ort, den andere von allen Reizen der Natur verlassen fanden, schön, obwol er einige der herrlichsten Gegenden der Erde gesehen hatte, und wusste in das dortige Leben einen reichen Kranz geschichtlicher Erinnerungen, an welchen es der ganzen Gegend nicht fehlt, zu verweben. Löhe eignete die Gabe liebenswürdigster, man möchte sagen, Götheſcher Idealisirung. Man hat es bisweilen tragisch gefunden, dass eine so außerordentliche Kraft in solche Einsamkeit verschlagen erschien; Löhe strebte längere Zeit selbst nach größerer Wirksamkeit; viermal hat er sich um städtische Stellen gemeldet; es wurde ihm keine zu teil. Ehren wir auch hierinnen eine höhere providenzielle Fürung! Eine in so hohem Maße selbständig angelegte, zum Herrschen berufene Natur wie die Löhes hätte sich kaum zu einer Wirksamkeit neben anderen geeignet. Gerade an diesem einsamen, abgeschiedenen Orte sollte Löhe seine schöpferischen Kräfte in staunenswerter Weise zur Entfaltung bringen. Das geringe Dorf ist durch ihn eine Berühmtheit geworden im Reiche Gottes; in eine großartige christliche Kolonie, in eine Stadt auf dem Berge ward es durch Löhe umgewandelt, von der die segnenden Stralen barmherziger Liebe auf zwei Weltteile ausgegangen sind.

Ehe es aber dazu kam, war ein schwerer äußerer und innerer Kampf zu kämpfen. Vom Jare 1848—1852 bewegte Löhe der Gedanke des Austritts aus der bayerischen Landeskirche mit einer Stärke, dass die Separation mehr denn einmal beschlossene Sache war; der Konflikt mit dem Kirchenregimente hatte zuletzt eine Höhe erreicht, dass an nichts anderes mehr zu denken war. Fragen wir, wie es hiezu gekommen, so ist zu erwidern, nicht durch die besonderen Gebrechen

der bayerischen Landeskirche, so sehr wir diese nicht ableugnen oder mindern wollen, wenigstens durch diese nicht allein. Wir gestehen zu, dass sie nicht bloß an den Schäden des Landeskirchentums überhaupt litt, sondern dass manches in ihrer Verfassung und der kirchlichen Praxis nach der konfessionellen Seite sehr reformbedürftig war; sie hatte sich aber früher als die meisten deutschen Landeskirchen durch ein glückliches Zusammenwirken verschiedener Potenzen der Herrschaft des Rationalismus entwunden; das lutherische Bekenntnis, welches rechtlich nie abrogirt worden war, war mehr und mehr zu tatsächlicher Geltung gelangt; ein Mann wie Scheibel hatte den lutherischen Charakter der bayerischen Landeskirche anerkannt; Ranke erzält in seinen Jugenderinnerungen, dass er bereits im Jare 1826 als Pfarrer von R. verpflichtet worden sei, die reine Lehre des göttlichen Wortes in Übereinstimmung mit den Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche treu und eindringlich zu verkündigen; seit dem Jare 1841 war die ordinatorische Verpflichtung auf das Bekenntnis der Kirche förmlich eingefürt worden; Thomasius redet in seinem bekannten Werke: Das Wiedererwachen des ev. Lebens in der luther. Kirche Bayerns, von einer Erneuerung der luther. Kirche längst vor dem Jare 1848; die bayerischen Generalsynoden hatten vom Jare 1823 an, wo die erste abgehalten worden ist, eine immer entschiedenere kirchliche Physiognomie angenommen. Löhe hat im Jare 1837 selbst an Huschke geschrieben: „Für Verhältnisse, wie die unsrigen im bayerischen Vaterland sind, bleibt freilich nichts übrig, als sich mit der Krone unserer Kirche, dem reinen Wort und Sakrament, zu begnügen. Dass wir diese im schönsten Glanze tragen dürfen unverwehrt, hat mich erst herzlich getröstet ꝛc.“.

Der Grund zum Kampf gegen die Landeskirche lag tiefer; er lag in dem Gegensatz gegen das Landeskirchentum überhaupt. Mit diesem war Löhe zerfallen; es war der Konflikt zwischen Idee und Wirklichkeit, der ihm allenthalben in den faktischen Zuständen entgegentrat, unter welchem er unsäglich litt. Löhe hat tiefer als andere in die Schäden des Volkslebens und der Kirche geblickt; er war aber auch mehr als andere von der Herrlichkeit der Kirche erfüllt; es loderte in ihm eine heilige Flamme des Eifers für den Herrn und sein Haus; er kann nach dieser Seite an Männer wie Spener, dessen „herrliches Streben“ Löhe pries, H. Müller, J. V. Andreä erinnern; die Sehnsucht nach bessern Zuständen war sein innerster Herzschlag. Als nun das Jar 1848 mit seinen Stürmen hereinbrach, fürchtete er nicht wie so viele den Zusammenbruch des alten Verhältnisses zwischen Kirche und Stat, sondern hoffte und wünschte ihn, weil er glaubte, dass über diesem Sturze das bessere Neue erblühen werde. Er war nicht bloß gegen das protestantische Landeskirchentum, sondern überhaupt gegen alles, was man Volks- und Statskirchentum nennt; er sprach oft von den verderbten Landeskirchen, er behauptet aber in seiner Schrift von der Barmherzigkeit, dass die Christenheit des 4., 5. und 6. Jarhunderts verderbter war als jetzt (S. 120), er war geneigt, in der kirchengeschichtlichen Entwicklung seit Konstantin und seit der Reformation einen Fehlgang der Kirche zu erkennen. Es hat sich in den damaligen Kämpfen wirklich um einen tiefen Prinzipienstreit, wie Thomasius in d. a. Schrift (S. 301) mit Recht sagt, um einen verschiedenen Begriff der Kirche gehandelt. Darum haben diese Kämpfe auch allgemeineres Interesse. Löhe fasste das Wesen der Kirche als einer Gemeinschaft der Gläubigen allzusehr mit ihrer Erscheinung, mit deren sichtbarem Organismus in eins zusammen. „Wir sehnen uns“, sagt er in seinem Vorschlag zur Vereinigung luth. Christen für apostolisches Leben vom Jare 1848, „nach einer warhaftigen Gemeinschaft der Gläubigen, die Kirche soll, so wünschen wir, nicht bloß ein Glaubensartikel sein, sondern ins Leben eintreten und erscheinen“. In der Schrift: „Unsere kirchliche Lage“, äußert er sich: „Ewig im ganzen, wechselnd in Betreff der einzelnen Bestandteile, gedeiht die Kirche schwerlich recht, wenn nicht die Möglichkeit freiesten Ab- und Zuzugs, ja die Notwendigkeit dieser Freiheit erkannt und zur Anerkennung gebracht wird“; im Jare 1848 schreibt er an C. v. Raumer: „Wenn die Kirche in unserer Zeit ist, was sie sein kann und zum Heile der Welt sein soll, so ist sie eine sehr kleine Minorität. Sie wird keine Macht, wenn sie nicht klein wird.

Was nicht intensiv ist, ist nicht extensiv". Im Korrespondenzblatt der Gesellschaft für innere Mission nach dem Sinne der lutherischen Kirche, 1853, S. 111 ff. wird behauptet, dass Christus die Sichtbarkeit der Kirche, wie sie im Alten Testament bestanden, nicht hat aufheben, sondern über alle Völker hat erstrecken, ein Reich Gottes nicht bloß im Geist, sondern in der Warheit, wo Äußeres dem Inneren entspräche, wo durch den in den Gliedern waltenden Geist dieselben zu einem Leib zusammengefügt würden, ein sichtbares Reich, eine Gemeinde der Heiligen hat stiften wollen: „die Kirche ist eine sichtbare, eine äußere Gemeinschaft der durch einen Glauben und Bekenntnis verbundenen Kinder Gottes". Ferner lesen wir hier: „So wie die Kirche Christi nicht one Amt besteht, so auch nicht one Kirchenregiment, weil dies wesentlich in dem von Christus gesetzten Amte begriffen ist. — Die Kirche darf als solche kein Regiment außer dem Amte dulden". Diese Worte stammen allerdings nicht von Löhe selbst her; sind aber seinen Gedanken unmittelbar entnommen. Man wird nicht leugnen können, dass in diesem Kirchenbegriff donatistisch-individualistische Anschauungen mit einem leise romanisirenden Zuge sich berürten. Letzteren haben Männer wie Hofmann und Höfling in Löhes Amtsbegriff, wie er ihn in den Schriften „Aphorismen über die neutestamentlichen Ämter und ihr Verhältnis zur Gemeinde (1849)" und „Kirche und Amt, neue Aphorismen (1851)" entwickelt hat, von Anfang gefunden.

Löhe hat nun in erster Linie auch durchaus eine kirchliche Neubildung im Gegensatz zur Landeskirche, mit deren Bestand jene Anschauungen sich schlechterdings nicht vertrugen, erstrebt. Der prinzielle Bruch mit dem Landeskirchentum trat allenthalben hervor, schon in der ersten, übrigens viel Treffendes enthaltenen Schrift: Vorschlag rc., wo die Separation nur als Frage der Zeit und schon jetzt als das eigentlich Berechtigte und Notwendige angesehen wird: „es ist war, dass es da Bruch, Riss, Separation gäbe, aber ists nicht doch immerhin das Weiseste und Beste, sich auch räumlich zu scheiden, wenn inwendig doch alles zerrissen ist (S. 10)?" obwol später von einem Zuwarten so lange als möglich geredet wird. Nach den Aphorismen ist die bestehende Kirche eigentlich keine Kirche mehr. Löhe schreibt: „Wer um jeden Preis zusammenhalten will, was beisammen ist, sei es gleich wie es will, sei es gleich nach des Herrn Befehlen zu verlassen oder zu entfernen, der kann keinen Geschmack an diesen Aphorismen finden, die aus einer großen Sehnsucht nach besseren Zuständen geschrieben sind und keineswegs die Wehen scheuen, welche erfolgen müssten, wenn sich auf dem alten Bekenntnis eine Kirche erheben sollte, die des Namens würdig und nicht von dem Meisten, was sie sein soll, wie die bisherige, das Gegenteil wäre (S. 139 f.)".

Auch die an die Generalsynode vom Jare 1849 gerichtete, mit 330 Unterschriften versehene Petition, in welcher Abtun des Summepiskopats, vollständige konfessionelle Purifikation, strengste Verpflichtung auf das Bekenntnis rc. gefordert wurde, ging von seiten Löhes im Grunde genommen von derselben Voraussetzung aus. Sie war mehr ein Ultimatum als ein Reformgesuch. Löhe schrieb damals: „Ich hoffe von der Generalsynode wenig — — wer die Petition unterschreibt, macht sich auf das Äußerste gefasst und ist des Sinnes, im Verneinungsfall der Bitten von der Landeskirche abzutreten — ich meinerseits finde die kirchlichen Zustände allenthalben faul, allenthalben brichts — ich meinesteils will, wenn die Generalsynode sich wider gerechte Forderungen sträubt, tun, was, wie mir dämmert, schon längst das Rechte gewesen wäre". In einem andern Brief schreibt Löhe: „Die zufälligen Erfolge wärend der letzten 15—18 Jare sind klein gegen die Verwarlosung so vieler Tausende, an welcher wir keine Mitschuld tragen können". Obwol nun die kirchlich Gesinntesten sonst und auch die meisten, welche jene Petition unterschrieben hatten, von dem Ergebnis der Synode nicht unbefriedigt waren, Männer wie Thomasius, Höfling, der Referent in der Zeitschrift: „Protestantismus und Kirche" überaus anerkennend über sie urteilten, obwol unmittelbar nach der Synode die strengsten Freunde Löhes und Löhe selbst auf den Austritt zunächst verzichteten, so ließ Löhe gleichwol, als die Verhandlungen der Synode veröffentlicht worden waren, die allerdings von manchem auf derselben vorgekommenen Misston Zeugnis gaben, die Schrift: „Die bayerische General-

synode vom Frühjar 1849 und das lutherische Bekenntnis“ ausgehen. Sie enthielt die schärfste, vielfach unbillige Kritik einer Synode, welche, um mit Höfling auf der Leipziger Konferenz des Jares 1849 zu reden, einen sehr bedeutenden Fortschritt gegen früher bekundete und nach Thomasius eine Reihe von Beschlüssen fasste, die dem kirchlichen Bewusstsein einen bestimmteren und volleren Ausdruck geben sollten; diese Schrift lief in einen förmlichen Absagebrief an die Landeskirche aus.

Es sollte aber nicht zur Separation kommen. Löhe wollte austreten, aber er konnte nicht. Sein geschichtlicher Sinn, ein unaustilglicher Zug von Liebe und Pietät gegen das traditionelle Kirchentum, aus dem er selbst hervorgegangen war, und in dem er mehr wurzelte, als er sich selbst oft gestand, seine Nüchternheit und Geistesklarheit, die ihn selbst wider misstrauisch machten in Bezug auf die Ausfürbarkeit seiner kirchlichen Ideale, besondere äußere Fügungen haben es nicht dazu kommen lassen, obwol der Schritt mehr denn einmal innerlich bereits geschehen war. So oft man Löhe entgegen kam, nahm er selbst bereits getane Schritte wider zurück; gerade hiedurch ist sein Verfaren unendlich verschieden von dem fanatischen Separatismus unserer Tage, der seinem abstrakten Prinzip rücksichtslos nachgeht und vor keiner Folge zurückschreckt. Es war ein unendliches Schwanken in Löhes Tun, aber auch stete Bereitschaft, auf Rat und Wolmeinen andrer einzugehen. Seine innersten Anschauungen forderten den Austritt, ruhige Erwägung für sich und mit andern legte immer wider den Versuch der Reform nahe. Nachdem die Beleuchtung der Beschlüsse der Generalsynode erschienen, kam es zunächst zu einer Verhandlung zwischen Löhe einer-, Hofmann und Thomasius andererseits. Löhe zeigte sich sehr nachgiebig; die theologische Fakultät in Erlangen unterbreitete dem Oberkonsistorium, Löhes Sache bis zu einem gewissen Grad zu der ihren machend, Vorschläge, um wo möglich dem drohenden Riss vorzubeugen; der Vermittlungsversuch fürte aber zu keinem Ziele, sondern endete mit gegenseitiger Entfremdung. Man wandte sich nun direkt an das Oberkonsistorium, zunächst in Sachen des Bekenntnisses; man äußerte sich dankbar für den erfolgten Bescheid. Es wurde aber mit dieser Danksagung der Antrag auf volle Trennung der Kirchen- und Abendmalsgemeinschaft zwischen der lutherischen und reformirten Kirche, welch letztere in Bayern nur wenige Gemeinden umfasst, gestellt. Auf diesen Punkt konzentrirte sich jetzt die ganze Bewegung; sie ergriff viele Gemeinden, das Kirchenregiment wurde mit Petitionen von Geistlichen, Kirchenvorständen und Gemeinden überflutet, obwol in den allermeisten Fällen von Annahme der Reformirten und Unirten zum h. Abendmale gar keine Rede sein konnte, da solche nicht vorhanden waren, und kein Geistlicher zu ihrer Annahme genötigt wurde. Man erklärte aber die sogenannte gemischte Abendmalsgemeinschaft, die hie und da, namentlich in Diasporagemeinden vorkam, für den schwärzesten Fleck der Landeskirche und unbedingt für Sünde; Gemeindeglieder enthielten sich um deswillen des Sakramentsgenusses, Geistliche baten um Stellvertretung bei der Administration; andere wurden von Gemeindegliedern befragt, was sie im Möglichkeitsfalle tun würden; es war eine schwere Zeit für die Landeskirche. Nach längerem Zögern antwortete das Kirchenregiment in einem überaus erwogenen Erlass vom 19. Sept. 1851, der auch auf Löhe seines Eindrucks nicht verfehlte; in ihm wurde der lutherische Charakter der bayerischen Landeskirche diess. d. Rheins, von den wenigen reformirten Gemeinden abgesehen, das Nichtvorhandensein einer rechtlichen oder tatsächlichen Union mit Entschiedenheit behauptet und die vereinzelt stattfindende Abendmalsgemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformirten als ein durch unvermeidliche Verhältnisse hervorgerufener Notstand bezeichnet. Völlig befriedigt war man hiedurch aber nicht, man wollte radikale konfessionelle Scheidung nach allen Seiten. Wärend man aber seither stetig von einer Trennung von der Landeskirche gesprochen hatte, nahm Löhe gegen das Kirchenregiment, scheinbar ganz unvermittelt, in Warheit aber von dem Rate auswärtiger Freunde bestimmt, plötzlich insofern eine andere Stellung ein, als er mit seinen Freunden innerhalb der Kirche bleiben zu wollen erklärte, aber mit einer Art Protest, mit dem Vorbehalt, dass er diejenigen Geistlichen und Ge-

meindeglieder nicht für lutherisch halten könne, welche irgendwie in gemischte Abendmalsgemeinschaft verwickelt seien. Nach der Meinung vieler, auch der in der Zeitschrift: Protestantismus und Kirche, in welcher die obschwebenden Fragen fort und fort mit großer Sicherheit und Schärfe verhandelt wurden, von Hofmann vertretenen, und namentlich nach der Überzeugung des Kirchenregiments war hiedurch aus der projektirten Separation von der Landeskirche eine Art Exkommunikation aller anders Denkenden von seiten einzelner Geistlichen der Landeskirche geworden, obwol Löhe dies von Anfang als Missverständnis bezeichnet hatte. Man blieb in der Landeskirche, weil man die Verbindung mit der eigenen Gemeinde als unlöslich bezeichnete, schien aber allerdings die anderen von sich und im Grunde von der Kirche auszuschließen. Der Gegensatz zwischen Löhe und dem Kirchenregiment erhielt hiedurch die äußerste Zuspitzung. Das Oberkonsistorium erwiderte die letzte Kundgebung mit der Aufforderung, dass die Unterzeichner der Landeskirche sich treu und gehorsam anschließen oder ihr Amt niederlegen sollten. Löhe und seine Freunde erklärten aber, letzteres nicht tun zu können, und hielten dabei ihren früher behaupteten Standpunkt fest; Löhe und einer seiner Freunde taten dies mit großer Mäßigung und nicht one wesentliche Milderung der Sache. Löhe legte alles „in die Hände der gnädigen Obern". Man gab zu, dass manches in dem früher gesagten zu hoch und zu weit gegriffen sei; Aufhebung der Kirchengemeinschaft und Bleibenwollen in der Landeskirche könnte als Widerspruch erscheinen; man wolle sich dem bestehenden Kirchenregimente nicht entziehen, man beabsichtige keine kirchenregimentliche Sonderung oder Sonderstellung, man wolle auf die in konfessionellen Dingen noch unentschiedenen Brüder warten. Wärend man vorher von dem unlutherischen Verfaren der andern gesprochen, nannte man es jetzt nur „nicht warhaft lutherisch". Diese nähere Erläuterung hätte beruhigen können. Das Kirchenregiment stellte aber einem abstrakten Prinzip das Recht der Kirche ebenso abstrakt gegenüber, und ging auf der einmal betretenen Ban weiter. Der Mann, der die ganze Angelegenheit längere Zeit mit viel Takt, Umsicht und möglichstem Wolwollen für Löhe behandelt hatte, Dr. Böckh, trat mehr und mehr zurück, andere Elemente machten sich geltend. Es erfolgte die Suspensionsbedrohung gegen Löhe und acht andere Geistliche, und dann, jedoch nur mit einer Stimme Majorität, der Suspensionsantrag.

So stand die Landeskirche vor einem schweren Risse. Die wirkliche Suspension hätte die wirkliche Separation one Zweifel nach sich gezogen. Die Kunde von Maßnahmen gegen Löhe wirkte peinlich auch auf Geistliche, die ihm ferner standen; in Eingaben an das Kirchenregiment sprach man von dem unabsehbaren Unglück einer Separation. Es sollte aber auch jetzt nicht zu dieser kommen. Der edle König Max II. hatte one Zweifel einen tieferen Einblick in die Lage der Dinge; dem Hof überhaupt war die kirchliche Bewegung nicht fremd geblieben; König Ludwig I. soll die Schrift Löhes: „Unsere kirchliche Lage", selbst gelesen haben. Der regierende König war mit Harleß, dem er bereits als Kronprinz näher getreten war, auch nach dessen Wegzug von Bayern immer in Verbindung geblieben und hatte das lebhafte Interesse, das Unrecht, das unter Abel an ihm begangen worden war, zu sünen. Man wusste, dass auch in weiteren Kreisen kein sonderliches Vertrauen zu der damaligen Leitung des Oberkonsistoriums vorhanden sei. So wurde am 29. Sept. 1852 Harleß an die Spitze des letzteren berufen und die Löhesche Frage erledigte sich dadurch von selbst, obwol erst unter dem 7. Juli 1853 beschieden wurde, dass der Suspensionsantrag bis auf Weiteres zu beruhen habe. Durch Harleß wurde vor Allem eine reinliche und friedliche Sonderung der lutherischen und reformirten Kirche zu Stande gebracht; ein selbständiger lutherischer Kirchenkörper wurde geschaffen, neben welchem auch die reformirte Kirche erst zu ihrer vollen Selbständigkeit gelangte. Andere heilsame Reformen wurden sofort in Angriff genommen und allmählich durchgefürt. All dies und das unbedingte Vertrauen, das Harleß' Persönlichkeit genoss, wirkten zusammen, den Löheschen Kreis zu beruhigen. Es war ein großes Glück für die Landeskirche, dass ihr der schwere Riss erspart und eine Kraft wie die Löhes erhalten blieb, aber auch ein unverkennbarer Segen für Löhe, dass er nicht in

die Enge der Separation gedrängt wurde. Es war eine merkwürdige Fügung! Löhe hatte sich mit dem Gedanken kirchlicher Neubildung im Gegensatz zum Landeskirchentum getragen, nun aber zur Neuorganisation und Kräftigung der Landeskirche beigetragen. Er hatte sich unter anderem sehr stark gegen einen katholischen Summepiskopus, auch im Namen des Bekenntnisses, erklärt, und gerade dieses wirkte dahin, daſs ihm das Verbleiben in der Landeskirche wesentlich erleichtert wurde. Alle Wünsche Löhes wurden freilich nicht befriedigt, und konnten es nicht werden; dies wäre dem Aufgeben der Landeskirche gleichgekommen. Auch der Punkt, um dessen willen der Konflikt seinen Höhepunkt erreicht hatte, konnte nicht ganz im Sinne Löhes bereinigt werden. Im Prinzip blieb Löhes Stellung zum Landeskirchentum dieselbe. Als Harleß schon eingetreten war, unter dem 13. Dez. 1852, schrieb er an die Separirten in Nassau und Baden: „Was die armen, krankenden, sterbenden, von den Massen der Welt gelämten und fast getöteten Landeskirchen heutzutage nicht mehr können, das geht auf euch und eures gleichen über". Der Austrittsgedanke tauchte noch einigemal auf, aber nie mehr mit der Stärke wie früher. Einige Jare später schrieb einer der nächsten Freunde Löhes: „Daſs Löhe eine Freikirche bilde, davor darf niemand eine Angst haben, das geht nicht mehr; es wäre schon früher schlecht genug gegangen und Gott hat uns vor großem Jammer und Schaden behütet".

Man darf auch geradezu sagen, daſs allein die Landeskirche Löhe Raum bot nicht bloß für die volle Entfaltung seiner Kräfte, sondern auch für eine eigentümliche Mannigfaltigkeit und einen oft auffallenden Wechsel seiner Anschauungen. Löhe eignete nämlich bei aller tiefen, Ehrfurcht gebietenden Ruhe seines Wesens in Amt und Verkehr im Innersten eine große Beweglichkeit, ein Trieb, immer von andern, von besonderen Warnehmungen und Erfarungen zu lernen, auch eine gewisse Abhängigkeit von momentanen Eindrücken. Er blieb lutherischer Grundanschauung treu; im einzelnen hat er aber seine Ansichten oft, bisweilen in das gerade Gegenteil geändert. In seiner herrlichen Schrift über die Kirche (Drei Bücher von der Kirche, 1845), einem waren Loblied auf sie in schöner, erhabener Darstellung — sie wurde auch ins Englische übersetzt — vertrat Löhe die strengste lutherische Orthodoxie. Die lutherische Kirche ist ihm die Kirche schlechthin, in einem Sinne, wie es Joh. Gerhard kaum zugestanden hätte: „Die Reformation ist vollendet in der Lehre, die Lehre und das Bekenntnis ist fertig". In der Stellung zur katholischen Kirche tritt durchaus der altprotestantische Gegensatz hervor. In der Schrift: Vorschlag zur Vereinigung ꝛc. S. 10 wird geradezu behauptet, daſs falsche Lehre nicht geringer anzuschlagen sei als sittenloser Wandel. Schon im Jare 1850 sprach aber Löhe von der Notwendigkeit der Fortbildung mancher symbolischen Lehren, namentlich der vom Amte, nachdem seine eigenen Schüler in Amerika „im Fanatismus kirchlicher Meinungen und des Undankes", wie Löhe selbst sagt, wegen seiner Anschauung vom kirchlichen Amt sich von ihm losgesagt hatten. Später geschah dies auch wegen des Chiliasmus, den Löhe früher verworfen, dann aber im Jare 1857 in einer gewaltigen Predigt über Phil. 3, 7—11 öffentlich verkündigt hatte. Ganz schön sagt Löhe in den kirchlichen Briefen, wie er von den Symbolen zur Schrift gekommen sei und gefunden habe, daſs die heil. Schrift reicher, tiefer, warer sei als die Symbole, und daſs die Kirche daher nicht bloß auf den Lorbeeren der Väter ruhen dürfe, sondern immer mehr zu wachsen und völlig zu werden, alle Aufforderung und allen Anlaſs habe, die Schrift sei lichter und klarer, billiger und gerechter als das Wort der Menschen; Löhe beklagt sich, daſs manche mit den symbolischen Büchern Abgötterei trieben, und unterscheidet ausdrücklich Bekenntnis und Theologie. Noch weiter ist hierinnen das Korrespondenzblatt (1859, S. 23 ff., 29 ff., 37 ff.) gegangen. Hier wird „das verhältnismäßig reinste Bekenntnis der göttlichen, seligmachenden Warheit" das Kleinod der lutherischen Kirche genannt und von einem Luthertum gesprochen, das die Warheit überall anerkennt, wo es sie findet, und Gerechtigkeit übt und Milde im Urteil über andere Konfessionen, das sich neben den Unterschieden auch der vorhandenen Einigkeit, die über den Konfessionen steht, bewuſst ist und derselben von Herzen freut. Zu beklagen war es aber, daſs diese freiere und wei-

tere Anschauung in Beurteilung der anderen Konfessionen fast nur der katholischen Kirche zugute kam und nach dieser Seite über das richtige Maß hinausfürte. Die im Jare 1860 erschienenen „Rosenmonate heiliger Frauen“ erregten das größte Aufsehen, zum teil auch unter den nächsten Freunden Löhes, und riesen schärfsten Widerspruch zweier bedeutender lutherischer Theologen hervor. Löhe hat in diesem Werk, das im einzelnen Treffliches enthält, im ganzen eine in der Kirche früh aufgekommene Werk- und Entsagungslehre verherrlicht, welche mit protestantischer Grundanschauung sich prinzipiell und auf die Dauer nicht verträgt. Man muſs sagen, daſs Löhe eine Weile auch nach anderen Seiten, z. B. in der Frage über das Gelübde der Ehelosigkeit, auf einer bedenklichen Schneide einherging. Allein Löhe wurzelte von früh an und stetig so tief und unerschüttert in der Lehre von der Rechtfertigung, daſs von einer bewuſsten Hinneigung zur katholischen Kirche keine Rede sein konnte; er äußerte offen, daſs die Katholiken seinen Übertritt erwarteten, daſs er fast alle Tage von da Briefe in diesem Sinne erhalte, aber ebenso entschieden sagt er in den kirchlichen Briefen: „Ich habe keinen Umgang mit Römischkatholischen, ich habe nie einer ihrer Lehren beigestimmt, ich bin gar kein Anhänger des Papismus, ich habe keine einzige römisch-katholische Besonderheit zu der meinen gemacht, ich hange wie ehedem an den symbolischen Sätzen und Lehren der lutherischen Kirche“. Löhe wollte aber Unvereinbares mit einander vereinigen; er versuchte, in einer Art Reformatismus, wie ihn V. E. Löscher nach anderer Seite hin an den Pietisten tadelte, die reformatorischen Grundsätze, denen er durchaus treu bleiben wollte, zu bereichern mit früh aufgekommenen ethischen Anschauungen, die in ihrer weiteren Konsequenz gerade die Reformation herausgefordert hatten. Daſs „Stimmung und Färbung seines Urteils“ der römischen Kirche gegenüber anders geworden, gibt Löhe zu (vgl. auch die Vorrede zum Martyrologium vom Jare 1868), dies schloſs aber nicht aus, daſs er auf das schärfste gegen das neue Dogma sich aussprach. Leider hat nun aber Löhe in seinem: Gutachten in Sachen der Abendmalsgemeinschaft (1863) der reformirten Kirche, die der lutherischen doch unendlich näher steht als die römische, gleiche Billigkeit nicht zukommen lassen; er hat die sehr ungerechten Urteile Luthers in dem kleinen Bekenntnis vom heil. Abendmal hier sich angeeignet und Tit. 3, 10 one weiteres auf Reformirte und Unirte angewendet. Gleichwol hat er auch in dieser Schrift seiner früheren Ansicht über Abendmalsgemeinschaft im Grunde die Spitze abgebrochen und ist im einzelnen, wie tatsächlich vorliegt, noch zu weiteren Konzessionen fortgegangen. Er hat in der Schweiz mit Reformirten brüderlich verkehrt, wie solche auch öfter längere Zeit in Neuendettelsau sich aufhielten und nachher offen erklärt, er würde jedem gläubigen reformirten Pfarrer seine Kanzel einräumen.

In einer der schönsten Stellen in dem Buche von der Kirche hat Löhe gesagt: „Es ist alles zu hoffen, wenn das Wort und die Lehre walten. Darum vor allem ums Wort laſst uns beten. Verfassung, Ordnung, Liturgie und Zucht können mangeln und dennoch Tausende selig werden, wenn nur das Wort da ist. Am Worte liegts gar. Wir können es nicht entbehren“. Gewiſs ist Löhe diesem Grundsatz später nicht mehr ganz treu geblieben. Kirchliche Organisation war seine Stärke, er hat sie aber auch oft in einseitiger Weise geltend gemacht. Er hat auf die Verfassung oft mehr in reformirter als lutherischer Weise Nachdruck gelegt, schon in der Petition an die Generalsynode vom Jare 1849 geschah letzteres. Wir stimmen ferner ganz dem sel. Schubert bei, wenn er an Löhe schreibt: „Der Herr hat Sie berufen und erwält, dem unheiligen Geist unserer Zeit gegenüber ein Verkündiger und Zeuge der Himmelskräfte zu sein, die im Sakrament des Altars liegen“. Unzälige haben dies zu ihrem Segen erfaren. Aber leugnen läſst sich nicht, daſs Löhe im Vergleich mit dem Gnadenmittel des Wortes, das er in dem bei aller Einfachheit großartigen, von tief gesunden seelsorgerlichen Maximen zeugenden Traktat: „Von dem göttlichen Worte, als dem Lichte, das zum Frieden fürt (1837)“, der auch ins Französische übersetzt wurde, so unvergleichlich würdigte, später das Sakrament fast über Gebür erhob. Das Sakrament des Altars schien bisweilen alles zu sein. „Das Sakrament bildet, das Sakrament erhält,

das Sakrament fördert und vollendet die Gemeinde, wenn es erfaßt, dargelegt, gereicht und gebraucht wird, wie es sein soll. In ihm ist für die Fürung der Gemeinde und der einzelnen Seele das Centrum gegeben, in ihm konzentriren sich recht faßlich und greiflich alle Lehren der Kirche. Am allermeisten die von der „Rechtfertigung und Heiligung". Früher ist mir Luthertum so viel gewesen als Bekenntnis zu den Symbolen von A bis Z, jetzt birgt sich mir das ganze Luthertum in das Sakrament des Altars, in welchem nachweisbar alle Hauptlehren des Christentums, insonderheit die reformatorischen, ihren Mittel- und Brennpunkt haben". Bengel hätte gegen so manche Äußerung in dieser Richtung dasselbe gesagt, was er gegen die Herrnhuter bei ihrer einseitigen Betonung der Versönungslehre, obwol diese ja den Mittelpunkt bildet, geäußert hat. Auch war Löhe das heil. Abendmal nach einer Seite doch zu sehr Mittel der Selbstdarstellung einer Gemeinde der Heiligen und ihrer Abgrenzung nach Außen, womit zusammenhängt, daß er das voll Sakramentale öfters von dem Sakrifiziellen, den völligen Abendmalssegen von dem Abendmalsbekenntnis abhängig machen zu wollen schien. Auch das Herrlichste kann gerade, wenn man für dasselbe im Gegensatz zu dessen Unterschätzung eifert, leicht in nicht ganz richtigem Lichte, in einem die Warheit überbietenden Übermaß dargestellt werden. Auch Harleß glaubte nach dieser Seite berichtigen zu sollen (Die Bedeutung des heil. Abendmals, Zeitschr. f. luth. Theol. u. K., 1867, S. 94 f.).

Eine ganz sichere, in sich geschlossene, stetige kirchlich-theologische Grundanschauung hatte Löhe nicht. Er war nie befriedigt, er wollte immer bessern, ändern und ergänzen. Dieser Grundzug hatte etwas Ehrwürdiges und Großartiges, war aber doch auch Veranlassung zu manchem Abgleiten vom richtigen Pfade, um so mehr, als Löhe geneigt war, das momentan für war Gehaltene als von seinem Lebensberuf ihm gewiesen anzusehen und zum Schiboleth auch für andere zu machen. Vor allem möchten wir aber jetzt in dieser Eigentümlichkeit das Streben Löhes erkennen, sich stets aus jeder Enge zu ökumenischer Weite zu erheben; darauf zielt doch auch sein Wort: „Wenn fünf Minuten vor meinem Tode ich höre, daß irgendwo eine bessere Kirche entsteht, als die lutherische, verschreibe ich mich sterbend noch der neuen Kirche, noch fünf Minuten vor meinem Tode". Nur eines müssen wir ebenso bestimmt behaupten, ein Mann von dieser, in seiner Originalität wurzelnden Geneigtheit, auch Gegensätzliches in sich zu vereinigen oder zu verschiedenen Zeiten zu vertreten, ein Mann von diesem idealen Flug hätte in einer deutschen oder amerikanischen Freikirche seine Stätte nicht gefunden. Löhe hätte separirt nur auf sich selber stehen können; dies hätte aber für ihn und andere one Zweifel auch seine besonderen Gefaren gehabt. Auch in dem kleinen Löheschen Kreise sprach man z. B. zur Zeit der Rosenmonate von einem drohenden Risse. Löhe ist uns gerade in der nicht immer harmonisch gearteten Vielgestaltigkeit seiner Richtung und Anschauung, seines Strebens und Wirkens, so eigentümlich es lauten mag, ein großer Apologet des Landeskirchentums, dessen Schwäche, dessen Stärke aber auch eine gewisse Weite ist.

Die Liebe zur Landeskirche schlug bei Löhe auch immer wider überraschend durch. Das Merkwürdigste ist, daß Löhe noch mitten im brennendsten Kampfe sein treffliches Buch: „Der ev. Geistliche", (I. Band 1852, II. Band 1858) schrieb, in dessen Vorwort er sagt: „Der Standpunkt, von welchem aus geschrieben wurde, ist hauptsächlich der eines Landpfarrers in der Landeskirche"; Löhe hat hier tatsächlich gezeigt, daß eine kirchlich ideale Richtung sich gar wol mit dem Stehen auf dem realen Boden des Landeskirchentums verträgt. Im Jare 1856 hat Löhe von der von ihm geliebten Landeskirche, der Kirche seiner süßen Heimat gesprochen, und hat das Regiment unter Harleß ungemein gerühmt: „Ich sehe, daß eine andere Zeit gekommen ist". Das schloß aber freilich nicht aus, daß Löhe im folgenden Jare an Harleß schrieb: „Ich habe an dieser Landeskirche keine Freude, ich finde die Prinzipien dieses Regiments insgemein papistisch", und im Jare 1860 sich äußerte: „Ich konnte mit Händen greifen, wie wenig Verbesserung der Lage durch den Wechsel der Personen herbeigebracht werden konnte".

Übrigens war das Verhältnis Löhes zur Landeskirche seit der Krisis im Jare 1852 im Ganzen ein friedliches. Löhe hat zwar die Frage der Abendmalsgemeinschaft noch dreimal angeregt, im Jare 1853, 1857 und 1861. Sein Auftreten im Jare 1857 wärend der durch die Liturgie und andere Anordnungen veranlaßten Stürme war uns immer am wenigsten verständlich; Löhe wollte damals unter Lockerung des Parochialverbandes alle mit der Bewegung unzufriedenen, ihm gleichgesinnten Elemente durch Aufnahme in die Abendmalsgemeinschaft kirchlich organisiren; es war eine Art kirchlicher Gegenagitation zur Abwehr des widerkirchlichen Liturgiesturmes. In der damaligen Eingabe an das Oberkonsistorium trat Löhe schroffer und gebieterischer auf als je; er zog sie aber selbst wider zurück; einer seiner ehrwürdigsten Freunde war infolge jenes Schrittes aus der Gesellschaft für innere Mission ausgetreten. Einen weitern Erfolg hatten diese neuen Versuche nicht. Der einzige Konflikt von Bedeutung in jener Periode war nicht kirchlich geistlicher, sondern kirchlich statsgesetzlicher Natur. Löhe hatte sich geweigert, ein Gemeindeglied, das wegen böslicher Verlassung der Frau rechtskräftig geschieden war und die Erlaubnis zur Widerverehelichung erhalten hatte, wozu Löhe selbst als Vorstand der Armenpflege mitgewirkt, zu trauen, auch das Dimissoriale, damit ein anderer traue, auszustellen. Es kam auf diese Weise zu einer vorübergehenden Suspension vom Amte. Die aktenmäßige Darstellung dieses Konflikts findet sich in Protestantismus und Kirche, Jahrgang 1860, II, S. 263 f. Wir urteilen hier nicht über die materielle Seite der Frage; auch nahe Freunde Löhes, wie z. B. Dr. Weber, haben aber sein Verfaren formell inkorrekt gefunden, meinten auch, Löhe hätte one Gewissensverletzung wenigstens das Dimissoriale ausstellen können. Damals war es das letzte Mal, dass Löhe die Austrittsfrage ernstlich erwog; sie wurde auf einer engeren Konferenz besprochen; nur eine Stimme soll dafür gewesen sein; eine andere aus der Mitte der Separation mante dringendst ab. Nach einiger Zögerung übernahm Löhe mit einer Selbstverleugnung, die ihn ehrt, das Amt wider. Von geringerem Belang war die Kollision wegen Vornahme einer Krankenölung; als die Sache mit der für die Handlung verfassten Liturgie veröffentlicht worden war, untersagte das Oberkonsistorium, gewiss mit Recht, die weitere Vornahme. In Sachen der Kinderbeichte, einer besonderen Kirchenzuchtordnung, welche Löhe ganz selbständig eingefürt hatte, und in so manchem anderen ist das Kirchenregiment Löhe, troß geäußerter Bedenken, möglichst entgegengekommen. Wenn wir von den Vorgängen in Kirchenlamitz absehen, dergleichen damals freilich öfter vorkam und bezüglich deren wenigstens das Oberkonsistorium nachträglich kräftigst für Löhe eintrat, ist uns kein Konflikt mit der Gemeinde bekannt, wo Löhe beim Kirchenregiment nicht Schutz gefunden hätte. Er selbst schreibt 1836 an Huschke: „Meine Oberen haben mich bisher geschützt". Die drei Dekane, unter denen Löhe stand, Glieder des Oberkonsistoriums und Konsistoriums, waren Löhes persönliche Freunde, die immer, wo es not tat, wider Verständigung und Ausgleich herbeizufüren suchten. Wenn Löhe einmal sagt: „Es gehört gewiss auch zur Weisheit derjenigen, welche im Regiment der Kirche sitzen, den Geist der Freiwilligkeit nicht in Fesseln zu bannen, an denen er sterben muss, sondern ihn vielmehr zu wecken und ihm die zur Entwickelung seiner Kraft notwendige Weitschaft zu lassen, zu gewären und zu schützen", so hat er dies selbst reichlichst erfaren. Ein einziger Besuch in Neuendettelsau konnte dies lehren. Er bildete mit seinen Anstalten eine ecclesiola in ecclesia im schönsten Sinne des Wortes. Seine hohen Gaben und Leistungen wurden stets auf das Bereitwilligste anerkannt; schon im Jare 1836 hieß es: „Hat sich in vorzüglichem Grade ausgezeichnet". Die Kanzel ist Löhe nie verboten worden, was wir nur erwänen, weil es behauptet worden ist. Auch die Nichtbestätigung seiner Wal zum Senior im Jare 1843 ging nicht aus Übelwollen hervor, sondern weil einige Pfarreien erledigt waren und die Senioratswal bei Besetztsein aller Pfarrstellen vorgenommen werden soll. Es wurde damals nicht etwa eine andere Wal vorgenommen, sondern, wie das in solchen Fällen immer geschieht, ein Senioratsverweser aufgestellt. Bei der im nächsten Jare stattgefun-

denen abermaligen Wal erhielt Löhe nur zwei Stimmen. Das Kapitel entschied sich für den bereits fungirenden Senioratsverweser.

Doch Löhe darf nicht nach diesem oder jenem, sondern muſs nach seiner ganzen Persönlichkeit beurteilt werden. Als solche war er eine Größe in Gottes Reich. Derselbe Mann, der so gewaltig und oft auch einseitig für Glaube und Lehre eiferte, war zugleich von mächtig schöpferischer Kraft auf dem Gebiete barmherziger Liebe. Auf die Jare des Streites folgte unmittelbar, wie ein versönender Abschluſs, die Periode eines großartigen Schaffens auf diesem Gebiete.

Übrigens war Löhe schon vom Jare 1840 an in letzterer Richtung tätig gewesen und zwar für Heranbildung von geistlichen Arbeitskräften unter den in Nordamerika eingewanderten Deutschen. Er gründete durch Vereinigung mit den ausgewanderten sächsischen Lutheranern die Missourisynode, die fränkischen Kolonieen in Michigan und später die Jowasynode. Zwei schöne Missionshäuser stehen jetzt in Neuendettelsau, in welchen künftige Diener der lutherischen Kirche unter den Deutschen Nordamerikas und neuester Zeit auch Australiens herangebildet werden. Im Jare 1849 rief Löhe die Gesellschaft für innere Mission im Sinne der lutherischen Kirche ins Leben, welche unter ihren vier Arbeitskreisen ganz besonders dem angegebenen Zwecke dienen will. Im Jare 1853, kurz nachdem Harleß eingetreten, wurde nun aber ein Verein für weibliche Diakonie gegründet, welcher überhaupt „Erweckung und Bildung des Sinnes für den Dienst der leidenden Menschheit in der lutherischen Bevölkerung Bayerns, namentlich in dem weiblichen Teile derselben", sich zum Ziele setzte. Dieser Verein ist der Mutterboden, aus welchem die Diakonissen- und die anderen Anstalten hervorgingen, mit welchen Neuendettelsau bedeckt ist. Am 15. Oktober 1854 wurde das Diakonissenhaus eingeweiht; nun entwickelte sich alles mit staunenswerter Schnelligkeit. „Auf nahezu 140 Tagwerken eigenen Besitzes stehen zur Zeit achtzehn Gebäude, welche von Jar zu Jar angewachsen sind; über dreihundert Personen umfaſst die Anstaltsgemeinde und aus der Quelle barmherzigen Dienstes, welche Löhe hier öffnete, sind die Bächlein in alle Lande hinausgeflossen, bis ferne übers Meer. Um das Mutterhaus her, durch liebliche und nutzreiche Gartenanlagen verbunden, erheben sich die Ökonomiegebäude, die Blödenhäuser, die Pfründe, der herrlich ausgefürte Betsal, das Rettungshaus, das Männer- und Frauen-Hospital, das Magdalenium, die Industrieschule, das Feierabendhaus, das Rektorat". Im Jare 1865 wurde in Schloſs Polsingen bei Öttingen eine Filiale der Diakonissenanstalt in Neuendettelsau, bestehend in der männlichen Abteilung der Blödenanstalt, in einem Distriktshospital, in einem Rettungshaus und einer Kleinkinderbewaranstalt, gegründet. Löhe hat sich über seine Erfarungen bei Gründung all dieser Anstalten so geäußert: „Ich kann mich nicht rühmen, ein Nachfolger A. H. Franckes oder eines anderen etwa noch größeren Geldsammlers für das Reich Gottes zu sein. Ich werde wol aussagen dürfen und müssen, daſs meine Wasser im Vergleich mit denen anderer der stillen Quelle Siloah gleichen, aber in Warheit, es ist mir doch so viel durch Gott gelungen, daſs ich es nicht zälen noch wägen kann, und ich bin doch auch eines von den vielen Beispielen, an denen Gott bewiesen hat, was Jesu Mutter sagte: Die Hungrigen füllt er mit Gütern und läſſet die Reichen leer. Ich bin ja kein Krösus und überhaupt kein Geldmensch, aber die Unterstützung des großen Gottes habe ich dennoch oft genug zu schauen bekommen. Ich möchte jedermann auf dem Wege der Barmherzigkeit vor Leichtsinn und Übermut warnen, aber auch keinen züchtigen, der in seiner Liebesarbeit seine Hoffnung und sein Vertrauen auf den reichen Gott zu setzen wagt. Es lebt noch immer der alte Gott, der die Hungrigen mit seinen Gütern füllt und die Reichen leer läſst". Unter den 54 Diakonissenanstalten, die gegenwärtig bestehen, war die von Löhe gegründete die 18., auf die Zal der Schwestern hin angesehen, nimmt sie die dritte oder vierte Stelle ein.

Abgesehen von dem reichen Segen, der von diesen Schöpfungen ausging und noch ausgeht, waren sie insofern für Löhe von der größten Bedeutung, als durch dieselben seine kirchlichen Ideale eine annähernde Verwirklichung fanden und sein schaffender Geist in ihnen überhaupt zur Ruhe kam. Die Fülle seiner Gaben

ließ Löhe inmitten dieser Anstalten ungehemmt ausströmen; namentlich erblühte auch ein gottesdienstliches Leben in einzigartiger Schönheit und Lieblichkeit.

Sprechen wir noch von der Persönlichkeit Löhes im engeren Sinne, so war das Eigentümliche an ihm der innige Bund eines spezifisch religiösen Lebenstypus mit einer genialen Naturanlage; die Kehrseite davon, dass Löhe ungeachtet seiner außerordentlichen Begabung weniger als andere durch die Schule der Reflexion und der theologischen Vermittlung hindurchgegangen war, gab sich in der ungebrochenen Kraft, der frischen Ursprünglichkeit, der Tiefe und Fülle kund, in der die christliche Warheit schon in dem Jüngling sich spiegelte und aus ihm oft überwältigend entgegentrat; jene Begabung verlieh zugleich dem, was er sagte, den Stempel des Originalen und des in der Form Vollendeten. Löhe eignete eine ungewönliche Macht der Sprache; eine eigentümliche Hoheit, ein edles Pathos, ein poetischer Hauch war über das, was er schrieb, ausgegossen. Vilmar sagte, seit Göthe habe niemand mehr ein so schönes Deutsch geschrieben, wie Löhe. Wie schön, wie erhebend sind doch die Briefe, die Löhe schon als junger Vikar schrieb! Und welch eine Blumenlese reicher und reifer christlicher und pastoraler Erfarung bieten sie in öfters geradezu klassischer Form! Sünde und Gnade, Rechtfertigung und Heiligung in echt evangelischem Bunde sind die Angelpunkte, um welche von Anfang alles bei ihm sich bewegte; ergreifend ist dabei ein tief elegischer Zug schon in früher Jugend, die Sehnsucht nach dem ewigen Leben, die lebendigste Beziehung auch des Einzelnen und Kleinen auf den höchsten Lebenszweck, das unbedingte Sichstellen in das Licht der Ewigkeit.

Groß ist Löhe als Prediger, er zält zu den größten des Jarhunderts. Es tritt aus seinen Predigten ebenso die unmittelbar quellende Kraft einer tief in Gottes Wort eingetauchten originalen Persönlichkeit, als dialektische Abrundung, erhabener Schwung und liturgische Feier entgegen. Mit Recht hat Kahnis in Löhe im Gegensatz zu L. Harms, der vorwiegend Wille war, mehr durch die Gnade verklärte Natur gefunden. Es war bewundernswürdig und ist auch von Kahnis anerkannt, wie aus dieser geistlichen Naturfülle, auch wo die Predigt Sache des Moments war, der Strom der Rede sich oft krystallhell im sichersten Bette ergoss. K. von Raumer fand in Löhes Predigten um des klaren dialektischen Flusses willen eine Änlichkeit mit Schleiermachers Predigtweise. Urwüchsige Kraft, blühende Phantasie, prophetischen Lebensernst atmen die ersten homiletischen Erzeugnisse Löhes: Sieben Predigten (1836) und Predigten über das Vaterunser (1837). Das Vollendetste bietet Löhe in seiner Evangelienpostille (1848, bereits in vierter Auflage erschienen): tiefe Versenkung in den Text, abgeklärte, ebenmäßige Form, plastische Schönheit, teilweise, namentlich in den Festpredigten ein liturgisch-hymnischer Ton zeichnen sie aus. Tiefgehende Schriftauslegung, großen Reichtum der Anwendung bietet die Epistelpostille (1858). Vortrefflich sind auch die „sieben Vorträge über die Worte Jesu am Kreuze“ (1859, 1868 in 2. Auflage).

Groß ist Löhe ferner als Liturg; man hat mit Recht von einer liturgischen Majestät Löhes gesprochen; Löhe war ein Mann des Gebets und Opfers: „er war eine priesterliche Seele, er konnte auf der Kanzel und auf dem Altar nicht walten, one dass sein Odem ausströmte wie eine Flamme; das war keine Manier, keine angenommene Art bei ihm, es war die Flamme der Seele, die sich Gott opferte im Amte“, sagt Zezschwitz schön und war. Löhe hatte auf liturgischem Gebiete auch die ausgebreitetste Gelehrsamkeit; seine Agende für christliche Gemeinden (1848 in 1. Auflage, 1853 und 1859 in zweiter sehr erweiterter Auflage erschienen) ruht wol auf gründlicheren Studien, als irgend eine andere des Jarhunderts; sie wurde in das Hottentotische für Gemeinden am Kap übersetzt. Niemand war für die Liturgie so begeistert, als er: „ich weiß nichts Höheres, nichts Schöneres zu nennen, als die Gottesdienste meines Christus; da werden alle Künste des Menschen einig zur Anbetung, da verklärt sich ihr Angesicht, da wird neu ihre Gestalt und Stimme, da geben sie Gott die Ehre — — — die heilige Liturgie in der Kirche übertrifft alle Poesie der Welt (Epistelpostille I, S. 134“).

Löhe ist für weite Kreise ein Wecker und Widerhersteller liturgischen Sinnes und liturgischer Ordnung geworden. Den unmittelbar praktischen Wert der Liturgie überschätzte er nicht; einer gesetzlichen Weise ihrer Einfürung und ihres Gebrauchs war er abhold.

Am größten war Löhe one Zweifel als Seelsorger; gerade nach dieser Seite muss man ihm eine charismatische Begabung nachrühmen. Löhe hatte von Haus aus eine seltene Macht über die Gemüter; noch in jüngeren Jaren äußerte er wol, dass er vor dieser Macht bisweilen selbst sich fürchte. In seelsorgerlichem Umgang war diese Gewalt seiner Persönlichkeit übrigens mit väterlicher Milde, mit der Gabe, auf die Individualität und das besonderste Bedürfnis einzugehen, gepart. Wie viele sind in der langen Zeit der Wirksamkeit Löhes in Neuendettelsau unter den verschiedensten Anliegen dort ein- und ausgegangen und haben Beruhigung und Friede sich geholt! Mit einer Art souveräner Machtvollkommenheit trat Löhe bisweilen schwerstem Jammer der Erde und auch den dunkelsten Nachtseiten des menschlichen Lebens entgegen. In der Privatbeichte, die er mit großer Weisheit handhabte, hat er für viele eine reiche Quelle seelsorgerlicher Beratung und Tröstung geöffnet. Unermüdlich war Löhe an Kranken- und Sterbebetten; er selbst sagt, dass er hier die seligsten Stunden verlebt habe. Die Macht des Gebets und der Fürbitte durften er und andere dabei reichlichst erfaren.

Löhe war auch einer der bedeutendsten kirchlichen Schriftsteller des Jarhunderts. Ich zäle bei 60 größere und kleinere Schriften desselben. Sie sind aus den Erfarungen des geistlichen Amtes hervorgewachsen, dienen praktischen Bedürfnissen und sind dabei fast immer von einem größeren kirchlich idealen Hintergrund getragen. Außer den bereits genannten füren wir das Haus-, Schul- und Kirchenbuch für Christen lutherischen Bekenntnisses in drei Teilen an, in welches Löhe unter anderem seine sehr gesunden katechetischen Grundsätze niedergelegt hat und von dem er selbst sagt: „Das Hausbuch ist die Frucht meines Lebens und Webens im Amte; ich habe nichts besseres nachzulassen". Im Jare 1847 erschienen seine Erinnerungen aus der Reformationsgeschichte von Franken, auf Grund deren L. von Ranke sagte, Löhe zeige Beruf zum Historiker. Zwei besonders schöne, anregende und sinnige Schriften sind die von der Barmherzigkeit und von der weiblichen Einfalt. Außerdem rüren von ihm eine Menge kleinerer liturgischer Schriften, Gebetbücher, unter diesen die weit verbreiteten „Samenkörner", welche bis jetzt 29 Auflagen erlebten, und Traktate her. Der erste unter diesen war: Dina oder wider die Jugendlust. Man darf nur diesen einen Traktat mit seinem erschütternden Ernst, seinem Eingreifen in die tatsächlichen Verhältnisse und seinem gleichwol von allem Unedlen fernen Ton lesen, um sich davon zu überzeugen, dass Löhe auch auf diesem Gebiete Ungewönliches leistete.

Groß war endlich Löhes schöpferisches und organisatorisches Talent; diese Gaben liegen ja klar vor aller Augen. Große und immer neue Konzeptionen begegneten sich in ihm mit einem bewundernswürdigen Überblick über das Ganze und der Fürsorge für das Einzelne und auch Kleine. Von allen Seiten wusste er zu lernen und aufzunehmen. Als er im Hotel de Dieu in Lyon weilte, erhielt er Eindrücke, die zu schönen Nachschöpfungen in Neuendettelsau fürten. Religion und Kunst hatten in ihm einen seltenen harmonischen Bund geschlossen. Sein außerordentlicher Schönheitssinn lieh dem, was er schuf, stets die edle Form, welche auch ferner Stehende anzog und mit Bewunderung erfüllte.

Mit vollem Grund rechnet Kahnis Löhe zu den großen Männern im Reiche Gottes (Der innere Gang des deutschen Protest., II, S. 231). Löhe war eine kirchliche Persönlichkeit im großen Stil; das muss man anerkennen, wenn man in vielen Dingen auch seine Anschauung und Richtung nicht teilt. Ein flecken- und irrtumloser Heiliger war Löhe nicht und wollte er selbst nicht sein. Stets war es uns aber merkwürdig, dass zu einer Zeit, da Löhe in der Polemik gegen das Bestehende allzusehr aufging, der Tholucksche Anzeiger über ihn sich äußerte: „Unter dem harten Panzer lutherischer Orthodoxie schlägt dem Manne ein volles christliches und apostolisches Herz". Die geistige Bedeutung Löhes kündete sich auch in seiner äußeren Erscheinung an. Die mächtige Bildung seines Hauptes, die auf

Reisen wol auch Fremden auffallen konnte, die hohe Stirn, der Mund mit dem Ausdrucke großer Bestimmtheit, die gewaltige Stimme in den Tagen seiner Kraft — alles war ungewönlich. Sein großes Auge war von lichter Bläue und konnte sehr verschieden blicken, sehr mild, aber auch durchborend. Auf den edlen Zügen seines Antlitzes lag ein tiefer Friede, der oft zum Heimweh nach einer anderen Welt sich verklärte. In großer Selbstverleugnung und Aufopferung diente Löhe dem Herrn und seiner Kirche. Sein Vermögen hat er im Dienst des Reiches Gottes geopfert. Die Summen, die er mit seinen litterarischen Arbeiten verdiente, gingen denselben Weg. Die treue opfervolle, bis ins Einzelnste sich erstreckende Hingebung an die eigene Gemeinde stand gerade im umgekehrten Verhältnisse zu der Abneigung gegen die Landeskirche, die ihn manchmal übermannen wollte. Der Freuden der Erde blühten ihm wenige. Löhe war überaus glücklich verheiratet mit Helene Andreä — Hebenstreit aus Frankfurt a. M. Diese geistlich tief geweihte Ehe wurde durch den frühen Tod der Gattin gelöst. Löhe wurde hiedurch eine unsäglich tiefe Wunde geschlagen; er hat seiner Gattin in dem „Lebenslauf einer heil. Magd Gottes aus dem Pfarrstande" ein herrliches Denkmal gesetzt. Im Jahre 1857 schrieb Löhe: „Seit 14 Jaren ist mir mein persönlicher Gang ein trüber, mein irdisches Leben eine abgebrochene Säule; aber meine Hälfte ist in der Herrlichkeit des Herrn und mir ist auf meinen Kummer die Sonne des Lebens höher gestiegen und Licht und Klarheit ist mir in manches Gebiet gefallen, das mir vormals nächtlich war". Seine an sich starke Gesundheit wurde verhältnismäßig frühe gebrochen; bei dem Mangel aller Erholung, an den Löhe lange Zeit sich gewönt hatte, den vielen Nachtwachen, darf dies nicht wundernehmen. Schon in Kirchenlamitz schrieb er: „Ich bin von früh Morgen bis zwölf oder ein Uhr in der Nacht beschäftigt, darum kann ich dazwischen auch etwas studiren". Später stiegen seine Amtslasten bei der Vereinigung des Pfarramtes mit dem Rektorat über sämtliche Anstalten von Jar zu Jar, oft ins Immense. Schon seit Beginn der sechziger Jare überfielen ihn körperliche Schwachheiten; weiterhin wurde er mehrmals von Schlaganfällen heimgesucht; die letzten Jare waren sehr schwer. Am 2. Januar 1872 entschlief er im Frieden. Am 5. Januar wurde er unter einem endlosen Zuge zur Erde bestattet; Männer der Wissenschaft, geistliche und weltliche Würdenträger erzeigten ihm die letzte Ehre. Jedes freie Wort am Grabe hatte Löhe sich ausdrücklich verbeten. Es fand nur eine liturgische Begräbnisfeier statt. In vielen kirchlichen, auch in einigen politischen Blättern wurde aber sein Name sofort gebürend gefeiert. In einer höhern und höchsten Interessen vielfach abgewandten Zeit war Löhe ein gottbegnadeter Zeuge des Herrn, ein mächtiger Prediger des Glaubens und der Liebe in Wort und Tat. Die Kirche, deren leuchtende Zierde er gewesen, wird seiner nicht vergessen.

Wilhelm Löhes Leben, aus seinem handschriftlichen Nachlass zusammengestellt von J. Deinzer, Inspektor der Missionsanstalt in Neuendettelsau, bis jetzt zwei Bände, denen noch ein dritter nachfolgen wird.

Hermann Beck (Pfarrer in Gastenfelden, jetzt in Altona), Die innere Mission in Bayern diesseits d. Rh. Dr. **Adolf Stählin.**

Loen, Johann Michael von, deutscher Edelmann, Statsmann und Schriftsteller des 18. Jarhunderts, theologisch interessant als hervorragender Vertreter der Ideeen der religiösen Duldung und kirchenpolitischen Union im Zeitalter Friedrichs des Großen. — Er ist geboren den 21. Dezember 1694 zu Frankfurt am Main, stammt aber aus einer niederländischen Familie von altem Adel; seine Mutter war eine geborne Passavant. Auf den Schulen zu Frankfurt und Birstein (im Isenburgischen) trefflich vorgebildet, begann er 1711 zu Marburg das Studium der Rechte, siedelte aber schon 1712 nach Halle über, wo Christian Thomasius und Gundling seine Lehrer waren und wo er zugleich Gelegenheit fand, in den freien Wissenschaften und Künsten vielseitig sich auszubilden. Nach kurzer Beschäftigung am Reichskammergericht in Wetzlar 1715/6 trat er längere Reisen an durch Süd- und Norddeutschland, die Niederlande, Schweiz, Frankreich, Ober-

italien 2c., ließ sich, nach Ablehnung verschiedener Anträge zur Anstellung im preußischen oder sächsisch-polnischen Statsdienst, seit 1723 in Frankfurt nieder und trat mit einer Schwägerin des Stadtschultheißen Textor, einer Großtante Goethes (geb. Lindheimer aus Wetzlar), in die Ehe. Im Besitz eines großen Vermögens, einer reichen Bibliothek und Kunstsammlung, als vielseitig gebildeter Welt- und Statsmann, als fruchtbarer und freimütiger Schriftsteller, Dichter und Essayist in deutscher, französischer und lateinischer Sprache machte er in der litterarischen Welt wie in der Frankfurter Gesellschaft ziemliches Aufsehen, bildete den Mittelpunkt eines zalreichen, vielseitig angeregten und anregenden Kreises und „erlangte dadurch einen Namen, dass er in die verschiedenen Regungen und Richtungen, die in Stat und Kirche vorkamen, einzugreifen den Mut hatte". Zalreiche Schriften und Aufsätze juristischen, politischen, geschichtlichen, moralischen, theologischen Inhalts, die er teils anonym oder pseudonym, teils mit seinem Namen herausgab und in denen er eine ausgebreitete, wenn auch dilettantische Gelehrsamkeit, insbesondere aber eine seltene Formgewandtheit, Welt- und Menschenkenntnis zeigt (bes. gesammelte kleine Schriften, herausgegeb. von J. C. Schneider, Frankfurt 1749 ff.; Freie Gedanken zu Verbesserung der menschlichen Gesellschaft 1746. 47.; didaktischer Roman, Der Graf Rivera oder der ehrliche Mann am Hof; Übersetzungen von Schriften Fenelons; Entwurf einer Staatskunst, moralische Gedichte 2c. s. das Verzeichnis bei Strodtmann S. 538 ff.; bei Hymmen S. 263 ff.; Meusel, Lexikon) wurden gut aufgenommen, brachten ihm viel Beifall und Ansehen, und erregten namentlich auch die Aufmerksamkeit Friedrichs des Großen und seines Großkanzlers Cocceji. Dieser suchte ihn in preußische Dienste zu ziehen. Widerholte Anerbietungen, insbesondere das ihm 1747 angebotene Präsidium des Berliner Oberkonsistoriums, lehnte er ab. Als ihm dann aber sein im Jare 1750 erschienenes Buch „Die einzige ware Religion" 2c. (s. u.) und die dadurch veranlassten leidenschaftlichen Streitigkeiten den Aufenthalt in Frankfurt verleideten, entschloss er sich zuletzt doch noch im Jare 1753, die ihm von Friedrich d. Gr. angebotene Stelle eines preußischen Geheimrates und Regierungspräsidenten der Grafschaft Lingen und Tecklenburg anzunehmen. Obgleich er sich hier nicht sehr behaglich fülte und wärend des siebenjärigen Krieges viel Schweres durchzumachen hatte, blieb er doch daselbst bis zu seinem den 26. Juli 1776 nach längerer Kränklichkeit und zuletzt fast völliger Erblindung im 83. Lebensjare erfolgten Tode.

Von seinen zalreichen (im Ganzen 37) Schriften historischen, ästhetischen, literargeschichtlichen, politischen, moralisch-religiösen Inhaltes kommen hier nur diejenigen in Betracht, in welchen seine eigentümlichen religiösen Ansichten (von einem „theologischen System" kann kaum die Rede sein) sich aussprechen. Sein Standpunkt ist im wesentlichen derjenige der (offenbar aus der Schule des Thomasius stammenden) Aufklärung oder aufgeklärten Toleranz des 18. Jarhunderts, nur dass bei Loen mit dem konfessionellen Indifferentismus ein warmes und aufrichtiges sittlich-religiöses Interesse sich verbindet, aus dem seine jedenfalls wolgemeinten, wenn auch unpraktischen Vorschläge zu einer alle christlichen Kirchen und Sekten umfassenden, durch die Statsomnipotenz herbeizufürenden Union und Reform hervorgegangen sind.

In seiner zalreichen und wertvollen Bibliothek (von der er 1733/34 einen systematischen Katalog herauszugeben begann, Bibliotheca Loeniana selecta), suchte er besonders auch diejenigen Bücher zu sammeln, „die von den Zeiten der Väter bis auf die sog. Kirchenverbesserung herausgekommen sind und von dem waren Christentum handeln, one sich mit Streitfragen und Menschensatzungen aufzuhalten". Es war seine Absicht, die Richtung dieser Männer fortzusetzen und für die Sache der Kirchenvereinigung und für ein weitherziges Christentum zu wirken. Dies ist schon der Zweck seiner ersten Schrift, die er unter dem Pseudonym Christian Gottlob von Friedenheim herausgab: Evangelischer Friedenstempel, nach Art der ersten Kirche entworfen, Frankfurt 1724, 8°. Eine Fortsetzung davon ist die eine kirchliche Union zwischen Lutheranern und Reformirten bezweckende Schrift: Höchst bedenkliche Ursachen, warum Lutherische und Reformirte in Fried

und Einigkeit sollen zusammenhalten und mit einander einerlei Gottesdienst pflegen, 1727 2c. Denselben Unionsgedanken verfolgen dann weiter noch die Schriften: Bedenken von Separatisten und Vereinigung der Religionen, Frankfurt 1737, 8⁰, und von Vereinigung der Protestanten, 1748. Unterdessen hatte er teils mit den Schriften Fenelons sich näher beschäftigt, von dessen geistlichen Schriften er 1737/43 eine deutsche Übersetzung herausgab mit Dedikation an den Kurfürsten von Mainz und mit der guten Absicht, auch auf deutsche Katholiken zu wirken; teils war er seit 1737 mit dem Grafen Zinzendorf bekannt geworden, der um jene Zeit in Frankfurt einen Kreis um sich sammelte. Loen teilte dem Grafen seine Bedenken gegen seine Lehren und Unternehmungen zuerst privatim schriftlich mit und publizirte sie sodann in einer mit viel Beifall aufgenommenen, in widerholten Auflagen erschienenen Schrift unter dem Titel: Der vernünftige Gottesdienst nach der leichten Lehrart des Heilandes 2c., Frankfurt 1738, 8⁰. Es werden hier 7 dem Grafen vorgelegte Fragen nebst dessen ausweichenden Antworten mitgeteilt und daran ein kurzes Bedenken angeknüpft von der Einfalt des Glaubens in einem einzigen Glaubensartikel: „es muſs eine deutliche, allgemeine und allgemeinverständliche religiöse Grundwarheit geben, und diese kann keine andere sein, als der — nicht historische, sondern lebendige — Glaube, daſs Jesus der Christ: daran ist festzuhalten mit Ausschluſs aller menschlichen Meinungen, Lehrsätze, Wörterkriege, symbolischen Bücher, gelehrten Kritik, antiquarischen Wissenschaft 2c., denn alle diese Dinge dienen nicht zur Besserung 2c.“ Dieselbe Unionsidee widerholt dann ein Aufsatz in des Verfassers freien Gedanken zur Besserung der menschlichen Gesellschaft, Th. I, Frankfurt 1746: „Die von sich selbst sich zeigende Vereinigung der christlichen Religion“, wärend in dem „Entwurf einer Staatskunst, ein Land mächtig, reich und glücklich zu machen, Frankfurt 1747“, neben andern „Freiheiten“ auch die „Gewissensfreiheit“ empfohlen wird, „jedoch solchergestalt, daſs der Stat dadurch nicht in Schaden und Gefar gerate“. Einige weitere theologische Aufsätze s. in den gesammelten kleinen Schriften, Frankfurt 1749/52, z. B. von der Theologie, von Passionsoratorien, vom Charakter eines Christen, Vorschlag zur äußerlichen Religionsvereinigung 2c. Die Hauptschrift aber, die von Loens Namen am meisten bekannt gemacht, ihm aber auch die zalreichsten und heftigsten Angriffe zugezogen hat, ist das 1750 zu Frankfurt in zwei Teilen, mit einer Dedikation an Friedrich d. Gr. und den Landgrafen von Hessen erschienene Werk: „Die einzige ware Religion, allgemein in ihren Grundsätzen, verwirret durch die Zänkereien der Schriftgelehrten, zertheilet in allerhand Sekten, vereiniget in Christo“. Es erlebte in kurzer Zeit drei Auflagen, wurde ins Französische übersetzt (Hof 1750), und rief zalreiche Entgegnungen, aber auch einige Verteidigungen und Zustimmungen hervor. Wir geben eine kurze Analyse des Hauptwerkes. Es zerfällt in zwei Teile: der erste handelt von der einzigen waren Religion überhaupt und von der Übereinstimmung ihrer Grundwarheiten; der zweite von dem äußerlichen Kirchenwesen und den Mitteln, dasselbe nach dem Sinne des Evangelii zum Besten der menschlichen Gesellschaft einzurichten. Die ware Religion besteht (S. 471) allein im Glauben an Gott durch Christum und in einem diesem Glauben gemäßen frommen und tugendhaften Wandel nach dem ewigen Gesetz der Liebe. Diese Grundwarheiten sind nach der Fähigkeit aller Menschen; außer diesen kommen allerdings in den heil. Schriften, den einzig waren und vollgültigen Urkunden der christlichen Religion, viele Dinge vor, die weit über die Begriffe unseres Verstandes gehen, weil sie die Tiefen der Gottheit und die verborgenen Wege der göttlichen Haushaltung betreffen. Diese aber können nicht zu den Grundwarheiten gerechnet werden; vielmehr ist nichts der Religion schädlicher, als das ärgerliche Gezänk unserer Geistlichen über Dinge, die sie doch nicht verstehen. Alle Lehrbücher, Glaubensformeln, Symbole, Konfessionen, Konkordien und theologischen Systeme gelten nicht weiter, als sie mit den Worten der hl. Schrift reden und mit dem Sinne des Evangelii übereinstimmen. Im übrigen gehören sie unter die Menschensatzungen, die weiter keine Macht haben, die Gewissen der Menschen zu binden. Noch viel weniger ist es erlaubt, jemand darüber zu verketzern und zu verdammen. Die einfältigen

Lehren des Heilandes sind zum Glauben genug: sollte ich in Begriffen und Schlüssen mich irren, so kann mich dieser Irrtum des Verstandes nicht scheiden von der Liebe Gottes; denn Gott sieht allein auf das Herz, nicht auf Meinungen und Wissenschaften: er ist kein so grausamer Tyrann, dass er seine Geschöpfe darüber strafe und verdamme, wenn sie unrichtig denken und falsche Schlüsse machen. — Jene Grundwarheiten der Religion aber sind — wie die zweite und dritte Betrachtung des ersten Teils zeigt — zu allen Zeiten dieselben gewesen: in ihnen stimmen geoffenbarte und natürliche Religion zusammen. Christus stiftete keinen neuen Glauben, sondern herstellte nur die einzige, ware und unveränderte Religion nach ihren ewigen Grundsätzen. Durch Hochmut und unnütze Lehrstreitigkeiten, überströmendes Ceremonieenwesen, blinden Religionseifer ist aber das Christentum frühe in Verfall gekommen, obgleich es zu allen Zeiten einzelne ware Anbeter Gottes gegeben hat, rechtschaffene und gottesfürchtige Männer, die den Frieden und die Warheit liebten. Auch die Reformatoren, obwol sie auf das ware Wesen des Christentums drangen, haben keine Vereinigung zustande gebracht, vielmehr sind der Sekten und Trennungen noch immer mehr worden. Aber trotz der Zanksucht der Gelehrten, trotz des unbarmherzigen Sektengeistes besteht doch die Kirche Christi überall da, wo ware Gläubige sind, bei denen Neigung zum Frieden, Eifer der Liebe. Ja wir bemerken in unseren Zeiten keinen geringen Vorzug gegen früher: die sinnlosen Ketzermachereien haben ein Ende, oder doch ihre gefärliche Macht verloren, man hält nichts mehr auf Prediger, die von nichts als Kontroversen reden, man liest dergleichen Bücher mit Ekel, man sucht den Quellen der Warheit sich wider zu nähern. Alle Christen sind also im Grunde ihres Glaubens mit einander einig, der Zwiespalt haftet nur an ihren verschiedenen Auslegungen und Lehrbegriffen. Da aber diese verschiedenen Auslegungen nicht zu den Grundwarheiten gehören, da Übereinstimmung in den Begriffen unmöglich, aber auch zur Vereinigung nicht erforderlich, so ist nicht abzusehen, weshalb man sich nicht im Glauben und in der Liebe in der äußerlichen Kirche vereinigen sollte. Von den Geistlichen allein ist freilich eine solche Kirchenvereinigung nicht zu hoffen, vielmehr ist es Sache der Regierung, der nach göttlichen und bürgerlichen Gesetzen bestellten Fürsten und Obrigkeiten, mit Zuziehung weiser und christlicher Räte, auch in Religionssachen das Wesentliche und Notwendige einzusetzen, den öffentlichen Gottesdienst einzurichten, den Frieden zu handhaben und die Zänkereien zu verbieten, — ja one weitere Umstände, auch allenfalls one Einwilligung der theologischen Fakultäten, eine allgemeine Friedens- und Vereinigungskirche in ihren Staten und Ländern einzufüren. Der Unterschied unter den Protestanten heißt ja bereits soviel als Nichts: sie verheiraten sich untereinander, gehen in eine Kirche, und wenn der einzige Artikel vom Abendmal nicht wäre, würde diese Vereinigung der evangelischen Kirche sich von selbst machen. Größer ist freilich immer noch die Differenz zwischen Protestanten und Katholiken; dennoch hat Christus seinen Samen auch in dieser Kirche, ja es gibt bes. in Italien und Frankreich vortreffliche Leute, deren tiefe Einsicht und Gelehrsamkeit in göttlichen Dingen auch Protestanten bewundern müssen. — Von der Vereinigung im äußerlichen Kirchenwesen handelt der **zweite Teil**. Hier wird **zuerst** gezeigt, dass ein äußerlicher Gottesdienst überhaupt nötig, und dass ein solcher nicht ganz one Ceremonieen sein kann. Auch Christus hat uns zwar von allem Zwang des ceremoniellen Gottesdienstes befreit, aber Ceremonieen überhaupt nicht verboten; aber Alles geht bei ihm auf den lebendigen Tempel Gottes, den inwendigen Menschen. Will man daher äußere Ceremonieen, so dürfen sie zu keinen falschen Begriffen Anlass geben, dürfen den waren innerlichen Dienst des Geistes nicht verwirren. Vor allem müsste daher die hl. Schrift, die Quelle und Urkunde der christlichen Religion, in ihrem Ansehen, ihrem echten Text und richtigen Auslegung hergestellt, die katechetische Lehrart wie in der alten Kirche wider mehr angewandt, dogmatische und Kontroverspredigten beseitigt, die zehn Gebote, das Vater-Unser, das apostol. Glaubensbekenntnis bei der Unterweisung zugrunde gelegt, das Predigtwesen verbessert werden: Die Prediger sollen in geistlichen Seminaren vorgebildet, von den Gemeinden gewält, von den Ältesten oder dem Kirchenrat be-

stätigt werden ꝛc. Die Sakramente sind Ceremonieen und nichts weiter: die Kindertaufe ist spät entstanden und hat zu manchen Missbräuchen Anlass gegeben, solle aber als Einweihung zum Christentum beibehalten, nur von unpassenden Zutaten gereinigt werden. Das Abendmal, über dessen Gebrauch immer noch soviel Zwist und Zank, wäre am besten bis auf eine nähere Übereinkunft aus dem öffentlichen Gottesdienst zu entfernen und der Freiheit der Einzelnen zu überlassen. Einsegnung der Ehen und Priester, freiwillige Beichte, Fest- und Feiertage, Firmung und Ölung können nach Umständen beibehalten und nach dem Hauptzwecke des Glaubens und der Gottseligkeit eingerichtet werden. In Ansehung des Kirchenregimentes mögen nicht blos Bischöfe, Prälaten und andere hohe Standesgeistliche, sondern sogar der Papst, sofern sie zur Erhaltung der Zucht und Ehre des geistlichen Standes dienen, in ihren Würden belassen werden, nur one Zwangsmittel und weltliche Beherrschung der Geistlichen. Auch die Ehelosigkeit wenigstens eines Teils der Geistlichen, und solche Klöster, die zum Besten der Kirche, zur Jugendunterrichtung, Armen- und Krankenpflege, auch zur Gelegenheit eines stillen, beschaulichen Lebens dienen, sollen beibehalten und neuerrichtet werden, nur one lebenslängliches Gelübde ꝛc. Vor allem aber wäre Frieden, Einigkeit und christliche Toleranz sorgfältig zu unterhalten und darauf zu sehen, dass das ware Reich Christi fortgepflanzt, erneuert und festgegründet werde". — So mischen sich in diesem merkwürdigen, damals vielbesprochenenen, nachher fast vergessenen Buche aufklärerische Gedanken mit katholisch-hierarchischen, rationalistische mit pietistischen zu dem schönen Traumbilde einer einigen und allgemeinen christlichen Kirche, eines „Friedenstempels, worin die Christen aller Nationen und Konfessionen ihre Lobgesänge, Lieder und Gebete in heiliger Andacht und Liebe vereinigen sollen".

Über J. M. von Loens Leben und Schriften geben Auskunft Brucker, Bildersaal, 8. Zehend; Pinacotheca Decas VIII, 7. Band; Strodtmann, Neues Gel. Europa, II, 520—70; X, 428—35; (Hymmen), Beiträge zur juristischen Litteratur in den preuß. Staaten, 5. Sammlung, 257—86; Meusel, Lexikon der verst. t. Schriftsteller, VIII, 324 ff.; Jahn, Verzeichnis seiner Bücher, Nr. 3668, III, 404—26; Lappenberg, Reliquien des Frl. von Klettenberg, S. 191; Frankfurter Archiv. Neue Folge, III, 534—62; Löpers Ausgabe von Goethes Werken, Bd. XX, S. 285 ff.; Trinius, Freidenker-Lexikon, Leipz. 1759, S. 545; Frank, Gesch. der prot. Theol. II, 337. **Wagenmann.**

Löscher, Valentin Ernst, nimmt als der letzte bedeutende Vertreter der lutherischen Orthodoxie des 17. Jarhunderts und als Vorkämpfer derselben gegen den Pietismus eine sehr hervorragende Stellung in der Kirchengeschichte ein.

Er ist geboren am 29. Dezember 1673 zu Sondershausen, wo sein Vater, Kaspar Löscher, das Amt eines Superintendenten bekleidete. Sein Vater wurde zuerst nach Erfurt und 1679 nach Zwickau, endlich 1687 als Professor nach Wittenberg berufen. In Zwickau genoss Valentin Löscher den Unterricht des Magisters Feustel und des Rektors Daum, und 1690 bezog er die Universität Wittenberg, um Theologie zu studiren. Um diese Zeit begannen die pietistischen Streitigkeiten. Die theologische Fakultät in Wittenberg nahm von vornherein sehr entschieden Stellung gegen den Pietismus. Löscher zeigte nur geringes Interesse für die kirchlichen und theologischen Fragen. Er studirt ausschließlich Philologie und Geschichte und träumt von künftigem Gelehrtenruhm. Unzälige Projekte zu litterarhistorischen Arbeiten und wissenschaftlichen Unternehmungen aller Art kreuzen sich in seinem Kopfe. Seinem Vater zu Liebe behandelt er in seiner Magisterdissertation ein theologisches Thema und eine Zeitfrage: „Die rechte Lehre von den Visionen und Offenbarungen" gegen den Pietisten Petersen. Ein längerer Aufenthalt in Jena und der Verkehr mit Baier und Sagittarius wecken das Interesse für Kirchengeschichte. Historisches Verständnis der „naturalistischen" und „schwärmerischen" (d. h. extrem pietistischen) Denkart erscheint ihm nunmehr als die erste Bedingung einer erfolgreichen Bekämpfung der antikirchlichen Zeitrichtungen. — 1695 unternimmt er die akademische Reise. In Hamburg verkehrt

er mit dem fanatischen Gegner Speners, dem orthodoxen Pastor Joh. Friedr. Mayer. In Holland besucht er die reformirten Hochschulen und die arminianischen Theologen Limborch und Clericus. Über Kopenhagen geht er nach Rostock und befreundet sich dort mit dem Gesinnungsgenossen Mayers, dem Prof. Fecht, welcher es nachmals für geboten hielt, Spener die Seligkeit abzusprechen. Da die theol. Fakultät zu Wittenberg eben damals (1695) ihre „christlutherische Vorstellung" gegen Spener publizirt hatte, so vermied Löscher es in Berlin, Spener aufzusuchen. 1696 eröffnet er seine akademischen Vorlesungen über die Anfänge des Deismus und Pietismus. Er findet die ersten Keime pietistischer Anschauungen bei den platonisirenden Alexandrinern und beim Areopagiten.

1698 wird Löscher Pastor und Superintendent in Jüterbog, 1701 geht er als Superintendent nach Delitzsch; von 1707—9 ist er Professor in Wittenberg. 1709 wird er an die Kreuzkirche nach Dresden berufen und zum Superintendenten der Dresdenschen Inspektion und zum Assessor im Oberkonsistorium ernannt. In dieser einflussreichen Stellung verbleibt er bis zu seinem Tode 1749.

Der Eintritt ins praktische Amt gab seinem Geiste eine andere Richtung. Den Bedürfnissen der Kirche wendet er fortan seine Aufmerksamkeit zu. Seine umfassenden Kenntnisse und seine wissenschaftlichen Forschungen stellt er von nun an in ihren Dienst. Obgleich von Herzen der orthodoxen Richtung zugetan, ist er unbefangen genug, die von allen ernsten Christen beklagten und von Spener gerügten Notstände in der Kirche anzuerkennen und die Äußerlichkeit des christlichen Lebens in den Gemeinden auf die Versäumnisse der orthodoxen Pastoren zurückzufüren. Er nimmt keinen Anstand, sich der Mittel zu bedienen, die Spener zur Belebung des Glaubens in Vorschlag gebracht hatte. Als Superintendent dringt er auf Einfürung der Katechismusexamina und empfiehlt unter gewissen Kautelen collegia pietatis.

Immer aber bleibt sein Blick auf die Kirche als Ganzes gerichtet. Schon in Jüterbog reift sein Plan, eine deutsche theologische Zeitschrift zu gründen. Mit dem Beginne des Jares 1701 erscheinen die „Unschuldigen Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen" (im ersten Jargange unter dem Titel „Altes und Neues aus dem Schatze theol. Wissenschaft", von 1721—31 unter dem Titel „Fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen" und unter der Redaktion des Mag. Reinhard, seit 1731 wider unter Löschers Leitung). Es ist die erste theologische Zeitschrift. Sie erschien allmonatlich, bisweilen auch allwöchentlich und brachte Rezensionen und Artikel. Die Neuheit des Unternehmens, die Tüchtigkeit der Redaktion, welche alle bedeutenderen litterarischen Erscheinungen berücksichtigte und den Bewegungen in der katholischen und reformirten Kirche, sowie allen Werken in französischer, englischer, italienischer Sprache ihre Aufmerksamkeit zuwandte, auch die im ganzen würdige Haltung in der Polemik gab der Zeitschrift eine ganz außerordentliche Bedeutung. Sie mußte nach einigen Jaren in zweiter Auflage erscheinen. Löscher hatte sich durch dieselbe zum Fürer der orthodoxen Partei in der lutherischen Kirche und zum Repräsentanten der lutherischen wissenschaftlichen Theologie aufgeschwungen. Der Kampf, den die Zeitschrift fürte, galt den „naturalistischen und fanatischen Irrlehren".

In dem Bestreben, die berechtigten Forderungen des Pietismus zur Anerkennung zu bringen, publizirt er in Jüterbog seine „Edlen Andachtsfrüchte" zur Empfehlung der theologia mystica orthodoxa, rügt die „große Verderbung" aller drei Stände der Kirche und fordert den „innerlichen Gottesdienst": heilige Andacht, Verleugnung des Willens, Tötung des Fleisches. Er will die „Herzenstheologie" lehren und zeigen, daſs es außer der Wissenschaft und dem Bekenntnis der Glaubensartikel und dem äußerlichen Tugendwandel noch etwas Innerliches gibt, darin man wachsen muſs. Aber er will auch Grenzen ziehen zwischen der in den Schranken der reinen Lehre bleibenden „waren Andacht" und dem gegen die Kirche und ihre Lehre gleichgiltigen „fanatischen Enthusiasmus". Den einzelnen Abschnitten dieses Werkes fügt er einige von ihm selbst gedichtete geist-

liche Lieder bei, von denen nicht wenige in die kirchlichen Gesangbücher übergegangen sind.

Die Übersiedelung nach Delitzsch gewärt ihm die Muße zu gründlichem Studium der hebräischen Sprache und zu exegetischen und biblisch-theologischen Arbeiten. In den Unsch. Nachrichten veröffentlicht er „pia desideria“, die darauf ausgehen, in gleicher Weise der Veritas wie der Pietas die Herrschaft zu sichern. Vorzugsweise an seine Amtsbrüder wendet er sich, warnt sie vor der „fluchwürdigen Geldgier“ und der maßlosen Ehrsucht, Titelsucht, Herrschsucht und erinnert sie daran, daſs ihnen die Herzen und nicht die Oren anvertraut seien. Die Studirenden der Theologie und die Kandidaten faſst er ins Auge und empfiehlt Vereine der Gleichgesinnten. Vom Kirchenregimente fordert er Wiedereinfürung der Kirchenvisitationen. Die Gemeinden will er durch Einrichtung eines Laiendiakonats beleben, den Laien-Diakonen soll die Armenpflege übertragen werden. Besonderes Gewicht legt er auf die Heiligung des Sonntags.

In die Zeit seines Delitzscher Aufenthalts fällt sein Kampf gegen die Unionstendenzen des Berliner Hofs und der diesen Bestrebungen entgegenkommenden pietistischen Theologen. König Friedrich I. berief 1703 ein Unions-Kollegium unter dem Präsidium des Hofpredigers Benjamin Ursinus. Spener, aufgefordert sich an demselben zu beteiligen, lehnte ab, verhehlte auch nicht seine Bedenken gegen das Unternehmen. Der lutherische Propst Jul. Lütkens schied bald aus. Der pietistische Pastor Winckler dagegen, ebenfalls Mitglied des Kollegiums, veröffentlichte sein „arcanum regium“, in welchem er dem Könige als summus episcopus das Recht der Einfürung der Union zusprach und die Pflege des Pietismus als das beste Mittel zur Förderung der Kircheneinigung empfahl. Diesen Machinationen trat Löscher anonym entgegen mit seiner „Allerunterthänigsten Adresse..... die Religionsvereinigung betreffend“ (1703). Er betont die durchgehende Lehrdifferenz der beiden evangelischen Kirchen, und findet in der Begünstigung der Union von seiten der Pietisten den schlagendsten Beweis für ihren Indifferentismus der Kirche und der reinen Lehre gegenüber. So weit komme man, meint er, wenn die „allgemeine Dependenz des Verstandes von dem Willen und der Orthodoxie von dem frommen Leben gelehrt wird“. Infolge des durch die „Adresse“ erregten Streites ließ Löscher seine „Historie der ersten Religions-motuum zwischen denen Evangelisch-Lutherischen und Reformirten“ erscheinen (1704) und im Jare 1707 und 1708 die „Ausfürliche Historia motuum“ in zwei Teilen, eine wertvolle Zusammenstellung der auf den Streit beider Kirchen bezüglichen Tatsachen. Den dritten Teil der Historia publizirte er erst 1724 mit einem paränetischen Anhange „Ermanung an die reform. Gemeinden in Deutschland“ nachdem die Unionsvorschläge der Würtenberger Theologen Chr. Klemm und M. Pfaff bei den evangelischen Ständen in Regensburg Anklang gefunden hatten.

Wärend dieser Streitigkeiten erschien sein Buch „de causis linguae Ebraeae“ und seine „historia meretricii imperii“, ferner „geheime Gerichte Gottes über das Papsttum“ und „Jon, sive origines Graeciae restauratae“ eine Untersuchung über die Herkunft der kleinasiatischen Griechen. — Zur Belebung des Glaubens oder „zu Erweckung warer Pietät“ gab er 1704—10 sein „Ev. Zehenden gottgeheiligter Amtssorgen“ heraus, die allgemein mit Beifall aufgenommen wurden.

Zum Streit mit den Pietisten kam es erst, als Spener gestorben und 1706 Joachim Lange als Vorkämpfer der Hallenser aufgetreten war; und zwar durch Veröffentlichung der „Aufrichtigen Nachrichten von der Unrichtigkeit der Unsch. Nachrichten“. Mit dieser Schrift ging der Pietismus zur Offensive über. In derselben wird die Behauptung aufgestellt, die sog. Orthodoxie sei Irrlehre und die Orthodoxen seien Epikuräer, Atheisten und insbesondere Pelagianer, letzteres wegen ihrer Lehre von der theologia irregenitorum oder wegen des Satzes, den Schelwig verfochten hatte, ein gottloser Orthodoxer sei kein natürlicher Mensch mehr, sondern erleuchtet und könne ein rechtschaffener Prediger sein. J. Lange behauptete, die wirkliche Orthodoxie fände sich nur bei den Pietisten. Damit war der bisherige Streit zu einem Lehrstreit gestempelt, die pietistische Lehrweise als die

allein berechtigte hingestellt und der Orthodoxie die Fehde angekündigt. Überall und besonders in den Lehren von der Erleuchtung, von der Beichte und Absolution, von der hl. Schrift, vom Glauben, von der Rechtfertigung und Heiligung, von den Mitteldingen wollte Lange den Orthodoxen die bedenklichsten Irrlehren nachweisen. Dazu fürte Jo. Lange den Streit in der leidenschaftlichsten Weise, mit einer Roheit und Selbstüberhebung, die nur in der Polemik eines Meyer und Schelwig ihr Vorbild hatte.

Löscher übernahm die Verteidigung der Orthodoxie und die Bekämpfung des so trotzig auftretenden Gegners. Seine Berufung als Professor nach Wittenberg an Deutschmanns Stelle (1707) kam ihm unter solchen Umständen erwünscht. Er fand Zeit, Geschichte und Wesen des Pietismus zu studiren. Als erste Frucht dieser Arbeit erschienen seine „praenotiones et notiones theologicae", eine Untersuchung der theologischen Begriffe, deren Auffassung zwischen beiden Parteien streitig war (Widergeburt, Heiligung, Erneuerung, Erleuchtung). Auch verteidigte er hier den Satz: doctores orthodoxos impios esse illuminatos. — 1709 siedelt er nach Dresden über. Hier entfaltet er eine überaus segensreiche Wirksamkeit. Die Elementar- und Armenschulen werden vermehrt und reorganisirt, 4 neue Predigerstellen kreirt, ein seminarium ministerii für Predigtamtskandidaten wird gegründet und er hält täglich in demselben Vorlesungen. Dabei predigt er sonntäglich und in der Woche und unterhält einen weitausgedehnten Briefwechsel im Interesse der Kirche und zur Aufrechterhaltung der reinen Lehre. Trotz dieser ungeheuren Arbeitslast setzt er seine Studien fort, angeregt durch die Angriffe Jo. Langes, der seine idea theologiae pseudorthodoxae, den Antibarbarus orthodoxiae und die „Mittelstraße" hatte erscheinen lassen. Endlich trat Löscher mit einer umfassenden Kritik des Pietismus hervor. Es geschah in einer Serie von Aufsätzen in den Unsch. Nachrichten unter dem Titel „Timotheus Verinus". Dieser Titel sollte andeuten, dass Löscher als Timotheus die Gottesfurcht, als Verinus die Warheit verteidigen und sowol für die Frömmigkeit, wie für die reine Lehre eintreten wolle. — Er konstatirt den Ausbruch eines die wichtigsten Lehren des Christentums berürenden Streites, untersucht sodann die Grundanschauungen des Gegners, namentlich seine Auffassung des Verhältnisses von Pietät und Religion, und zeigt, dass der Pietismus dasselbe falsch bestimme, unter Frömmigkeit etwas ganz Absonderliches verstehe und im Eifer für die Frömmigkeit das ware Christentum und die Kirche gefärde, ja sogar mit der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben in Konflikt gerate. — Der Angriff war so geschickt, dass die Hallenser sofort ein Mitglied der Fakultät und leider abermals Jo. Lange mit einer Erwiderung beauftragten. In seiner „Gestalt des Kreuzreiches" sucht er Löscher als einen Menschen von vorsätzlicher Bosheit zu stempeln, der one einen Funken warer Gottesfurcht mit schamloser Lügenstirn teuflische Lästerungen gegen das Kreuz-Reich Christi ausstoße; der Teufel aus der Hölle könne es nicht gröber thun. Löscher antwortete zunächst gar nicht, suchte vielmehr durch Buddeus in Jena Friedensunterhandlungen mit den Hallensern anzuknüpfen und übersandte ihm sorgfältig formulirte Thesen. Buddeus erklärte sie für unannehmbar, die Verhandlungen zerschlugen sich, und nun publizirte Löscher zur 200järigen Jubelfeier der Reformation seinen „Vollständigen Timotheus Verinus". (Erster Theil, Wittenb. 1718.)

Das ist Löschers Hauptwerk. In 16 Kapiteln handelt er von den General-Kennzeichen des Mali pietistici, von den Anfängen dieser Richtung in den Zeiten vor Spener, vom Ausbruch derselben durch Spener und von dem rapiden Fortgange der Bewegung in den letzten Decennien und endlich von den charakteristischen Merkmalen des Pietismus. Als solche zält er auf den frommscheinenden Indifferentismus gegen die reine Lehre, die Geringschätzung der Gnadenmittel namentlich des Wortes Gottes, die Entkräftung des ministerii und die Verspottung der Amtsgnade, die Vermengung der Glaubensgerechtigkeit mit den Werken, die Hinneigung zum Chiliasmus, den Terminismus oder die Einschränkung der Bußzeit, den Präzisismus oder die Verdammung aller natürlichen Lust und des

Gebrauchs der sog. Mitteldinge (Spiel, Tanz, Komödie), den Mystizismus oder die Vermischung von Natur und Gnade, das Reden von der Vergottung der Frommen sowie die Überschätzung der „Empfindung geistlicher Dinge". Ferner rügt er „die Vernichtung der subsidia religionis", d. h. der Dinge, die zum Bestande der waren Religion erforderlich sind, als namentlich der äußeren und sichtbaren Kirche, des Elenchus gegen die Irrlehre, der symbolischen Bücher, der theologischen Lehrart, der regelmäßigen Versammlung der Gemeinde in der Kirche, der Kirchenordnungen, der Kirchendisziplin und der Orthodoxie. (Es ist bedeutsam, dass Löscher die Orthodoxie hier zu den subsidiis religionis rechnet. Denn das sind solche Dinge, „welche die Würde der Gnadenmittel nicht haben", sondern „ihr Absehen auf der Christen allgemeinen Zustand und auf die Erhaltung der waren Religion haben".) Zum Vorwurf macht er dem Pietismus ferner „die Hegung und Entschuldigung der Schwärmer" wie der Anhänger Schwenkfelds, der Böhme, Hoburg, Breckling, ja selbst der Quäker. Charakteristisch für den Pietismus ist auch der Perfektismus, d. h. eine Überspannung der Forderung, vollkommen zu sein, oder die Aufstellung eines falschen Maßstabes für das sog. „ware Christentum". Das 12. Merkmal ist der Reformatismus, d. h. die donatistische Art und die widertäuferische Weise, auf Reformation der Kirche von Grund aus zu dringen, und die geringschätzige Beurteilung der Reformation Luthers im Vergleich mit der von Spener begonnenen Erneuerung des christlichen Lebens. Das 13. Merkmal ist die Neigung zum Schisma oder der Separatismus, welcher auf Errichtung von ecclesiolae in ecclesia ausgeht und die Frommen in der Gemeinde zu einem besonderen Häuflein verbinden will. —

Mag man diese Aufzälung der Merkmale des Pietismus pedantisch nennen und Löschers Ausstellungen hier und dort beanstanden: im Großen und Ganzen hat er richtig beobachtet und mit Sorgfalt und Vorsicht alles zusammengestellt, was bei der Beurteilung des Pietismus in Betracht kommt. Er ist bestrebt, die pietistische Reform historisch zu begreifen, und er hat die redliche Absicht, das Berechtigte in der ganzen Bewegung anzuerkennen. „Wir sind ja einig, sagt er, in dem Zwecke, das Herz, den Wandel zu bessern und das rechtschaffene Wesen zu fördern. Geht es denn nicht auch in den Mitteln?" Dennoch vermochte er weder das siegreiche Vordringen der pietistischen Denkweise zu hemmen, noch auch zu einer völlig gerechten und sachgemäßen Beurteilung der epochemachenden Bewegung durchzudringen. — Jo. Lange antwortete mit seiner „Abgenötigten völligen Abfertigung des sog. vollständ. Tim. Verini" und publizirte die Schrift im Namen seiner Kollegen 1719. Löscher dagegen erbat sich eine Konferenz mit seinen Gegnern. Zum Teil durch Zinzendorfs Vermittelung kam sie zustande. Am 10. Mai 1719 traf man in Merseburg zusammen; von Halle waren Herrnschmidt und A. H. Francke erschienen. Man verhandelte im Grunde nur die Lehre von der Erleuchtung der Gottlosen und die Lehre von den Mitteldingen. Eine Verständigung wurde nicht erzielt. A. H. Francke übergab vielmehr zum Schluss seinem Gegner eine versiegelte Schrift, in der jedes Zugeständnis, dass die Hallenser in einem Punkte geirrt hätten, aufs entschiedenste abgelehnt und Löscher ermant wurde, in Zukunft das Gerede vom Dasein eines malum pietisticum einzustellen und sich zu bekehren. Damit war jede Aussicht auf einen Ausgleich geschwunden. Jo. Lange gab noch einmal eine „Erläuterung der neuesten Historie von 1689 bis 1719" heraus, denunzirte auch seinen Gegner bei der sächsischen Regierung und bewirkte das Verbot der Unsch. Nachrichten. Löscher publizirte 1722 im zweiten Teil des Tim. Verinus einen Nachtrag zu den historischen und sachlichen Darlegungen seines Hauptwerkes und schwieg seitdem. Der pietistische Streit hörte damit auf, der Gegensatz aber zwischen orthodoxer und pietistischer Denkweise verwischte sich je länger je mehr, als der Rationalismus die Herrschaft gewann und eben dasjenige in Frage stellte, was Orthodoxen und Pietisten gleich teuer war und von beiden Teilen als wesentliche Grundlage des Christenthums verteidigt wurde. Erst im 19. Jarhundert, nach dem Widererwachen des Glaubens und dem Widerausleben der alten Gegensätze, namentlich seitdem das kirchliche Bewusstsein wider erstarkte, erinnerte man sich des frommen und edlen Vorkämpfers der Orthodoxie und er-

kannte, daſs jede besonnene Beurteilung des Pietismus an seine Untersuchungen und an seine Kritik anknüpfen müſse.

Auch zu dem Grafen Zinzendorf und zu der Brüdergemeinde ist Löscher in Beziehung getreten. Zinzendorf hatte einen tiefen Respekt vor der Frömmigkeit und Gelehrsamkeit des Dresdener Superintendenten. Er vermittelte zwischen ihm und den Hallensern. Er fragte Löscher um Rat wegen seines Eintritts ins geistliche Amt. Die Unsch. Nachrichten widerum beschäftigen sich vielfach mit der Brüdergemeinde und 1736 präsidirte Löscher einer Untersuchungskommission, die Lehre und Leben der Gemeinde in Herrnhut prüfen sollte. Löscher fand nichts Anstößiges. Die Lehre schien ihm korrekt, die Ordnungen der Gemeinde soll er bewundert haben. Mit der Zeit scheint sich Löschers Stellung geändert zu haben, doch ist Genaueres darüber nicht zu ermitteln.

An der Polemik gegen die römisch-katholische Kirche beteiligte sich Löscher in ernster und würdiger Weise. Abgesehen von den schon genannten historischen Untersuchungen über die Geschichte des Papsttums und einer Abhandlung „de periodis et conversionibus hierarchiae ecclesiasticae“ kommt hier in Betracht sein „Abgewiesener Demas“ (1713), ein Dialog, welcher vor Abfall zur röm. Kirche warnen soll, und 1717 „Römisch-katholische Discurse“. — Ebenfalls durch polemische Rücksichten veranlaſst ist sein großes und wertvolles, leider unvollendetes Werk „Vollständige Reformations-Akta und Documenta“ (3 Thle. aus den Jaren 1720, 1723 und 1729). Er hat nur bis bis zum Jare 1519 die Quellen zusammengestellt. —

Sehr bemerkenswert ist endlich Löschers Auftreten gegen die Wolff'sche Philosophie. Von Jugend auf hatte er sich mit der Richtung beschäftigt, welche fast gleichzeitig mit dem Pietismus vom Standpunkte einer rein vernünftigen Weltbetrachtung aus Kritik zu üben begann an der Orthodoxie und an dem Glauben der christlichen Kirche aller Konfessionen. Seit dem J. 1722 wandte er dieser rationalisirenden Denkweise oder „der freieren Art zu denken“ seine ganze Aufmerksamkeit zu; denn in dem „philosophischen Indifferentismus“, wie er sich ausdrückte, erkannte er die Macht, welche bisher unerhörte Umwälzungen in der Christenheit herbeifüren werde. Die Leibnitz-Wolff'sche Philosophie war in Löschers Augen, trotz ihrer konservativen Haltung, ganz dazu angetan, dem philosophischen Indifferentismus die Wege zu banen. Seit dem Jare 1723 warnte er in Aufsätzen und Predigten vor den Gefaren der neuen Philosophie. 1724 erschienen sein Stromateus und sein Antilatitudinarius. Das letztere Werk beschäftigt sich vorzüglich mit der französischen und englischen freidenkerischen Litteratur. Endlich (1735) trat er direkt gegen Wolff auf mit einer Reihe von Abhandlungen unter dem Titel „quo ruitis?“ Er wendet sich an die studirende Jugend und deckt in klarer und überzeugender Weise den Widerspruch auf, der zwischen der Wolff'schen Philosophie und dem Christentume bestehe. Er bekämpft z. B. die Lehre vom zureichenden Grunde. Sie ist unvereinbar mit dem Glauben an die Offenbarung und hängt zusammen mit dem Begehren nach einer Philosophie a priori; „wir aber müssen zufrieden sein mit dem Wissen a posteriori“. Scharfsinnig kritisirt er die Lehren von der besten Welt, von der Ewigkeit der Welt, vom Gewissen, vom Gebet und von den Wundern u. s. w.

So steht Löscher in jeder Beziehung mitten in den Bewegungen seiner Zeit. Aufgeschlossen für die Warheitsmomente aller Richtungen bleibt er doch fest und unerschüttert bei der lutherischen Kirchenlehre und behauptet das gute Recht des evangelisch-lutherischen Bekenntnisses gegen alle seine Gegner.

Im Jare 1748 feierte er sein 50j. Amtsjubiläum unter großer Beteiligung zalreicher Verehrer. Er starb am 12. Dezember 1749. Seine von ihm selbst diktirte Grabschrift lautet: „V. E. Loescheri inquieta in laboribus peracta vita, per vulnera Christi lenita, tandem in quiete mortis finita.“

Litteratur: Tholuck, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs, 1852, S. 297; M. v. Engelhardt, V. E. Löscher nach seinem Leben und Wirken, Dorpat 1853. — 2 Abdr., Stuttgart 1856; H. Schmid, Die Geschichte des Pietismus, Nördlingen 1863. Noch gar nicht benutzt für die Geschichte Löschers

ist die reiche Briefsammlung Löschers (die an ihn gerichteten Briefe), welche die Hamburger Stadtbibliothek besitzt. **v. Engelhardt.**

Logos, s. Wort Gottes.

Logothet, s. griechische und griechisch-russische Kirche Bd. V, S. 419.

Lollarden. Mit diesem Namen werden in der Kirchengeschichte die Anhänger Wiclifs bezeichnet. Übrigens ist der Name selbst ursprünglich nicht in England, sondern früher noch in den Niederlanden aufgekommen. Ein Lütticher Chronist, der Domherr Hocsemius, um 1348 berichtet zum J. 1309 über die Proselytenmacherei gewisser in Brabant und Hennegau „herumziehender Heuchler, welche man Lollardi sive Deum laudantes nannte". Man legte in den Niederlanden diesen Namen teils dem frommen Verein der Alexiusbrüder oder Celliten bei, welche sich der Armen- und Krankenpflege, sowie der Beerdigung von Toten widmeten, teils den Genossenschaften der Begharden (s. d. Art. Bd. II, S. 212), und zwar stets mit dem gehässigen Beigeschmack des Unkirchlichen und Ketzerischen. Die Ableitung des Namens von einem angeblichen Sektenstifter, Walther Lolhard, welcher ein Deutscher gewesen sein soll, ist fabelhaft; die von lollium, Lolch oder Schwindelhafer, zur Brandmarkung der Leute selbst oder ihrer Lehre als Unkrauts unter dem Weizen, ist ebenfalls irrig und unbegründet; allein richtig, und neuerdings allgemein angenommen ist die Ableitung von dem altdeutschen lollen, lullen = leise singen, welches letztere Wort im Englischen noch gebräuchlich ist, hauptsächlich von Schlafliedchen, wärend unser „Lallen" damit verwandt ist. Der Name, vermutlich von dem leisen gedämpften Singen und den Andachtsübungen in Konventikeln hergenommen, wurde zur Bezeichnung einer geschlossenen religiösen Gemeinschaft von unkirchlichem und ketzerischem Charakter gestempelt; in diesem Sinne wurde er sowol im volkstümlichen als im kirchenamtlichen Sprachgebrauch üblich. Noch zu Wiclifs Lebzeiten hat ein Cistercienser Mönch, Heinrich Cromp, Doktor der Theologie, in polemischen Vorlesungen, die er 1382 in Oxford hielt, ihn auf Wiclifs Anhänger angewendet. Und in den Jaren 1387, 1389 wurde der Name bereits amtlich in bischöflichen Urkunden gebraucht, so jedoch, dass man deutlich sieht, er war zuvor schon als volkstümlicher Ausdruck in Umlauf gewesen und wurde von da aus erst in den amtlichen Sprachgebrauch aufgenommen. Hier bekam er dann ein so festes Gepräge, dass die ursprüngliche unbestimmt weite Bedeutung niederdeutscher Herkunft sich völlig verlor, dagegen die ausschließlich und national englische Beziehung auf die Anhänger Wiclifs und seiner Lehre an die Stelle trat. In diesem Sinne gefasst, erörtern wir hier die Lehren und die Schicksale der Lollarden.

Ihre Lehren hatten sie von Wiclif überkommen (s. diesen Art.). Sie stützten sich wesentlich auf die Bibel, als die alleinige entscheidende Autorität in Sachen des Glaubens und christlichen Lebens. Einzelne Äußerungen und ganze Schriften, welche von Lollarden auf uns gekommen sind, andererseits die Erklärungen ihrer Gegner, Ankläger und Richter, stimmen in diesem Punkte vollständig überein. Ein Lieblingsbuch der Lollarden, nicht lange nach Wiclifs Tod verfasst, die „Leuchte", the lanthern of light, eine Ermunterungsschrift zur Beständigkeit in Geduld und Gottesfurcht, welche stets auf die Bibel zurückkommt, hat den Titel aus Psalm 119, 105 entlehnt: „Dein Wort ist meines Fußes Leuchte". Das Vorwort schließt mit dem Gebet: „Als du, o Herr, am Kreuze starbst, legtest du in dein Wort den Geist des Lebens, und gabest ihm die Macht, lebendig zu machen durch dein eigenes theures Blut, wie du selbst sprichst: die Worte, die ich zu euch rede, die sind Geist und Leben". Ein gleichzeitiger Chronikenschreiber, Knighton, berichtet von Predigten der Lollarden, denen er persönlich als Beobachter beigewont hatte, dass es immer wieder geheißen habe: „Gottes Gesetz, Goddis lawe". Und ein Franziskaner, Wilhelm von Woodford, erkennt in seiner Streitschrift wider die Lehren Wiclifs (c. 1400) den Grundsatz, ausschließlich nur dasjenige als Glaubenswarheit anzuerkennen, was der Papst oder die Kardinäle aus der heil. Schrift klar abzuleiten vermögen, hingegen alles, was

darüber hinausgeht, als Irrlehre zu verwerfen, mit Recht als den Hauptstützpunkt der Lollarden; er meint, wenn sie von dieser bösen Ansicht geheilt wären, so würden sie leicht in allen Stücken zur Annahme der katholischen Lehre zurückgefürt werden können. Hiemit stimmt um die Mitte des 15. Jarhunderts ein späterer Gegner der Lollarden, Reginald Pecock, überein, s. unten. — Entsprechend dem Grundsatze: „die Schrift und nur die Schrift!“ welcher warhaft evangelisch ist, stand den Lollarden die Ehre Gottes und die alleinige Mittlerschaft Jesu hoch über allem, und zwar in der Weise, dass ihnen der große Gegensatz: „Christus und der Widerchrist, Christi Kirche und des bösen Feindes Kirche“ stets vorschwebte. Durch diesen von Wiclif her überkommenen Gegensatz gewannen ihre Überzeugungen eine starke polemische Schärfe und Herbe, einen durchweg obwaltenden protestirenden Charakter. Sir John Oldcastle (Lord Cobham) hat als echter Lollarde gesprochen, als er im Jare 1417 im Verhöre vor dem Erzbischof von Canterbury bekannte: „ich glaube, dass Gott von seinen gläubigen Christen nicht mehr verlangt, als dass sie den Vorschriften seines heiligen Gesetzes gehorchen. Verlangt aber ein Prälat der Kirche mehr, so verachtet er Christum, setzt sich selbst über Gott, und wird so ein offener Widerchrist“. — Wiclif selbst, ein umfassender und vielseitiger Geist, hatte sich insbesondere dem wissenschaftlichen Nachdenken über die Grundlehren des Evangeliums hingegeben. Hievon finden sich bei seinen Anhängern und Nachfolgern wenige Spuren mehr, sie befassten sich vorzugsweise nur mit den praktischen, ins Leben eingreifenden Seiten des Christentums, mit demjenigen, was Gottesdienst, Anbetung, Predigt und Sakramente, christlichen Wandel, Kirche und Stat u. s. w. betrifft. Ein Hauptanstoß war ihnen jederzeit die in der päpstlichen Kirche übliche Verehrung von Heiligen und Bildern, nebst den Wallfarten zu letzteren. Als Erinnerungszeichen für das christliche Volk erkannten sie die Bilder für zulässig an, erklärten aber, wer diesen toten Bildern eine Verehrung erzeige, die nur Gott allein gebürt, oder von ihnen eine Hilfe hoffe, die nur Gott allein gewären kann, oder die Heiligen und Bilder mehr, als Gott, liebe, der begehe die Sünde der Abgötterei. — Der hervorstechendste Mittelpunkt des evangelischen Protestes, welchen die Lollarden gegen den päpstlichen Lehrbegriff erhoben, war die von Wiclif ererbte entschlossene Verwerfung der Lehre von der Wandlung im h. Abendmal. Es kommt nicht leicht ein Prozess gegen einen Lollarden vor, worin nicht dies ein Hauptpunkt der Anklage und Verantwortung wäre. Und zwar dreht sich der Gegensatz genauer um die Frage: ob nach der priesterlichen Konsekration Brot und Wein, laut römischer Lehre, in Christi Leib und Blut verwandelt, demnach als natürliches Brot und wirklicher Wein nicht mehr vorhanden sei, oder ob, nach wie vor, wirkliches Brot und wirklicher Wein noch da sei. Letzteres behaupteten die Lollarden; ihnen war, nach der Einsegnung, Christi Leib und Blut warhaft gegenwärtig, aber mit Brot und Wein, nicht one dieselben, eine Ansicht, die sich der Lutherschen Abendmalslehre nähert. Übrigens ließen sich die Lollarden auf genauere scholastische Erörterungen über diesen Punkt in der Regel weder in Schriften noch in den mit ihnen angestellten Verhören ein. Jedoch scheint es, dass einzelne von ihnen geneigt waren, das reale Gnadenmittel selbst weniger hoch anzuschlagen, als den subjektiven Glauben. Darauf fürt z. B. die Erklärung des William Thorpe: „die Kraft und Gabe des heiligsten Sakramentes des Altars steht weit mehr in dem Glauben daran, den ihr in euren Seelen haben sollt, als in dem auswendigen Anblick desselben“. In der Lehre von Kirche, Kirchenregiment, Kirchendienst und Priestertum steht den Lollarden der persönliche, sittlich-religiöse Wert des Mannes so sehr in erster Linie, dass sie das Recht und die Fähigkeit, ein Kirchenamt zu verwalten, von dem sittlichen Wert des Priesters schlechthin abhängig machen. So lange ein Pfarrer in einer Todsünde steht, braucht ihm der Zehente nicht entrichtet zu werden; und ein Seelsorger oder Priester, welcher in ein Vergehen verwickelt ist, kann kein Sakrament verwalten, Beichte hören u. dgl. Hingegen ist jeder gute Mann Priester, und jeder Laie darf das Evangelium predigen (quod quilibet bonus homo, licet literaturam nesciat, est sacerdos; quod quilibet laicus potest sancta evangelia ubique praedicare et docere).

Daſs hiemit auf ungesunde sektirerische Weise die objektive Ordnung Gottes verkannt und das donatistische Prinzip aufgestellt ist (vergl. Apol. Conf. IV, de eccl.), sei nur kurz angedeutet. Desto mehr Recht hatten die Lollarden mit der Behauptung, daſs jeder Priester durch den Befehl Christi und den Willen Gottes verpflichtet sei, Gottes Wort treulich und fleißig zu predigen (that it is every priest's office and duty to preach busily, freely and truly the word of God, W. Thorpe's examination), und die Warheit seiner Worte durch tugendhafte Werke zu erweisen; Bischöfe und Prälaten sollten hauptsächlich zu dem Zwecke ihre Würde annehmen und anwenden, um gewissenhafte Priester zu weihen und einzusetzen. Da aber dies in der Wirklichkeit immer mehr zur seltenen Ausnahme wurde, so machten die Lollarden den Grundsatz praktisch geltend, daſs alle gläubigen Laien one Unterschied, selbst Soldaten und Frauen, predigen dürften, wenn sie nur wollten. In diesem Stücke sind die späteren Nachfolger Wiclifs über das von ihm selbst eingehaltene Maß offenbar hinausgegangen, indem sie das „allgemeine Priestertum“ im Grundsatz und im Leben entschiedener und rücksichtsloser, als er selbst, geltend machten. Dem Bisherigen entsprechen die Ansichten der Lollarden über die Orenbeichte und die priesterliche, beziehungsweise päpstliche, Sündenvergebung. Walter Brute, welcher im J. 1393 vor dem Bischof von Hereford als Lollarde gerichtlich verhört wurde, äußerte sich hierüber schriftlich in folgender Weise: „Ich kann nirgends im Evangelium finden, daſs Christus geboten hat, die Sünden dem Priester in der Orenbeichte zu bekennen. Ich behaupte nicht, Beichte vor dem Priester sei böse, aber ich behaupte, sie sei nicht schlechthin notwendig zur Seligkeit. Ich glaube in der Tat, daſs Bekenntnis der Sünden vor guten Priestern und gleicherweise vor andern gläubigen Christen gut ist, wie der Apostel Jakobus bezeugt: bekennet einer dem andern seine Sünden und betet einer für den andern. Das Gebet eines guten Priesters nützt einem Sünder, welcher ihm seine Sünden bekennt, viel. Der Rat eines verständigen Priesters ist sehr nützlich für einen Sünder. In dieser Weise sehe ich Beichte vor Priestern als sehr woltätig und nützlich für einen Sünder an. Aber die Sünden dem Priester als einem Richter bekennen und von ihm körperliche Büßungen als Genugtuung vor Gott für begangene Sünden annehmen, — das kann ich nicht als auf die Warheit der Schrift gegründet anerkennen. Hat doch Christus durch sein Leiden für unsere Sünden genug getan, wärend wir selbst dessen unfähig waren, so daſs wir durch ihn Gnade und Sündenvergebung erlangen: wie können wir dann behaupten, daſs wir im Stande seien, Gott genug zu tun mittels einer Büßung, welche uns durch das Ansehen eines Menschen auferlegt wird“? Und über den Ablaſshandel läſst sich die Lanterne of light c. 10 also aus: „Woher das Geschrei, das man hört? Woher der lebhafte Handel in jeder Kirche, um Fürbitten und Ablässe mit Vergebung auf viele Jare, und vollständigen Nachlaſs von Strafen zu verkaufen? Sicherlich kommen sie von unten her, von den Versuchungen des bösen Feindes; sie werden von seinen verfluchten Gliedern umhergetragen, um das Volk mit Unglauben zu vergiften und in die ewige Pein zu treiben!“ — Suchen wir den Gesamtcharakter der Lehre der Lollarden auf einen kurzen Ausdruck zu bringen, so können wir aussprechen, daſs ihr Ausgangspunkt die Bibel ist, als alleinige Quelle der religiösen Warheit, sie aber die Bibel so verstehen und ausbeuten, daſs alles, was nicht direkt in der Bibel begründet ist, als irrig und falsch verworfen wird, wôrin sie auf Seiten der reformirten, nicht der lutherischen, Kirche stehen. Indem sie nun auf Grund des so gefaſsten Schriftprinzips nicht die Lehren von Gott oder dem Menschen, oder vom Gottmenschen und dem Werk der Erlösung, sondern die Lehren von der Kirche und ihren Gnadenmitteln, von Wort und Sakramenten und den Ämtern der Kirche neu gestalten, treten sie in den stärksten Widerspruch gegen die hierarchisch-scholastische Lehre Roms, verirren sich aber, bei Bekämpfung des falschen römischen Realismus, in eine, den echt biblischen und göttlichen Realismus leugnende, ungesunde Innerlichkeit.

Gehen wir von den Ansichten und Lehren der Lollarden auf das Leben und ihre Schicksale über, so haben wir in diesem Betracht fünf Zeiträume zu un-

terscheiden. Der *erste Zeitraum* nimmt die Lebenszeit Wiclifs selbst ein und schließt mit dessen Tode im Jare 1384. Der geist- und charaktervolle, gelehrte, fromme und patriotische Mann, Johann von Wiclif, fand schon frühe Anklang und Anhang bei seinen Landsleuten weit und breit; und so vielseitig seine eigene bedeutende Persönlichkeit gewesen ist, so mannigfaltig war auch der Anhang, den er gewann. Unter den höheren Ständen werden mehrere Ritter und Adelige als seine Gönner und Freunde mit Namen genannt. Sodann treten aus der Zal der Gelehrten und der Geistlichkeit besonders einige Mitglieder der Universität Oxford in den Vordergrund. Diese gelehrte Körperschaft, der Wiclif selbst als Mitglied angehörte, war der Hauptsitz seiner Schule und Partei; insbesondere nennen die Urkunden als bedeutende Gesinnungsgenossen desselben den Nikolaus Hereford, Philipp Repington, Augustiner-Chorherrn zu Leicester, Johann Aston und Lorenz Bedemann, sämtlich Mitglieder der Universität. Übrigens ist es irrig, wenn man, wie gewönlich, sich vorstellt, Wiclif habe vorzugsweise nur unter den durch Rang und gelehrte Bildung hervorragenden Ständen Anhänger gezält; im Gegenteil, die zuverlässigsten Zeugnisse, von Freunden und Gegnern, beweisen unwiderspreclich, dass die Hauptmasse seiner Anhänger dem eigentlichen Volke, dem Bürgerstand, angehörte. Das Hauptmittel zu dieser weiten Verbreitung wiclifitischer Gesinnung im Lande war die Reisepredigt: die oben genannten Männer, Hereford, Aston und andere, z. B. Johann Purney, vieljäriger Pfarrgehilfe und Vertrauter Wiclifs auf der Pfarrei Lutterworth, William Thorpe, wanderten unermüdet umher, in langen Gewändern von grobem rotem Tuche, barfuß, mit einem Wanderstab in der Hand, und hielten überall religiöse Vorträge, wo sich willige Hörer zusammenfanden. Sie schärften Gottes Wort und Gebote ein, redeten erbaulich und einnehmend, straften aber auch die im Schwange gehenden Sünden aller Stände, namentlich der verweltlichten Geistlichkeit, sowie die herrschenden Missbräuche und unbiblischen Menschensatzungen, mit rückhaltloser Schärfe, und suchten für innere sittliche Erneuerung und Widergeburt des Volks zu wirken. Es ist kein Wunder, dass die Neuheit der evangelischen Warheiten, der gewaltige Eifer, die männliche Freimütigkeit und entschiedene Überzeugung, die uneigennützige, aufopferungsvolle Hingebung, und die einfache volksmäßige Beredsamkeit dieser wiclifitischen Reiseprediger, welche überdies der in den mittelalterlichen Gottesdiensten so ungewonten Muttersprache sich bedienten, gewaltigen Eindruck auf die Bevölkerung machten, und weit und breit das Volk ergriffen. Begreiflich sah die papistische Geistlichkeit nicht gut dazu: man gab den Lollardenpredigern schuld 1) Ungehorsam gegen die Kirchengesetze und die kirchlichen Oberen; 2) Anstiftung von Uneinigkeit und Feindschaft zwischen den Ständen des Reichs; 3) Irrlehren. Im Mai 1382 trug der Erzbischof von Canterbury selbst im Parlament darauf an, dass gegen diese Ketzer von Seiten der Statsgewalt eingeschritten werde: es sei ja eine bekannte Tatsache, dass gewisse böse Leute im Lande von Stadt zu Stadt, von Grafschaft zu Grafschaft ziehen, in einer bekannten Tracht und unter dem Scheine großer Heiligkeit und one bischöfliche Erlaubnis oder sonstigen Ausweis Tag für Tag predigen, nicht allein in Kirchen und auf Kirchhöfen, sondern auch auf Marktplätzen und sonstigen öffentlichen Orten, wo viele Leute sich zusammenfinden; sie wissen durch feine, sinnreiche Worte das Volk zum Anhören ihrer Predigten zu locken, große Herren gehen ihnen dabei an die Hand; und doch enthalten ihre Predigten offenbare Irrlehren und seelengefärliche Ketzereien, zu großer Seelengefar des Volkes und des ganzen Königreichs; auch bringen sie verleumderische Dinge vor, um Zwietracht zwischen den Ständen des Reichs, Geistlichkeit und Weltlichen, zu stiften, und wiegeln das Volk auf, zu großer Gefar des States. Dabei kümmern sich diese Prediger um Vorladungen von Seiten der Bischöfe, sowie um Ermanungen und Rügen der heiligen Kirche nichts, trotzen denselben vielmehr mit ausdrücklicher Geringschätzung. — Das Oberhaus fasste einen diesem Antrage entsprechenden Beschluss: es sollten Weisungen des Königs an die Statsbeamten ergehen, dass sie alle solche Prediger und deren Gönner verhaften, bis sie sich den Kirchengesetzen gemäß gerechtfertigt haben würden. Allein die Einwilligung der Gemeinen

(d. h. des Unterhauses) fehlte noch, und der eingebrachte Antrag erlangte vorderhand keine Gesetzeskraft. Statt dessen erwirkte der Erzbischof bei König Richard II. eine königliche Verordnung vom 26. Juni, welche die Bischöfe bevollmächtigte, durch ihre eigenen Beamten und Diener die Lollardenprediger verhaften und in ihren kirchlichen Gefängnissen festhalten zu lassen, bis sie Reue an den Tag legen und widerrufen würden. Kraft dieses königlichen Patents wurde nun eine inquisitorische Ketzerverfolgung gegen die Lollarden eingeleitet. Sie traf zunächst mehrere angesehene und gelehrte Anhänger Wiclifs, welche Mitglieder der Universität Oxford waren: die Körperschaft erhielt Befehl, außer Wiclif selbst vier seiner Gesinnungsgenossen: Nikolaus Hereford, Philipp Repington, Joh. Aston und Lorenz Bedemann, auf so lange von allen Universitätsrechten zu suspendiren, bis sie sich von dem Verdacht der Ketzerei vor dem Erzbischof würden gereinigt haben. Auf weitere Vorladung erschienen wirklich am 18. Juni 1382 Herefort, Repington und Aston vor dem Erzbischof, als Großinquisitor, in einem Dominikanerkloster zu London. Aston erklärte sich, den 20. Juni, am mutigsten und charaktervollsten; er verantwortete sich, in Gegenwart von Zuhörern aus dem Volke, in englischer Sprache mit rücksichtslosem Mute, wurde aber dafür auch für einen Irrlehrer erklärt. Allein nach einiger Zeit beugte er sich doch und bequemte sich, wie nach einigem Sträuben auch Bedemann und Repington (über welche inzwischen der Bann ausgesprochen worden war), im Oktober und November, zum Widerruf, worauf sie in ihre kirchlichen Ehren und Universitätsrechte wider eingesetzt wurden.

Indessen starb Wiclif selbst (31. Dez. 1384) und hiemit beginnt der zweite Zeitraum in der Geschichte der Lollarden (1384—1399), welcher mit der Thronbesteigung des Hauses Lancaster endigt. Im Anfang dieses Zeitraums mochten die englischen Kirchenfürsten glauben, dass die ganze Sache und Partei der Lollarden nunmehr ihr Ende gefunden habe, nachdem Wiclif selbst gestorben und seine Hauptanhänger, die Fürer der Partei, durch Einschüchterung überwunden waren. Allein die Sache selbst war von der Persönlichkeit Wiclifs durchaus nicht schlechthin abhängig, und die Partei bestand fort nach wie vor. Die bedeutendsten Männer an ihrer Spitze waren in diesem Zeitraum die schon genannten: Nikolaus Hereford, Dr. theol. in Oxford, welcher besonders auch durch Schriften gewirkt zu haben scheint, und Joh. Aston, Magister in Oxford, zugleich Pfarrer in der Diözese Worcester, ein Mann von ausgezeichnet frommem Wandel und von unermüdlicher Tätigkeit als Reiseprediger; endlich Johann Purney (Purvey), der gewesene Pfarrgehilfe und Hausfreund Wiclifs in Lutterworth, ein Mann von besonders ernstem und gereiftem Charakter, welcher eine ungemein einflussreiche Wirksamkeit geübt hat. Neben diesen werden genannt Joh. Parker, Wilhelm Swinderby, Wilhelm Smith und andere. Diese Männer, begeistert für die errungene reinere Warheit aus der Schrift, und für die als dringend nötig erkannte Erneuerung und Reform der Christenheit, entwickelten, bei persönlichem Eifer in der Heiligung, eine ausdauernde Tatkraft für Verbreitung der Warheit mittels öffentlicher Vorträge vor großen Versammlungen lernbegieriger Zuhörer. Andere Männer von Stand und Vermögen verwendeten ihren mächtigen Einfluss, um die Leute zusammenzubringen, und sowol Reiseprediger als Zuhörer gegen etwaige Angriffe und Störungen mit Waffengewalt und unter Beihilfe ihrer Hörigen zu schützen und zu verteidigen. Übrigens dienten auch kleinere Zusammenkünfte in trauterem Kreise, Konventikel, zur Unterweisung in der Warheit und zur Erbauung, indem biblische Bücher in englischer Übersetzung, oder Traktate von Wiclif, Hereford, Purney und anderen vorgelesen wurden. London und dessen Umgebung, der bischöfliche Sprengel von Lincoln, zu welchem damals noch Oxford und besonders die Grafschaft Leicester gehörte (in letzterer Lutterworth), außerdem die Sprengel von Salisbury und Worcester, — erscheinen als die Hauptsitze der Lollarden. Ein gleichzeitiger Chronikenschreiber, Heinrich Knigthon, welcher Augustiner-Chorherr zu Leicester war, sagt einmal, man könne nicht zwei Leuten auf der Straße begegnen, one dass einer von beiden ein Wiclifite wäre. Übrigens beschränkten sich damals die Bestrebungen der Lollarden nicht auf das rein religiöse Gebiet, viel-

mehr erstreckten sich ihre Reformgedanken auch auf das bürgerliche und nationale Leben, d. h. sie waren, damals wenigstens, eine kirchlich-politische Partei, nicht eine bloß religiöse Genossenschaft. Im Jare 1395 reichten sie dem Parlamente eine Denkschrift ein, worin sie ihre kirchlich-politischen Grundsätze öffentlich aussprachen und die Mitwirkung des Parlaments für eine denselben entsprechende Reform in Anspruch nahmen. Sie stützen sich darin auf die Bibel als die höchste Autorität, und äußern sich mit einer unverkennbaren Gesinnung aufrichtiger Frömmigkeit, redlichen Eifers um die Ehre Gottes und warmen Patriotismus gegen die Verweltlichung der römischen Geistlichkeit, ja gegen die römische Kirche selbst, als die große „Stiefmutter“ der Kirche von England, gegen die Vereinigung geistlicher und bürgerlicher Gewalt, gegen die Ehelosigkeit der Priester, gegen die Lehre von der Wandlung, Orenbeichte, Wallfarten, Seelenmessen, Klostergelübde, aber auch gegen Luxus und Kriege. Diese Eingabe hat ganz und gar keinen positiven Erfolg gehabt, indem König Richard II., von den darüber erschreckten Bischöfen aufgehetzt, diejenigen Mitglieder des Parlaments, welche den Schritt begünstigten, — es wird insbesondere Sir Richard Stury genannt, — durch Einschüchterung dahin brachte, die Sache im Parlamente nicht zu unterstützen. Im Gegenteil hatte dieser küne Versuch der Lollarden, aggressiv aufzutreten, die Folge, dass von diesem Augenblick an die Römischgesinnten und Konservativen durchgreifende Maßregeln gegen die kirchlich-politische Reformpartei anstrebten. Bis dahin waren nämlich zwar Verbote der Lollardenpredigten von einzelnen Bischöfen ergangen, es waren auch einzelne Wiclifiten z. B. im Bistum Lincoln in den Bann getan und zur Abschwörung der „Irrlehre“ genötigt worden; aber allgemeinere und nachdrückliche Maßnahmen begannen erst von jetzt an, namentlich seitdem im Jare 1396 Thomas Arundel, Nachfolger des William Courtney, Erzbischof von Canterbury geworden war und nachdem König Richard II., welcher die wiclifitische Partei in der Regel hatte gewären lassen, und nur so weit, als jedesmal ein Druck von seiten der Hierarchie ihn nötigte, gegen sie eingeschritten war, durch eine hierarchisch-aristokratische Verschwörung zur Thronentsagung gezwungen, an seiner Stelle dagegen Heinrich IV. aus dem Hause Lancaster auf den Thron gehoben worden war, 1399.

Hiemit beginnt der dritte Zeitraum der Geschichte der Lollarden (1399 bis 1417); er ist der leidensvollste und schließt mit der Hinrichtung des Lord Cobham. König Heinrich IV. suchte die auf unrechtem Wege erlangte Königsgewalt durch den Bund mit der Hierarchie zu sichern, begünstigte deshalb die Geistlichkeit, und stellte ihr das weltliche Schwert zur Verfügung, sodass von nun an eine blutige Verfolgung der Lollarden begann. Die Geistlichkeit bekannte in einer Bittschrift an den König unverholen, dass die Bischöfe nicht mehr im Stande seien, durch Mittel ihrer geistlichen Gewalt mit den Ketzern fertig zu werden; man bat daher den König, nunmehr gesetzgeberische Maßregeln und Strafgesetze des States gegen dieselben einzuleiten. Der Erfolg entsprach den Wünschen: die Parlamentsakte de comburendo haeretico von 1400 war das erste Blatt der englischen Gesetzgebung, welches Todesstrafe über Ketzer verhängte. Und dieses politisch-kirchliche Strafgesetz wurde auf der Stelle, und von da an ferner fleißig zur Anwendung gebracht. Der Erste, welcher nach umständlichem Verhöre über das hl. Abendmal und die Wandlung, und nachdem er förmlich und feierlich seiner Priesterwürde entkleidet worden war, als rückfälliger und unverbesserlicher Ketzer am 24. Februar 1400 auf dem Platze Smithfield zu London verbrannt wurde, war ein Kaplan Namens Wilhelm Sautre. Von da an verging kein Jar, wo nicht in verschiedenen Gegenden des Landes Lollarden der Inquisition zum Opfer fielen: manche ließen sich durch die Qualen der Folter beugen und zum Widerrufe zwingen (so z. B. John Purney), andere wurden zu lebenslänglicher Haft verurteilt und starben im Gefängnis; nicht wenige aber endigten ihr Leben als Märtyrer auf dem Scheiterhaufen. Allein diese blutigen Maßregeln fürten noch nicht zum Ziele. Um der Sache an die Wurzel zu gehen, musste die Universität Oxford selbst von den „Ketzern“ gesäubert werden. Dies geschach durch eine vom Erzbischof Arundel im J. 1408 angeordnete periodische Visitation aller

Kollegien zu Oxford in Hinsicht auf wiclifitische Grundsätze, wonach jeder Verdächtige ausgestoßen werden sollte. In der Tat kam es nach wenigen Jaren dahin, dafs die Universität ganz ins orthodoxe römische Geleise gebracht war. Nun kam die Reihe an die Großen des Reichs, welche als Gönner und Beschützer der Lollarden galten. Hauptsächlich Einer zog in diesem Betracht die Aufmerksamkeit auf sich: Sir John Oldcastle, Baron Cobham, ein tapferer Ritter, der König Heinrich IV. ergeben und von ihm hoch geschätzt war. Durch Wiclifs Lehre war er zur Gottesfurcht und zum Hafs gegen die Sünde erweckt worden; seitdem liebte er Gottes Wort, verwendete all seinen Einfluss zum Besten der wiclifitischen Reiseprediger, erklärte sich öffentlich wider die Lehre von der Wandlung, die Orenbeichte, Bilderverehrung und die Wallfarten, und beschützte die von der Kirchengewalt Bedrohten. Längst war er den Bischöfen ein Dorn im Auge, aber so lange Heinrich IV. lebte, durfte man sich nicht an ihn wagen. Erst als Heinrich V. den Thron bestiegen hatte, wurden Klagen wider ihn vor den König gebracht. Dieser gab sich anfangs Mühe, den Lord in persönlichen Unterredungen auf andere Gesinnungen zu bringen; als dies fruchtlos blieb, erteilte ihm der König einen leidenschaftlichen Verweis wegen seines „Eigensinns". Der Lord verließ sofort das königliche Hoflager, wurde, als er eine Vorladung des Erzbischofs unbeachtet ließ, in den Bann getan, verhaftet, und nachdem er in öffentlichem Verhöre ein mannhaftes und freimütiges Bekenntnis abgelegt hatte, 1413 als Ketzer verurteilt und dem weltlichen Gerichte übergeben. Allein er entkam aus dem Tower, wurde aber 1417 in Wales gefangen genommen und dann auf St. Giles in Ketten am Galgen aufgehängt und durch ein unter ihm angezündetes Feuer langsam verbrannt. Diese Hinrichtung eines nicht nur an Rang und Einfluss, sondern auch an christlichem Mut und Beständigkeit ausgezeichneten Mannes bildet einen gewissen Abschluss in den Schicksalen der Lollarden.

Von da an geht der vierte Zeitraum bis zu dem vorläufigen Ende der blutigen Verfolgung (1417—1431). Waren die Lollarden im zweiten Zeitraum noch in rascher Zunahme begriffen und hatten sogar aggressiv verfaren können, so hörte dies im dritten Zeitraum völlig auf; sie wurden durch blutige Gewaltmaßregeln in die Stille zurückgedrängt. Mit Cobhams Sturz hörten die Lollarden zugleich auf, eine kirchlich-politische Oppositionspartei zu sein, das politische Element war von da an abgelöst und sie waren jetzt nur noch eine „ketzerische Sekte", d. h. eine religiöse Genossenschaft. Die Reisepredigten waren jetzt unterdrückt, aber hiemit war nur die Form geändert: anstatt großer Volksversammlungen um einen Reiseprediger, bildeten sich kleinere Konventikel in Häusern, verlassenen Bauernhütten an den Feldmarken zwischen mehreren Ortschaften, mitunter auch in Hölen. In solchen Zusammenkünften wurden bibl. Bücher in Wiclifs Übersetzung und religiöse Traktate fleißig vorgelesen. Anstatt wandernder Reiseprediger treffen wir nicht selten Pfarrgeistliche, wie Rob. Hoke, Thomas Drayton und andere als Mittelpunkte der Lollarden. Zugleich beobachten wir in diesem Zeitraume, dafs häufiger als bisher und in entschlossenerem Geiste die praktischen Folgerungen aus den angenommenen Grundsätzen gezogen und in künem Handeln betätigt wurden. Hie und da glückte es der Inquisition, einen Lollarden, z. B. Wilhelm Brown, zum Widerruf zu bewegen; andere, wie Rob. Hoke, Wilhelm White, Wilhelm James, wurden jarelang, selbst lebenslänglich, gefangen gehalten; aber nicht wenige haben ihre Überzeugung mit unüberwindlicher Standhaftigkeit bis zum Feuertode festgehalten. Übrigens sind, laut der Urkunden, in den Jaren 1430 und 1431 die letzten Wiclifiten auf dem Scheiterhaufen gestorben.

Fünfter Zeitraum vom Ende der blutigen Verfolgung bis zum Anfang der englischen Reformation (1431—1535). Dem Anschein nach waren jetzt die Lollarden völlig verschwunden, und demgemäfs nahm man in der Kirchengeschichte bis jetzt gewönlich an, sie seien vollständig unterdrückt und ausgerottet worden. Allein dem ist nicht so. Sie waren durch die Jarzehnte lang beharrlich aufgebotene Gewalt und blutige Verfolgung zwar zurückgedrängt, aber nicht vertilgt worden. Was sich nicht mehr in die Öffentlichkeit hervorwagen durfte, das zog sich jetzt in die Heimlichkeit zurück, und die Lollarden lebten als die „Stillen im

Lande“ fort, mit ihrer Liebe zur Bibel und ihrem Protest gegen unevangelische Lehren, Bräuche und Ordnungen der herrschenden Kirche. Dass die Partei allerdings am Leben geblieben ist und ihre Grundsätze treulich fortgepflanzt hat, erhellt besonders schlagend aus den Schriften des Bischofs von Chichester, Reginald Pecock, um die Mitte des 15. Jarhunderts. Sein Hauptwerk: „Der Bekämpfer übertriebenen Tadels wider die Geistlichkeit“ (the Repressor etc., ed. Babington 1860, 2 Bände) erörtert polemisch und apologetisch die zwischen der römischen Kirche und den Gegnern streitigen Punkte. Die Gegenpartei, mit der er es zu tun hat, nennt er ausdrücklich Lollarden (erring persoones of the laypeple whiche ben clepid [called] lollardis I, 19), und gibt hier und sonstwo zu verstehen, dass sie ausschließlich unter den Ungelehrten und Laien, also nicht mehr, wie noch im vierten Zeitraum, unter Geistlichen und Gelehrten, ihre Mitglieder zäle. Als die Grundsätze, auf welchen alle ihre Ansichten beruhen, fürt er an: 1) dass nichts anderes für ein Gebot Gottes zu halten sei, als was auf die hl. Schrift sich gründe; ihre Frage sei immer: „worauf gründest du es im Neuen Testament?“ 2) dass jeder Christ, welcher demütigen Geistes ist, Gottes Gebote treulich hält und den redlichen Willen hat, die Schrift recht verstehen zu lernen, — den waren Sinn der Bibel richtig finden könne; 3) sobald jemand den Sinn der heil. Schrift verstanden habe, solle er allen entgegengesetzten Gründen und Beweisen das Gehör und die Annahme versagen. Um dieser biblischen Denkart willen pflegt Pecock die Lollarden geradezu Bibelleute zu nennen (biblemen, ein ehrenvoller Name!). Er erwänt ausdrücklich, dass sie das Neue Testament in ihrer Muttersprache (one Zweifel Wiclifs Übersetzung) gebrauchen, auswendig können und das Billellesen so anziehend und lehrreich finden, dass die einsame Selbstbelehrung aus der Schrift ihnen lieber sei, als die Unterweisung durch Geistliche und Gelehrte. Übrigens spricht Pecock dann und wann wol auch aus einem andern Ton, und wünscht, dass der König sich eben so viele Mühe geben möchte, England dieser gottlosen Ketzerschule, welche noch nicht überwunden sei (!), abzugewinnen und zu reformiren, als er sich um Eroberung Frankreichs Mühe gebe (Repr. I, 15). Die einzelnen kirchlichen Lehren und Bräuche, welche den Lollarden zu Pecocks Zeit anstößig waren, sind ganz dieselben wie 50—70 Jare zuvor. — Aber auch nach diesem Zeitpunkt, und bis zur englischen Reformation hin, zeigen sich in jedem Jarzehent Spuren vom Vorhandensein der Lollarden: im Jare 1476 gelangte an die Regierung Anzeige, dass nicht wenige Mitglieder der Universität Oxford den Meinungen Wiclifs und Pecocks anhangen; 1485 wurde ein gewisser Rich. Hilmin bei dem Bischof von Coventry des Besitzes von biblischen Büchern in englischer Sprache angeklagt, one Zweifel war derselbe ein echter Bibelmann, d. h. Lollarde; 1494 wurde eine Anzal Männer und Frauen in Kyle und andern westlichen Bezirken von Schottland als Lollarden in Untersuchung gezogen. Und vom Anfang des 16. Jarhunderts an tauchen immer häufiger Personen auf, welche, lange vor den Einwirkungen, ja vor dem Auftreten der deutschen Reformation, wegen des Besitzes von biblischen Büchern in englischer Übersetzung, wegen Bibellesens, wegen Verwerfung der Lehre von der Wandlung, wegen Missbilligung der Orenbeichte, der Verehrung von Heiligen und Bildern, der Wallfarten, kurz wegen echt wiclifitischer Charakterzüge, verhört, bestraft, sogar verbrannt wurden; so im J. 1506 30 Personen aus Amersham im Bistum Lincoln, einem alten Hauptsitz der Lollarden; ja es scheint, laut der Protokolle von bischöflichen Gerichten, gerade ums Jar 1517 ein besonderer Eifer für Verbreitung der Bibelkenntnis und wiclifitischer Gesinnungen erwacht zu sein; die Leute nannten sich nur „Brüder in Christo“, die „Brüderschaft“, auch wol die „Erkannten“. Ja noch in den zwanziger Jaren, als schon die Reformation vom Kontinent her in England zündete, war urkundlich noch alt-englische Bibelkenntnis und evangelische Gesinnung wiclifitischen Ursprungs vorhanden, welche mit dem neuen, von außen her entzündeten Lichte nach und nach verschmolz. Die wiclifitische Überlieferung hatte sich, namentlich in einzelnen Grafschaften und Familien, von Wiclifs Lebzeiten an und von der Blütezeit der Lollarden her, fortgeerbt. Es hat von der Mitte des 14. Jarhunderts an bis zum

Siege der Reformation in der Kirche von England nie an Seelen gefehlt, welche das gütige Wort Gottes geschmeckt und auf dem Wege zur seligen Ewigkeit ihr Leben nach Gottes Wort eingerichtet, gegen unbiblische Lehren und Bräuche Einsprache getan haben, und die im Eifer für einen lautern und vernünftigen Gottesdienst Bekenner, ja Blutzeugen, der Warheit geworden sind.

Wilkins, Concilia Magnae Britanniae, Lond. 1737, III; Thomae Walsingham (Chronist von St. Albans, c. 1440), Historia Angliae brevis, in Rerum britannicarum medii aevi scriptores, ed. Riley, Lond. 1863, 2 Bände, Henricus de Knighton, Chronica de eventibus Angliae, in Twysden, Historiae Anglicanae scriptores, Lond. 1652; John Strype, Ecclesiastical Memorials (1721), Oxf. 1832; John Foxe, Acts and Monuments of Martyrs (1563. 1684) ed. Townsend, Lond. 1843, 8 Bände, R. Vaughan, Life and Opinions of John de Wycliffe 1831, II, 150 ff.; Turner, Hist. of England during the middle ages, 1830; H. Weber, Gesch. der Reformation in Großbritannien I, 1856; Lechler, Wiclif und die Lollarden in Niedners Zeitschrift für hist. Theologie, 1853, 1854, und Lechler, Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation, Leipz. 1873, I, 675—695, II, 3—109, 302—457. **G. Lechler.**

Lombardus, Petrus, wegen seiner berühmten Libri sententiarum der Magister sententiarum genannt, ward geboren in der (zwar nicht nach dem heutigen, wol aber) nach dem Sprachgebrauche des 12. Jarh. zur Lombardei gehörigen Stadt Novara *). Er stammte aus einer armen, unbekannten Familie. Das Jar seiner Geburt, die in den Anfang des 12. Jarh. fiel, ist nicht bekannt. Den ersten Unterricht erhielt er, so viel wir wissen, in Bologna (s. Dubois, Histor. ecclesiae Parisiens., t. II, p. 119 in der Pariser Ausg. von 1699). Dort wurde aber nur Jurisprudenz und die artes liberales, hingegen nicht Theologie gelehrt. Vielleicht deshalb, vielleicht nur darum, weil die französischen Schulen überhaupt noch berühmter waren, als die italienischen, wandte er sich sodann nach Frankreich, und zwar zunächst nach Rheims, wo damals, wie es scheint, Lotulf, ein Landsmann des Lomborden, als Lehrer wirkte (s. die Hist. lit. de la France, t. XII). Für seinen Unterhalt sorgte wärend seines dortigen Aufenthaltes Bernhard von Clairvaux, an den er vom Bischof von Lucca empfohlen war (s. Bern. epist. 410). Um aber wenigstens eine zeitlang am Hauptsitze der Wissenschaften den Studien obzuliegen, begab er sich von Rheims nach der Metropole, diesmal mit einem Briefe Bernhards versehen, in welchem er der Fürsorge des Abtes des St. Viktor-Stiftes bei Paris (Gildum) empfohlen war. Der fleißige und talentvolle Schüler bestieg seiner Zeit selbst einen theologischen Lehrstul, ward Vorsteher einer Schule und übte das Lehramt wärend einer Reihe von Jaren mit großer Auszeichnung. Es ist zwar nicht unwarscheinlich (s. Bulaeus, Histor. univers. Parisiens., t. II, p. 251 sq.), dass er in einen um das Jar 1149 unter den Studenten ausgebrochenen Tumult verwickelt und angeklagt war, sich wider einen der anderen Lehrer vergangen zu haben. Allein Näheres über diesen Tumult ist nicht bekannt, und seine Teilnahme an demselben hat jedenfalls das Ansehen Peters nicht untergraben. Die Behauptung, dass diesem ein Kanonikat in der Kirche von Chartres verliehen worden sei, beruht vermutlich auf einer Verwechslung mit einem Namensbruder (s. die H. l. de la France, a. a. O. S. 586). Mehr Beachtung verdient die Ansicht „Einiger“ (s. Buläus a. a. O. S. 766 und vgl. Du-

*) Auch die Stadt selbst und nicht etwa nur das Gebiet derselben hieß damals Novaria. Die Bemerkung des Paul Jovius (Historiar. sui tempor. lib. III, p. 93 in d. Basl. Ausg. v. 1578), der Lombarde stamme aus einem „oppidum, quod vulgo Lumen omnium dicitur“, verdient schwerlich Glauben, und die Vermutung der Benediktiner (in d. Hist. lit. de la France, t. XII), dass damit das alte Laumellum (= Lomello) gemeint sei, ist eine bloße Hypothese. Da ferner Lomello zwar gleichfalls ein norditalienischer Ort ist, aber doch nicht einmal zum Gebiete von Novara gehörte (s. von Spruners Atlas des MA. u. s. w.), so lassen sich beide Ansichten auch nicht miteinander vereinigen (was z. B. Fabricius versucht, mit seinem „ex oppido Novariae vicino“, Bibl. lat. med. et inf. aetat., Bd. V).

bois a. a. O. S. 122), dass er im Stifte St. Viktor Kanonikus wurde. Wenn aber dieselben „aliqui“ bei Buläus, die dies behaupten, sagen, er habe sich unter denen befunden, welche mit Odo nach dem in der Nähe gelegenen Berge der hl. Genovefa übersiedelten, so steht dem das von Dubois mitgeteilte Verzeichnis der Beteiligten entgegen. Sein Unterricht erstreckte sich zwar auch auf weltliche Disziplinen, betraf jedoch hauptsächlich die Theologie; man nimmt, bemerkt Buläus (S. 766 a. a. O.), insgemein an, dass er für diese auch die akademischen Promotionen eingefürt hat (in theologia communiter fertur gradus doctorales instituisse). Im J. 1159 wurde er aber, nachdem der zuerst erkorene Prinz Philipp, Bruder König Ludwigs VII., damals Archidiakon von Paris, abgelehnt und auf ihn, seinen früheren Lehrer, verwiesen hatte, zum Bischof von Paris erwält. Zwar bezeichnet Aub. Miräus auf Grund des Chronic. Belgicum als Jar seiner Erhebung auf den Bischofstul 1160, und die Verf. der Gallia christiana (opus fratrum Scaev. et Ludov. Sammarthanorum, Tom. I, p. 435, Lut. Par. 1656), welche dies erwänen, schwanken selbst zwischen den Jaren 1159 und 1160, ebenso Buläus (vgl. a. a. O. S. 287 und 766). Aber Dubois (a. a. O. S. 121 f.) erklärt sich, mit Berufung nicht nur auf die Chronik des Robertus de Monte, sondern auch auf ein von der Hand des Lombarden selbst herrürendes (in den Annales Victorini enthaltenes) Dokument, mit Recht für das Jar 1159. Derselbe Dubois hat (a. a. O.) auch bewiesen, dass als das Todesjar Peters 1160 zu gelten hat. Zwar geben Buläus u. a. das Jar 1164 an, wieder andere 1162 oder 1163, und sogar Alberich (s. die Chronica Albrici monachi trium fontium bei Pertz, Mon. Germ. scriptt. t. XXIII, p. 843) behauptet wenigstens, der Lombarde sei ungefär drei Jare lang Bischof gewesen. Indessen letzterer ist hierüber offenbar nicht genau unterrichtet (er sagt ad ann. 1156: circa hoc tempus magister Petr. Lomb. fuit Parisiens. episcopus fere per triennium), und auf dem Grabstein des Lombardus, der zu der Ansicht des Buläus den Anlass gegeben zu haben scheint, ist zum (richtigen) Monatstag (20. Juli) die Jareszal erst spät hinzugesetzt (s. Dubois a. a. O.). Wäre Peter erst 1164 gestorben, so wäre auffallend, dass wir von seiner Anwesenheit auf dem Konzil zu Tours (1163), auf dem doch seine Orthodoxie angefochten wurde, nichts wissen, wärend sein Nachfolger im bischöflichen Amte, Moritz von Sully (Mauritius de Solliaco) demselben (doch wol eben als Bischof) angewont hat (s. Miräus im Scholion zu Henric. Gandav. de script. eccles. c. 14, in d. Ausg. d. Biblioth. eccl., Antwerp. 1639, p. 164). Entscheidend ist aber, dass Dubois (a. a. O.) sich nicht nur auf Joh. Parisiens. (ad ann. 1160), sondern auch auf verschiedene von ihm selbst eingesehene Schriftstücke von der Hand des Mauritius berufen konnte, aus denen sich unzweifelhaft als Todesjar des Lombardus 1160 ergibt *). Hiernach ist auch die Angabe in der Chronik des Robertus de Monte (bei Pertz a. a. O. t. VI, S. 511) ad ann. 1161 nicht ganz genau. Der Todestag Peters war der 20. Juli, und seine Leiche ward beigesetzt in der St. Marcelluskirche bei Paris. Von seiner Wirksamkeit als Bischof, die nur ungefär vom 29. Juni 1159 (nach Robert de Monte) bis zum 20. Juli 1160 dauerte, ist uns fast nichts bekannt, nicht viel mehr über seinen persönlichen Charakter. Als Beweis seiner Demut fürt man an, dass, als einige Edelleute seiner Vaterstadt Novara nach Paris gekommen, um ihm bei seiner Erhebung zum Bischof ihre Verehrung zu bezeugen, und seine in ihrer Begleitung mitgekommene arme Mutter trotz ihres Widerstrebens in vornehmere Kleidung gehüllt hatten, damit sie würdiger vor ihrem Sone erscheinen möge, Peter seine Mutter in dieser Gestalt nicht erkennen wollte, weil er der Son einer armen Frau sei, und erst als sie ihre gewönliche ländliche Kleidung wider angezogen, sie als seine Mutter anerkannt, umarmt und neben sich gesetzt habe. Auch aus seinen Schriften erhalten wir den Eindruck eines demütig from-

*) „In chartulario s. Martini a Campis legitur charta data a. 1160, cui Mauritius jam episc. Parisiensis subscripsit“, und alle „chartae, quas scripsit in episcopatu, eundem annum annotant“, „in einer steht: a. dom. 1169, episcopatus vero a. IX“ u. s. w.

men, bescheidenen und gemäßigten Mannes; und ebenso spricht zu seinen gunsten das Schreiben des Erzbischofs Hugo von Sens an die Domherren der Kathedralkirche zu Paris (Bul. a. a. O. S 324), in welchem er den Verlust ihres Bischofs beklagt und sagt: „Ich habe mit ihm einen Teil meiner Seele, den Stab meiner Jugend, und den Tröster und Lehrer meines Lebens verloren“; auch sogar Gegner seiner Ansichten konnten nicht umhin, ihre persönliche Liebe gegen ihn zu bezeugen, wie sein Schüler Johannes von Cornwallis. Aber der Ruhm, den sich der Lombarde bei der Nachwelt erwarb, beruht nicht auf seiner kirchlichen Tätigkeit und seinem persönlichen Charakter, sondern auf seinen litterarischen Leistungen, vor allem seiner Hauptschrift: sententiarum libri quatuor. In ihr setzt er sich zu zwei in seiner Zeit herrschenden Richtungen ins Verhältnis, der kirchlich-positiven und der dialektisch-spekulativen. Die erstere ging darauf aus, die Lehre der Kirche aus Schrift und Tradition zusammenzustellen, insbesondere die wichtigsten Aussprüche der Väter über die dogmatischen und ethischen Grundlehren des Christentums für den Zweck der Erkenntnis und des Unterrichts zu sammeln, worin ja schon im 7. Jarhundert Isidor von Sevilla mit seiner Sentenzensammlung den Vorgang gemacht hatte. Die spekulativ-dialektische Richtung dagegen, wie sie in dem ersten Zeitraum der scholastischen Theologie von Anselm eingefürt, von Abaelard und anderen auf ein gewisses Extrem getrieben wurde, verfolgte ein raisonnirendes Verfaren, indem sie nicht nur den gegebenen Kirchenglauben durch Vernunftgründe zu erweisen und die Einwendungen und scheinbaren Widersprüche durch logische Erörterung zu lösen suchte, sondern auch neue Probleme und Fragen aufstellte, mehr zur Übung des Scharfsinns, als zur wissenschaftlichen Begründung des Glaubens, ja sogar wie bei Abaelard in der Absicht, damit über die Grenzen der festgestellten kirchlichen Lehre hinauszudringen. Der Lombarde nun wollte gewissermaßen beide Richtungen vermitteln und suchte auf der einen Seite der positiv-kirchlichen entsprechend die Lehre der Schrift und der Väter über den christlichen Glauben, die „testimonia veritatis in aeternum fundata“, zusammenzustellen und durch Darlegung der „exempla et doctrina majorum“ wie er sagt die credenda et docenda festzustellen im Gegensatz zu der Willkür und dem Irrtum menschlicher Meinungen (placita). Sein Zweck ist eben darum, wie er selbst sagt, nicht nur die Kenntnis des christlichen Glaubens, sondern auch die Nachweisung und wissenschaftliche Begründung seiner Warheit gegenüber von Irrtum, „fidem nostram adversus errores carnalium hominum munire, vel potius munitam ostendere ac theologicarum inquisitionum abdita aperire nec non et sacramentorum ecclesiasticorum notitiam tradere“, die veri apertio et demonstratio (cf. Prolog. in libr. sentent.) im Gegensatz zu der falsch dialektischen Richtung, welche nur ihre Meinungen und Träume vortragen (quorum professio est, magis placita quam docenda conquirere), die Lehre nach diesen unter dem Scheine der Wissenschaft modeln (desideratis doctrinam coaptare, quae habent rationem sapientiae), streiten und mit ihrem novellum dogma einen Orenkitzel bereiten will (aurium pruriginem sub novello sui desiderii dogmate aliis ingerentes). Es ist deutlich, dass er dabei nicht bloß die Häresie überhaupt im Auge hat, sondern insbesondere die Häresie, wie sie sich in der Form einer falschen Dialektik darstellte; daher er sich auch sonst im Verlaufe seines Werkes gegen diese Verkehrtheit der garruli ratiocinatores (lib. 1, dist. 2, Nr. 3; dist. 4, Nr. 2) oder der scrutatores (lib. 1, dist. 43, Nr. 5) auslässt. Auf der andern Seite aber eignet er sich insofern und soweit das dialektisch-spekulative Verfaren wider an, als er nicht nur überhaupt die kirchlichen Lehrsätze in ihrer Warheit zu begründen strebt, sondern auch die Gegensätze und Widersprüche unter den Autoritäten (d. h. sowol in den verschiedenen Schriftstellen untereinander und den Aussprüchen der Väter über dogmatische Punkte, als auch in den Aussagen der Schrift und der Väter im Verhältnis zu einander) durch genauere Auslegung und dialektische Erörterung aufzulösen und auszugleichen sich bemüht, um den Zweifeln ein Ende zu machen, wie Erasmus sagt: apparet Petrum Lombardum id egisse, ut semel collectis, quae ad rem pertinerent, quaestiones omnes excluderet. Wenn Baumgarten-Crusius in seinem Kompendium der Dogmengesch.,

1. Band, S. 254 ff. und Cousin in der introduction zu den Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, sagen, dafs Abaelard mit seiner Schrift Sic et non den Anlafs zu dieser Art von Sentenzenbüchern gegeben, so ist dies, was namentlich den Lombarden betrifft, insofern nicht unwarscheinlich, als dessen Sammlung gewissermaßen einen Gegensatz zu der Abaelardschen bildet. Abaelard stellt in seiner Schrift die Gegensätze in den Aussprüchen der Väter über verschiedene theologische Materien nicht in der Absicht zusammen, sie zu lösen, und nicht in der Voraussetzung, dafs sie eigentlich nur scheinbar seien, wie Cousin fälschlich meint, sondern, um damit die Forschung anzuregen, nach seinem Grundsatze: inquirendo veritatem percipimus, und um der Freiheit der Forschung im Gegensatz zu der Autorität der Väter, die eben hier als eine nicht infallible sich darstelle, einen größeren Spielraum zu verschaffen. Der Lombarde dagegen will die Gegensätze ausgleichen, um damit das Ansehen der Tradition zu befestigen und die etwaigen Zweifel über die Autorität der Väter, die eben aus der Verschiedenheit der Aussprüche entstehen könnten, zu beseitigen; besonders liegt ihm am Herzen, seine Hauptautorität, den Augustin, zu beschützen und zu rechtfertigen. Im Unterschied von Abaelard u. a., welche ihr spekulatives und dialektisches Interesse mehr auf einzelne ihnen wichtige Materien beschränkten, geht weiter das wissenschaftliche Streben des Lombarden auch auf systematische Zusammenfassung und Anordnung des gesamten dogmatischen und ethischen Lehrstoffes. Allerdings war er nun in dieser Art von Schriften nicht der erste; gingen doch die Sentenzensammlung des Hugo von St. Viktor (früher fälschlich dem Hildebert von Tours zugeschrieben), die des Robert Pulleyn und andere voraus; ja man kann nicht einmal geradezu sagen, dafs er der wissenschaftlich bedeutendste unter diesen Sententiariern war, indem die Bedeutung seines Werkes vielmehr nur darin lag, dafs es dem Bedürfnisse, das Interesse der positiv-kirchlichen und der dialektischen Richtung zu vereinigen, wie es in seiner Zeit gerade hervortrat, am meisten und mehr als die vorangegangenen änlichen Sammlungen entsprach. Freilich ist selbst dieses Verdienst Peters in neuerer Zeit insofern angefochten worden, als die Originalität seines Werkes in Zweifel gezogen, und er zum unmittelbaren Nachtreter eines andern bisher ziemlich unbekannten Mannes, dessen kürzeres Werk er nur weiter ausgefürt haben sollte, gemacht werden wollte. Dr. Eck, der bekannte Gegner Luthers, fand nämlich in der Bibliothek der Abtei Mölk ein summa theologica magistri Bandini betiteltes Manuskript, welches mit den Sentenzenbüchern des Lombarden so auffallend übereinstimmte, dafs ihm bedeutende Zweifel darüber entstunden, quis ex eis cuculus fuerit, alienum sibi supponens partum. Chelidonius, der dieses Manuskript zum ersten Mal herausgab (Wien 1519), erklärte sogar entschieden die Schrift des Bandinus für das Original, und M. Chemnitz, Cave, Jak. Thomasius, endlich Cramer, traten ihm eher bei, als entgegen. Allein Bernhard Pez fand in der Bibliothek des Klosters Oberaltaich eine andere Handschrift mit dem Titel: Abbreviatio magistri Bandini, de libro sacramentorum magistri Petri Parisiensis episcopi fideliter acta (Thesaur. anecdotor. noviss. T. I, Dissertat. isagog. p. XLV sq., Aug. Vindel. 1721). Seitdem befestigte sich die von Pez selbst, der Hist. lit. de la France, Schröckh und allen neueren namhaften Kirchenhistorikern vertretene Ansicht, dafs das Werk des Bandinus lediglich ein Auszug aus den Sentenzen des Lombarden sei, vergl. besonders das Göttinger Weihnachtsprogramm vom Jare 1834: Comparationem inter magistri Bandini libellum et Petri Lombardi sententiarum libros quatuor instituit J. G. Rettberg.

Was nun den Inhalt der Schrift betrifft, welche strebsamen, aber der Leitung bedürftigen Lesern durch kurze Zusammenfassung der sententiae patrum die Mühe des Aufschlagens der zalreichen Quellenschriften selbst ersparen will, so handelt das erste Buch in 48 Distinctiones (Kapiteln) von Gott als dem absoluten Gute, das zweite in 44 Dist. von den Kreaturen, das dritte in 40 Dist. von der Menschwerdung, von der Erlösung und von den Tugenden, das vierte in 50 Dist. von den sieben Sakramenten und von den letzten Dingen. Alle diese Objekte werden (Lib. I, Dist. 1) zunächst unter den von Augustinus (de doctr.

christ. I, 2) entlehnten Gegensatz von res und signa gebracht, nach dem Grundsatz: omnis doctrina vel rerum est vel signorum. Als signa gelten dabei die Sakramente (= res, quae ad significandum aliquid adhibentur), als res (im engeren Sinne) alle übrigen Momente (quae non ad significandum aliquid adhibentur). Die res aber werden widerum eingeteilt 1) in solche, quibus fruendum est; das sind die drei Personen der Dreieinigkeit, als die Ursachen der zu erstrebenden Seligkeit; 2) in solche, quibus utendum est; das sind einmal die Welt und die dieselbe ausmachenden Geschöpfe und sodann die Tugenden (von denen freilich in einem Sinne, der sich auf die Welt nicht erstreckt, auch gesagt werden könne, dass wir per eas fruimur summo bono, aber doch nicht, dass eis fruendum est), beide als Mittel zur Erlangung der Seligkeit; 3) endlich in solche, quae fruuntur et utuntur; das sind die Menschen und Engel als die Subjekte der Seligkeit. Diese Einteilung verrät zugleich den Standpunkt des Lombarden, nämlich seine Zugehörigkeit zu denen, die nicht, wie später namentlich Thomas Aquin., im Erkennen Gottes das allerhöchste Ziel der Theologie erblicken, sondern, wie Alexander Hales., Albertus M. u. a., im Genießen Gottes, d. h. die Theologie als eine im letzten Grunde nicht theoretische, sondern praktische Wissenschaft fassen. — Im ersten Buche verfärt er bei den Beweisen fürs Dasein Gottes vorwiegend kosmologisch (dist. 3). — Für die Trinität beruft er sich (ebendas.) auf die seit Augustinus hergebrachten Analogieen, leugnet jedoch, dass aus den letzteren eine eigentliche Erkenntnis der ersteren gewonnen werden könne one die positive Offenbarung und den Glauben, und hebt hervor, dass eigentlich alle menschlichen Sprach- und Denkformen nicht dazu ausreichten, den dreieinigen Gott nach seinem Wesen zu bestimmen (wegen der supereminentia divinitatis, die usitati eloquii facultatem excedit, dist. 23, Nr. 4 u. 7; dist. 2, Nr. 1; dist. 8, Nr. 7 u. 8). Heterodox ist seine eigentliche Trinitätslehre in keinem Punkte. Joachim von Fiore († 1202, s. d. Art. Bd. VI, S. 785) hat zwar in einer seiner Schriften behauptet, der Lombarde habe die Trinität in eine Quaternität verwandelt, und dieser Vorwurf wurde auf dem Laterankonzil vom Jare 1215 geprüft. Derselbe bezog sich darauf, dass Sentent. l. I, dist. 5 gelehrt wird, Vater, Son und Geist seien summa quaedam res, und diese summa res sei weder zeugend, noch gezeugt, noch procedens. Der Lombarde unterscheidet nämlich die göttliche Wesenheit von den drei Personen, erklärt jedoch als Realist auch die diesen gemeinsame Wesenheit für real, für eine Substanz. Diese hatte nun Joachim zu den drei Personen addirt. Indessen Innocenz III. und sein Konzil fanden mit Recht jenen Satz vollkommen orthodox und verdammten nicht ihn, sondern die entgegengesetzte Meinung des Anklägers (vgl. Hefele, Conciliengesch., V, 785 f.). — Auch die Allgegenwart Gottes bezeichnet Peter als unbegreiflich, fasst sie übrigens so, dass er sagt, alles sei in Gott, und Gott sei, obgleich unveränderlich stets in sich bleibend, seiner Gegenwart, seiner Macht und seiner Wesenheit nach in jedwedem Wesen und an jedem Ort, jedoch durchaus nicht räumlich (localis non est), weder so, wie ein corpus circumscriptibile, das ausgedehnt ist und sui interpositione facit distantiam circumstantium, noch wie die geschaffenen Geister, welche zwar nicht ausgedehnt sind (dimensionem non habent), aber doch definitione loci terminantur (in dem Sinne an einen bestimmten Ort gebunden sind, dass sie, wenn irgendwo ganz gegenwärtig, anderswo eben nicht sind, Dist. 37). — Das Verhältnis zwischen der Präscienz Gottes und dem Geschehen der Dinge fasst er — abgesehen von den Fällen, wo es sich um das von Gott selbst zu Bewirkende handelt — so, dass er weder das Geschehende als den eigentlichen Grund der Präscienz, noch die letztere als den eigentlichen Grund des Geschehenden betrachtet, vielmehr beides lediglich als die causa sine qua non des anderen (wir würden sagen die conditio s. qu. n., Dist. 38). — Endlich sei hier noch erwänt des Lombardus Unterscheidung des einheitlichen eigentlichen Willens Gottes oder des Willens Gottes an sich (beneplacitum dei sive dispositio), der stets Tatsache wird, und des vielfältigen uneigentlichen Willens Gottes oder der bloßen Willenserscheinungen, welche (Dist. 45) sich im Gebieten, Verbieten, Raten, Wirken und Zulassen darstellen (signa beneplaciti oder vo-

luntatis), denen aber keineswegs die Tatsachen immer entsprechen (praecepit enim Abrahae, immolare filium, nec tamen voluit). Auf den ersteren bezieht sich auch der das Böse betreffende Satz (Dist. 46, Nr. 15), Gott wolle nicht, daſs das Böse geschehe, er wolle aber auch nicht, daſs es nicht geschehe (fiunt multa, quae non vult — deus — fieri, ut omnia mala). — Im zweiten Buche faſst er die imago und die similitudo, zu denen der Mensch geschaffen sei, als etwas Verschiedenes, entscheidet sich aber nicht ausdrücklich für eine der drei möglichen Fassungen dieses Gegensatzes, die er anfürt (Dist. 16). — Die traducianische Ansicht von der Entstehung der individuellen Menschenseelen verwirft er (Dist. 31). — Den Willen (liberum arbitrium) nennt er frei (Dist. 25, Nr. 5), insofern er sine coactione et necessitate valet appetere vel eligere quod ex ratione decreverit. Den Satz (Abälards), daſs der moralische Charakter der Handlungen einzig von der Intention des Willens abhange, erklärt er für falsch (Dist. 40, Nr. 3; 36, Nr. 10). — Vom Urstande wird gelehrt (Dist. 24), daſs der Mensch, um fortschreiten, geistlich leben und das ewige Leben erlangen zu können, schon vor dem Sündenfall außer der gratia creationis (die ihn nur in den Stand setzte, dem Bösen zu widerstehen) noch einer anderen Gnadengabe bedurfte. Durch den Sündenfall habe er dann aber nicht nur dieses Gnadengut verloren, sondern auch eine vulneratio (freilich keine privatio) seiner naturalia bona erlitten (Dist. 25, Nr. 8). — Aus dem dritten Buche sind hervorzuheben die Sätze, welche den L. in den Verdacht des Nihilianismus gebracht haben. Es drängte sich ihm nämlich bei der Entwickelung der Lehre von der Person Christi die Frage auf (Dist. 6), ob mit Sätzen wie „Gott ist Mensch geworden oder Gottes Son ist des Menschen Son geworden und der Mensch ist Gott, des Menschen Son ist Gottes Son geworden" gesagt werde, Gott sei etwas geworden, was er früher nicht gewesen. Darüber, bemerkt er nun, gebe es verschiedene Meinungen. Zunächst nehme man entweder wirklich an, daſs Gott etwas wurde, was er zuvor nicht war, und der Mensch etwas, was er zuvor nicht wor (es ist dies im allgemeinen die cyrillisch-alexandrinische Vorstellungsweise). Oder man nehme an, die Menschwerdung habe nur das mit sich gefürt, daſs die zuvor einfache Person nun eine (aus der göttlichen und menschlichen Natur) zusammengesetzte wurde (es ist dies die gemäßigt antiochenische, chalcedonensisch-orthodoxe, z. B. von Joh. Damascenus vertretene Ansicht). Er selbst hegt nun gegen die erste Ansicht das Bedenken, ihr zufolge sei Gott nach der Inkarnation etwas, was er nicht immer war (Dist. 7, Nr. 1), es werde also von Gott eine reale Veränderung ausgesagt. Gegen die zweite aber, meint er, könne unter anderen das Bedenken obwalten, daſs der Son Gottes, der nach der Inkarnation nur ein Teil der einen Person Christi sein solle, vor Annahme der Knechtsgestalt unvollständig gewesen und durch das Hinzutreten der Menschheit gewachsen sein müſste (Dist. 7, Nr. 9). Es sei nun aber drittens die Sache so angesehen worden (Dist. 6, Nr. 6; Dist. 7, Nr. 10), daſs bei der Inkarnation weder die göttliche Substanz zu einer menschlichen geworden, noch ein aus beiden verschiedenen Naturen zusammengesetztes Wesen entstanden, ja nicht einmal homo aliquis geworden sei, vielmehr der Logos mit Leib und Seele als mit einem Gewande bekleidet wurde (illis duobus velut indumento verbum dei vestiretur), und zwar zu dem Zwecke, um den Augen der Sterblichen auf geeignete Weise zu erscheinen, so daſs die Person des Logos wesentlich unverändert blieb und nur der Erscheinung nach (secundum habitum) Mensch wurde, die Menschwerdung mithin nur ein accidens oder accedens war. Positiv spricht sich der Lombarde nicht gerade für diese dritte Ansicht aus. Aber da er gegen die beiden ersten Gründe anfürt, die von selbst auf die dritte füren, und gegen die letztere nichts bemerkt, schien er doch eben diese zu bevorzugen. Es ist daher begreiflich, daſs er wegen Herabsetzung der Bedeutung der Menschwerdung verketzert wurde. Aber formell hat noch mehr, als die mitgeteilten Sätze, den Vorwurf des „Nihilianismus" seine angebliche Behandlung der Frage veranlaſst (Dist. 10), ob Christus als Mensch (secundum quod homo) eine Person oder etwas sei. Die verneinende Beantwortung derselben würde eben jenes nihil ergeben haben, an dem

man Anstoß nahm. Aber diese Verneinung hat Peter gar nicht ausgesprochen. Denn gerade hier berichtet und erörtert er nur, one selbst eigentlich zu entscheiden. Die Sätze, daſs, wenn Christus als Mensch etwas sei, er als Mensch Person sein müsse (weil er, wenn etwas, nur substantia rationalis sein könne, dies aber = persona sei), wenn aber Person, die dritte Person in der Trinität, mithin (als Mensch) Gott, — diese Sätze, die als absurd zu der These füren können, also sei Christus als Mensch non aliquid (= nihil), leugnet er aus dem Grunde, weil die Gleichsetzung von substantia rationalis individuae naturae und persona nicht durchweg gültig sei. Ferner verrät er, daſs jene Sätze auch von den anderen, die sie aussprechen, wärend er das nicht tut, nur für den Fall behauptet werden, daſs das „als Mensch" nicht heißen könnte: als dieser bestimmte mit einer göttlichen Person verbundene Mensch (nisi forte „secundum" sit expressivum unitatis personae). Er selbst wenigstens leugnet ja aber nicht, daſs das secundum so gefaſst werden könne, sondern nur (Dist. 10, Nr. 3), daſs es hier den Grund oder die Beziehung angebe, leugnet nicht einmal in jedem Sinne, daſs Christus als Mensch Person und Gott sei (ipse, qui est homo, est dei filius), folglich auch nicht, daſs er als Mensch etwas sei. Letzteres warfen ihm dennoch u. a. Johann von Cornwall (s. Martène et Durand, Thesaur. nov. anecdot. t. V, p. 1657 sq.) und Walter von St. Victor vor (s. Bulaeus, Hist. univ. Parisiens. t. II, p. 629 sq., dazu Planck in den Theol. Stud. u. Krit., 1844, IV). Aber auch Konzilien befaſsten sich mit dieser Anklage, zunächst das zu Tours Ende April 1163 zusammengetretene, welches jedoch, wie es scheint, keine Entscheidung gab. Nachdem inzwischen Alexander III. in einem Schreiben an den Erzbischof Wilhelm von Sens (1170, nach anderen 1176 oder 1177) dennoch den Nihilianismus dem Lombarden imputirt und als prava doctrina bezeichnet hatte, suchte derselbe Papst 1179 auf der Lateransynode eine förmliche Verdammung desselben herbeizufüren. Daſs es zu einer solchen wirklich kam, wird aber bestritten (s. Hefele, Conciliengesch. V, S. 639; Reuter, Gesch. d. rel. Aufklärung im Mittelalter, Bd. II, S. 312, Anm. 8; vgl. jedoch J. Bach, Dogmengesch. des Mittelalters, II, S. 730 f.). — In der Lehre vom Werke Christi (Dist. 18—20) stellt der Lombarde nur die verschiedenartigen vorhandenen Ansichten zusammen, one sie zu vermitteln und zu verarbeiten; doch schließt er sich, one auf Anselm genauere Rücksicht zu nehmen, vorwiegend an Abaelards Theorie an, wonach wir von der Sünde erlöst und gerechtfertigt werden dadurch, daſs durch die im Tode Jesu uns dargestellte und verbürgte Liebe Gottes auch der Mensch zur Liebe gegen Gott entzündet und so von der Sünde frei werde (vgl. übrigens Ritschl, Die chr. Lehre von der Rechtfertigung, I, S. 43—46). — Zu der Lehre von der Aneignung des Heiles geht der Lombarde eigentlich ganz zufällig über. Indem er auf die Frage stößt, ob Christus Glaube und Hoffnung gehabt, wie er die Liebe hatte, untersucht er das Wesen des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung als menschlicher Eigenschaften und Tugenden überhaupt und redet dann weiter von den vier Kardinaltugenden, den sieben Gaben des heiligen Geistes und den zehn Geboten, so auch den Inhalt der Ethik, doch im ganzen sehr dürftig, mit aufnehmend (Dist. 26—40). Wenn man nun auch sagen mag, daſs einige die Aneignung des Heiles betreffende Punkte der scholastischen Lehre, wie die Ansicht vom Glauben, durch den Lombarden eine „feste Gestalt erhalten" (Neander, Dogmengesch. II. B., S. 110), so ist doch die Lehre von der Heilsaneignung im ganzen in sehr unvollständiger und rhapsodischer Weise abgehandelt, um so mehr, als manches, was hier unter diesem gemeinsamen Titel zusammenzufassen gewesen wäre, an andern Stellen nur gelegentlich zur Sprache kommt, wie die Lehre vom Verhältnis der Gnade und Freiheit, sowie vom Verdienst im zweiten Buche bei der Lehre vom Menschen (Dist. 25—27). Ebenso redet er auch nur so en passant von der Rechtfertigung, die ihm vorzugsweise Befreiung von der Sünde durch den in der Liebe tätigen Glauben ist. Übrigens hat diese Verkürzung der Lehre von der Heilsaneignung, der Mangel einer voll- und selbständigeren Behandlung derselben ihren Grund wesentlich auch in der schon in der alten Kirche im Zusammenhang mit dem ganzen Entwicklungsgange im großen entstandenen

und nun im Mittelalter vollendeten Tendenz, die Heilsordnung in die Sakramentsordnung aufzulösen und die Aneignung der Erlösung am kirchlichen Lebenslauf der Christen nachzuweisen. — Die Lehre von den Sakramenten fürt der Lombarde daher auch sehr genau aus, indem sie den größten Teil des 4. Buches einnimmt; seine Auktorität hat bekanntlich wesentlich auch zur Feststellung der Siebenzal beigetragen. — Bei der Eschatologie, mit welcher das Ganze beschlossen wird, hält er ziemlich Maß in der Wal der damals schon aufgehäuften müßigen und spitzfindigen Fragen. —

Dies ist der Inhalt der Sentenzenbücher, so weit er hier dargelegt werden konnte. Entnommen ist derselbe stofflich den Sentenzen der heil. Schrift und der Kirchenväter. Dennoch war die Auswal der Probleme zum teil dem Takte des Lombardus überlassen, und dieser fürte zwar einerseits zur Fernhaltung des allzu Minutiösen, andererseits aber doch zur Berücksichtigung aller einigermaßen wichtigen, in der ersten Hälfte des 12. Jarh. tatsächlich nun einmal gangbaren theologischen Fragen und Antworten über die überhaupt mit aufgenommenen Lehrstücke. Hin und wider fügt er, z. B. in der Christologie, neue Distinktionen hinzu, hier und da streut er auch neue Gedanken ein, z. B. I, Dist. 24, wo er hervorhebt, dass die kirchlichen Bestimmungen in Beziehung auf die Trinität, insbesondere den Unterschied in Gott, mehr negativer als positiver Art seien und sein sollen (magis dicuntur ad excludendum ea, quae non sunt in deo, quam ad ponendum aliqua), vgl. auch die Bemerkung (I, 19) darüber, dass die Unterscheidung des Allgemeinen und des Besonderen und änliche auf Gott sich nicht anwenden ließen. Seine Methode ist dabei nicht mehr die eines Anselm und Abälard, die sich, vorwiegend durch ihren persönlichen religiösen, spekulativen und schriftstellerischen Genius geleitet, noch frei bewegen; sondern bei ihm ist, weil er nach schulmäßig objektiver Vollständigkeit und zugleich nach dialektischer Bestimmtheit strebt, alles eingeschnürt in ein konventionelles Schema von Fragen und Antworten, Gründen und Gegengründen, Thesen und Antithesen, und insofern in einen scholastischen Formalismus, welcher schöpferische Produktion, sowie warhaft spekulative Geschlossenheit und Systematik nicht aufkommen läßt, so wenig er auch logischen Scharfsinn ausschließt. Übrigens will der Lombarde nicht nur ein Promtuarium der Aussprüche der Schrift und der Kirchenlehrer geben, sondern die christlich-kirchliche Warheit als solche feststellen und durch Lösung der Streitfragen sichern. Daher muss er auch seine eigene Meinung aussprechen und sich für oder wider erklären. Darin beweist er nun eine im ganzen sehr anerkennenswerte Bescheidenheit und Zurückhaltung, und er bemüht sich, in den Worten seiner Autoritäten immer den besten Sinn zu finden. Bescheidenheit zeigt er mitunter auch darin, dass er bei schwierigen Fragen keine Entscheidung geben will (mallem in eorum explanatione silens alios audire, quam loquendo malevolis detrahendi occasionem praestare, I, 19, Nr. 14). Doch steckt hin und wider hinter seinem Schweigen der Mangel an dem Mute, häretische Meinungen, die ihm auf der Zunge schweben, wirklich auszusprechen (so vielleicht III, 7, Nr. 13). Die Norm, nach welcher er die Streitfragen entscheidet und die Lehre feststellt, ist natürlich die Autorität der Schrift und Tradition, aber auch auf die ratio beruft er sich öfters, sofern sie einem Satze beistimmt (consonant) oder widerspricht (obviat). Auffallend bleibt freilich, dass er, abgesehen von gelegentlichen Bemerkungen über die Insufficienz der menschlichen Vernunft und der Philosophie, auf eine Erörterung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung, von Philosophie und Theologie, sich nicht einläßt, wozu er bei den Vorgängen, die ihn umgaben (Anselm, Abälard, Hugo u. a.), doch eine unmittelbare Veranlassung gehabt hätte; ja, dass er auch nicht einmal die Grundlagen des kirchlichen Systems für sich untersucht und feststellt, nämlich die Lehre von der Schrift, der Tradition, der Kirche, endlich der Autorität des Papstes und der Konzilien. Und in der Tat ist seine Stärke nicht auf philosophischem Felde zu suchen, obgleich er natürlich mit den Philosophen der Alten, namentlich Plato und Aristoteles, nicht unbekannt war. Indessen jene Gleichgültigkeit gegen die prinzipielle Erörterung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung, Theo-

logie und Philosophie, erklärt sich aus der von ihm angestellten Erwägung, daſs durch Einmischung der Philosophie und dialektische Behandlung der Theologie der von dem der ersteren wesentlich verschiedene Standpunkt der letzteren, welcher ihm seine Festigkeit und Gewiſsheit in sich selbst zu haben schien, nur erschüttert werden könne und einem unfruchtbaren, ja gefärlichen Grübeln die Türe geöffnet werde. Daſs er aber auch jene zunächst theologischen Prinzipienfragen beiseite läſst, rürt teils her von der Erwägung ihres Zusammenhanges mit der perhorreszirten Philosophie, teils daher, daſs das normative Ansehen jener Autoritäten (Schrift, Tradition, Kirche) ihm Axiom war, mithin von vornherein Anerkennung zu erheischen, hingegen einer Begründung nicht erst zu bedürfen schien. Eben diese kirchliche Haltung war es nun aber auch, was seine Schrift, wenn sie gleich zu den philosophischen Bestrebungen und der dialektischen Behandlung der Theologie sich in einen gewissen Gegensatz stellte, seinen Zeitgenossen und den späteren Theologen des Mittelalters empfahl, weil dieselbe auch wider dem Geiste des Mittelalters überhaupt und besonders dem nächsten Bedürfnis seiner Zeit insofern entsprach, als in ihr nach dem oben Bemerkten eine Ausgleichung der kirchlichen und dialektischen Richtung nahe gelegt war und dem Interesse der letzteren wenigstens durch Auflösung der Widersprüche und Gegensätze unter den Autoritäten Rechnung getragen wurde. Übrigens war es keineswegs nur das Materielle der gezogenen Resultate, was dem Werke des Lombarden seinen Wert in den Augen der Zeitgenossen und Nachkommen gab, sondern ebenso sehr die Reichhaltigkeit des Lehrstoffes, welchen die Sentenzenbücher in klarer Darstellung und übersichtlicher, im ganzen zweckmäßiger Form bei mäßigem Umfang darboten, nicht minder die Ruhe, Bescheidenheit, Zurückhaltung, welche er in der Entwicklung der Lehrgegensätze und in seinen Entscheidungen beweist, dagegen nicht seine Stellung als Bischof der Pariser Kirche, wie man sonderbarer Weise gemeint hat. Durch alle diese Eigenschaften bildete das Werk eine bequeme Grundlage für weitere Untersuchungen und für eine ausfürlichere Erörterung in Schriften und Vorlesungen. Die Sentenzenbücher des Lombarden gehören in dieser Hinsicht in die Klasse jener brauchbaren Bücher, deren lange dauerndes Ansehen weit weniger durch absoluten Wert und wirklich hervorragende Eigenschaften begründet ist, als vielmehr gerade durch das Mittelmaß ihrer Vollkommenheit, das sie einer großen Mehrheit zugänglich macht, und weiter dadurch erhalten wird, daſs sie einem vorhandenen allgemeineren Bedürfnisse in bequemer Weise entsprechen. Wenn man neben den genannten relativen Vorzügen nicht nur tiefe und originelle Gedanken vermiſst, sondern ihn auch noch darüber getadelt hat, daſs er zwar viele spitzfindige und unfruchtbare Fragen beseitigt, aber darin eher zu wenig getan habe und den Leser noch gar zu oft in das Gestrüppe verwickelter und unnützer Distinktionen hineinfüre, so ist zwar das letztere immerhin zuzugeben, aber dem Verfasser nicht so hoch anzurechnen. Vielmehr ist er damit zu entschuldigen, daſs er dem Standpunkte seiner Zeit und seiner eigenen Aufgabe gemäß das einmal Gegebene, auch wenn es nach unserem Geschmacke weniger erklecklich und bedeutend war, aufnehmen und sich damit auseinandersetzen muſste. Vergleicht man überdies den Lombarden in dieser Beziehung nicht nur mit seinen scholastischen Nachfolgern, sondern auch mit Zeitgenossen und Vorgängern, wie Robert Pulleyn, Gilbert de la Porrée, ja selbst teilweise Hugo von St. Victor, so kann man seine Mäßigung in dem eigentlich scholastischen Wesen nur loben.

Das Ansehen des Werkes war nicht gleich von Anfang an ein unbestrittenes und ist auch nie ein ganz unbeschränktes geworden. Daſs seine Orthodoxie schon bald nach dem Tode Peters in einigen Punkten angefochten wurde, haben wir oben gesehen (vgl. Baur, Gesch. d. Trinitätslehre II, 552 f.; Dorner, Entwicklungsgesch. d. L. v. d. Person Christi, II, 379). Die Angriffe hemmten nun zwar keineswegs den Fortschritt seines Ansehens, förderten es sogar, aber auf der andern Seite wurden doch mehr und mehr einzelne Lehrmeinungen des Lombarden von manchen Theologen nicht gebilligt und von der üblichen Lehrweise ausgeschlossen, was durch die Formel ausgedrückt wurde: **hic magister communiter non tenetur**; insbesondere vereinigten sich im Jare 1300 die Professoren der

Theologie in Paris dahin, 16 ausgehobene Sätze des Lombarden nicht vorzutragen, welchem Beschlusse aber andere theologische Schulen nicht beitraten. Gleichwol wurden die Sentenzbücher des Lombarden Jarhunderte lang bei akademischen Vorlesungen zugrunde gelegt und durch zalreiche Schriften kommentirt. Diese Kommentare alle zu verzeichnen, ist hier nicht der Ort, um so mehr, da die bedeutenderen den berühmtesten Scholastikern angehören und bei diesen erwänt werden. Nur das mag noch bemerkt werden, dass auch sogar noch nach der Reformation Kommentare über des Lombarden Sentenzen geschrieben wurden, besonders in Spanien, das ja vom Einfluss der Reformation so wenig berürt wurde. Der brühmteste ist von Dominikus Soto (gest. 1560) verfasst, der bedeutendste von dem niederländischen Theologen Estius, Kanzler und Lehrer der Theologie zu Douay, gest. 1613, der noch bekannter ist durch seinen Kommentar über die paulin. Briefe, vgl. Stäudlin, Gesch. d. theol. Wissenschaften Bd. I, S. 214.

Außer den Sentenzen werden dem L. beigelegt Kommentare über die Psalmen, das Hohelied, Hiob, die Evangelienharmonie und die paulinischen Briefe, ferner „Sermones de diversis solemnitatibus“, eine „Methodus practicae theologiae, eine „Apologie“ und einige Briefe. Gedruckt und zugleich als echt anerkannt sind von diesen Schriften aber nur die „Glossae seu commentarius in psalmos Davidis“ (zuerst Paris 1533, zuletzt bei Migne im Curs. patrol. complet. t. 191) und die „Collectanea in omnes D. Pauli epistolas“ (zuerst Paris 1535, zuletzt bei Migne a. a. O.). Die ersteren enthalten nur Auszüge aus Kirchenvätern und Theol. des Mittelalters, die letzteren auch einiges Eigene. Die übrigen angefürten Schriften existiren, mit Ausnahme des Kommentars über die Evangelienharmonie, dessen Echtheit jedoch gleichfalls nicht feststeht (gedruckt 1483 und widerum 1561), nur handschriftlich.

Von den Sentenzen gibt es außerordentlich viele Ausgaben; als älteste wird eine Nürnberger vom Jare 1474 angefürt; einen einigermaßen verbesserten Text lieferte Joh. Aleaume (Loewen 1546 u. öfter, auch noch Antwerp. 1757) und nach ihm Migne a. a. O. t. 192. Vgl. überhaupt: C. E. Bulaeus, Historia universit. Parisiensis, Par. 1665, t. II; Dubois, Histor. ecclesiae Parisiens., Par. 1699, t. II, p. 119 sq.; Hist. litéraire de la France, Par. 1763, t. XII, p. 585—609; Bossuet-Cramer, Einl. in d. Gesch. der Welt und Relig., B. VI. S. 586—754; Schröckh, Kirchengesch., B. XXVIII; Ritter, Gesch. d. Philos., B. VII, S. 474—501; A. Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters, Mainz 1864, Bd. I, S. 390—411; Jos. Bach, Dogmengesch. des MA., Wien 1875, Th. II, S. 194—307, 727—739.

F. Nitzsch (M. A. Landerer).

Longobarden, richtiger Langobarden, sind eine deutsche Völkerschaft, über deren ältere Sitze, ob wirklich im nördlichen Jütland oder anderswo, wir hier keine Entscheidung treffen wollen. Geschichtlich treten sie zuerst im Jare 5 n. Chr. auf, wo sie von den Römern angegriffen werden. Sie wonten damals auf dem linken Ufer der Unterelbe, südlich von den Chauken, und galten als tapfer, aber nicht sehr zalreich. Von da sind sie warscheinlich gegen Ende des 4. Jarhunderts aufgebrochen. Ihr Weg scheint östlich von der Elbe, in südöstlicher Richtung gegangen zu sein, vielleicht über Oberschlesien und Böhmen, jedenfalls über Mähren, bis sie gegen Ausgang des 5. Jarhunderts das freigewordene Land der Rugier, am linken Donauufer etwa von der Mündung der Enns bis Wien gelegen, besetzten. Dann scheinen sie in der Ebene der March (weniger warscheinlich der Theiß) gewont zu haben. Nach 526 oder noch in diesem Jar gingen sie auf das rechte Donauufer nach Pannonien hinüber. Dann 568 zogen sie nach Italien hinab, 14 Jare nach Zerstörung des ostgotischen Reichs, das letzte unter allen deutschen Völkern, welches auf römischem Boden Posto fasste. Sie waren dabei verstärkt durch andere, namentlich sächsische Elemente, und haben auch noch später Zuzüge aus ihren alten heimischen Verbindungen erfaren. Die Eroberung in jarelangem Kampfe war nicht leicht, die Griechen leisteten sehr ernsthaften Widerstand, nie haben die Langobarden das ganze Italien besessen, und obschon sie später noch die Herzogtümer Spoleto und Benevent errichteten, so blieben in byzantinischen

Händen doch die Landschaften von Rom und Neapel, die italienische Südspitze nebst Sicilien, die venetianischen Inseln, die Küste von der nördlichen Po-Mündung bis nach Ancona hin mit Ravenna als dem Hauptsitz der griechischen Macht in Italien.

Die langobardische Eroberung geschah weit schonungsloser als die ostgotische. Man war bis dahin der römischen Bildung ganz fern geblieben, die Berürung mit dem römischen Namen war fast nur eine feindliche gewesen. Schon im Lauf des vorigen Jarhunderts sind unter den italienischen Gelehrten die verschiedensten Ansichten aufgestellt worden über das Verhältnis der Eroberer zu den Eroberten und die Geltung ihrer beiderseitigen Rechte, nicht one dass die historische Unbefangenheit hie und da durch das nationale Vorurteil gelitten hätte. In Deutschland haben Savigny und Leo die Frage in verschiedenem Sinne beantwortet. Nachdem Bethmann-Hollweg zwischen ihnen eine vermittelnde Stellung eingenommen hatte, ist endlich hauptsächlich durch K. Hegel der Sache eine entscheidende Wendung gegeben worden. Dass das Verhältnis zwischen den beiden Nationen schon bei der Eroberung und noch später ein sehr feindseliges gewesen, darüber läſst schon Paulus Diaconus keinen Zweifel übrig. Das eroberte Land wurde zum teil zur Einöde, schrecklich sind die Schilderungen Gregors M. in seinen Dialogen und Briefen. Die römische Bevölkerung verlor allen nationalen und politischen Zusammenhalt. Dahin weist das Stillschweigen, das in Betreff ihrer in dem Edikte des K. Rothari beobachtet wird. Das System der persönlichen Rechte fand hier keinen Platz, erst unter Liutprand wurde der Gebrauch des römischen Rechts, doch mit Fortdauer des langobardischen als des allgemeinen, unzweifelhaft ausgesprochen und anerkannt. Warscheinlich kamen bei der Eroberung alle freien Römer unter die Klasse der Aldien (Halbfreien), mögen sie nun diese ganz allein ausgemacht haben oder nur zu den vorher schon vorhandenen Aldien hinzugekommen sein. Sie wurden unter die einzelnen Langobarden verteilt und mussten als Zinspflichtige diesen den 3. Teil vom Ertrag ihres Grundbesitzes und wol auch anderer Erträge abgeben. Die früheren Kolonen wurden warscheinlich in der Regel in den Stand der Unfreiheit versetzt.

Drei Stände nämlich kennt das Edikt Rotharis, dieselben wie bei allen anderen germanischen Nationen: Freie, Halbfreie, Unfreie. Daneben gab es noch Vorzüglichfreie oder Edle (Nobiles), welche aber keinen besonderen Geburtsstand für sich ausmachten. Die ganze Nation bildete mit den andern vereinigten Völkern eine große Heeres- und Kriegsgemeinschaft, und darauf beruhte die nationale Einheit. Die ausgebildete Heeresverfassung wurde auch nach der Eroberung festgehalten. An der Spitze steht der König. Er ist oberster Richter und von ihm geht das Aufgebot des Heeres aus, von ihm werden die Gesetze mit den Großen und Vorstehern des Volks beraten, von dem gesamten Heer in der Volksversammlung angenommen, im Namen des Königs erlassen. Früher, so lang die Langobarden noch an der Niederelbe saßen, lebten sie nicht unter Königen, sondern unter selbstgewälten Prinzipes wie die übrigen Völker des westlichen Deutschlands. Auf der Wanderung erst entstand das Königtum, da diese ein strammes Zusammenhalten aller Kräfte erforderte. Und so wurde es auch von hervorragender Bedeutung, befestigt durch ein starkes nationales Bewusstsein, dessen Repräsentanten die Könige waren, und durch die großen geschichtlichen Erfolge, die man ihnen verdankte. Eine wichtige Stellung nahmen auch die Herzoge ein. Das Herzogtum hat seine Wurzeln in der Zeit vor der Eroberung, es sind wol ursprünglich vom Volke gewälte Vorsteher der größeren Abteilungen desselben. In der italienischen Zeit ist es ausschließlich der König, welcher den Herzog bestellt, keine Mitwirkung des Volkes wird dabei sichtbar. Es ist kein verfassungsmäßig erbliches Stammfürstentum, nur ist die Beamtung doch lebenslänglich, in einigen Familien erreicht sie auch tatsächlich die Erblichkeit. Sie ist an einen bestimmten Bezirk geknüpft, die Civitas, d. h. die Stadt mit ihrem Gebiete, ganz wie die Befugnisse der fränkischen Grafen in Gallien sich auf Stadt und Land zugleich erstreckten. Diese Bezirke sind die vorgefundenen politischen Einteilungen, an die sich auch die kirchliche Ordnung angeschlossen hatte, so dass diese Civitas auch der

Sprengel des Bischofs war. Die Gewalt des Herzogs ist vor allem eine militärische, er bietet die Freien seines Bezirks zum Krieg auf und fürt sie im Krieg an; und damit verbindet sich die richterliche und polizeiliche Gewalt. Die Herzoge von Benevent und Spoleto, eine Zeit lang wenigstens auch die von Friaul, nahmen eine besonders selbständige Stellung ein. Nach Alboins des königlichen Eroberers Tod sowie nach dem Hingang seines Nachfolgers Klef erlangten in den eintretenden Interregnen die Herzoge eine bisher nicht genossene Unabhängigkeit, und das Reich ist nach Klefs Tode faktisch in 36 unabhängige Herrschaften zerspalten. Erst der durch Byzanz veranlasste Angriff der Franken scheint zu der Erhebung von Autharі gefürt zu haben. Wesentlich der Kampf zwischen der königlichen und der herzoglichen Gewalt beschäftigt dann ein gut Teil der Verfassungsgeschichte des Reichs, und die höhere Entwicklung des Gastaldats ist das Mittel gewesen, die erstere vor der letzteren sicher zu stellen. Diese Gastalden des Königs kommen neben den Herzogen vorzüglich in Betracht. Wie es scheint, war in jeder Civitas immer ein Gastalde neben dem Herzog. Er ist mit der Warung der spezifisch königlichen Interessen beauftragt, änlich wie im deutschen Reich die Pfalzgrafen des 10. und 11. Jarhunderts. Vor allem besorgt er das Krongut, bald die ganze Finanzverwaltung seines Bezirks, mit der Zeit hat er auch richterliche oder polizeiliche Rechte, one dass man seine diesbezügliche Kompetenz deutlich zu erkennen vermöchte. Herzog und Gastalde üben gegenseitig eine Art Kontrole über einander aus, und so wurden die letzteren ein Gegengewicht gegen die drohende Macht der ersteren. In der Folge hat sich dann auch ihre Stellung und Bedeutung im Stat wesentlich erhöht und verändert. Man kennt noch eine Reihe niedrerer Beamter, wie den Skuldahis als Ortsbehörde mit richterlicher, administrativer und militärischer Befugnis, u. a. m. Alle werden, so weit wir sehen, vom König ernannt, nur die Herzoge von Benevent und Spoleto bestimmen die ihnen untergebenen Beamten selbst. Diese offenbar zalreiche Beamtenschaft hat one Zweifel, gegenüber von partikularen Bestrebungen, eine bedeutende Stütze des Königtums gebildet. Auch das germanische Gefolge tritt bei den Langobarden entgegen. Nicht jeder gewönliche Freie hatte seine Gasindi, wie man schon gemeint hat; wol aber dem König, auch der Königin, und weiterhin den Herzogen, später wenigstens auch den Gastalden wie den Judices Palatii stand das zu. Von hervorragender Bedeutung scheint es nicht geworden zu sein.

Am meisten schied die religiöse Differenz die beiden Nationen von einander. Die Langobarden waren schon bei der Eroberung zum großen Teil Arianer. Ihre allgemeine christliche Färbung war verhältnismäßig gering, im Vergleich mit andern arianischen Germanen. Wenn doch fanatische Anwandlungen gegen die katholischen Eroberten erwänt werden, so blieben diese immerhin vereinzelt, gehörten auch mehrfach bloß dem noch heidnisch gebliebenen Teile des Volkes an, der Odin und Freia verehrte. Erklärt doch selbst Gregor M., dass ihre gottlosen arianischen Priester den waren Glauben zu verfolgen nicht unternähmen. Wie freilich die teilweise Bekehrung der Eroberer zu ihrem Christentum vor sich gegangen ist, dies blieb bisher ebenso unerklärt, wie bei den andern deutschen Volkstrümmern an der Donau, den Herulern, Rugiern, Skiren u. a. Jedenfalls war das Heidentum bei den Langobarden noch ziemlich mächtig geblieben und die römische und katholische Bevölkerung sah sich durch sie nicht bloß in ihrem Katholizismus, sondern in ihrem Christentum überhaupt bedroht. Das Heidentum knüpfte sich hier sogar an Lokalitäten der neuen Heimat an, das alt-christliche Italien sah wider Berge und Haine den heidnischen Göttern als Wonstätten geweiht. Aber auch der arianische Einfluss durch die herrschende Nation schien bedenklich. Zwar hatte der Katholizismus selber dem hereinbrechenden sittlichen Verderben nicht wehren können, aber es zeigte sich auf seinem Gebiete doch Heldenmut in dessen Bekämpfung und ein Gericht des öffentlichen Gewissens, wie der Arianismus sich nicht zu besitzen rühmen durfte; man machte ihm das zum schneidenden Vorwurfe, es galt als die Folge seiner Ketzerei. Wie so der religiöse Gegensatz in doppelter Weise die Völker trennte, so zeigte er neben der sittlichen auch eine nationale und politische Seite.

Doch schon Autharis Gattin, die fromme und katholische Theodelinde von Baiern (nach Autharis Tod, 590, wälte sie Agilulf zum Gemal und König), war Vermittlerin: sie kam der gedrückten Kirche zu Hilfe. Und gerade damals saß ein Mann auf dem päpstlichen Stule, der als der eigentliche Gründer des Papsttums angesehen werden muss, Gregor M. (590—604). Wenngleich durch die Gebietsverluste an die Langobarden die Kirche auch verlor, so kam auf der anderen Seite die Besetzung durch dieses arianische Volk und die Bedrückung der katholischen Römer dem Papsttum auch wider zu statten. Durch die Not der Zeit lernte in Italien die katholische Kirche ihren innern Zusammenhang kennen, wurde sie genötigt ihn auch äußerlich zu knüpfen, ward Rom immer mehr zu ihrem eigentlichen Mittelpunkte. Dies zeigte sich namentlich bei dem Bischof von Mailand, dessen Kirche sich eigentlich auf der Flucht in Genua befand und durch Unterstützung von Rom aus sich erhielt; es zeigte sich sogar bei dem Bischof von Ravenna. Das römische Kirchenhaupt ward Einheitspunkt der nationalen Interessen und der nationalen Bedeutung der Romanen, dies war der Sinn seiner politischen Wirksamkeit, in den Städten die Bischöfe seine Werkzeuge, der Zweck die Verteidigung gegen Arianismus und Germanismus. Aber Verteidigung auf friedlichem Wege. Nur so war noch ein Erfolg zu hoffen. Was das römische Reich verloren, konnte die römische Kirche wider gewinnen. Gregor und Theodelinde gelang der Friede zwischen Agilulf und Byzanz. Auch in der Bekämpfung der Ketzerei kam ihm das Verhältnis zu Theodelinde zu statten. Ihm selbst waren alle Mittel recht, wenn die Leute nur bekehrt wurden, und der Erfolg war so gut, dass man Stoff genug fand zu Wundergeschichten von der Sinnesänderung vieler Langobarden; ja schon Authari musste noch im letzten Jare seiner Regierung ein Verbot gegen die katholische Taufe langobardischer Kinder erlassen, worauf Gregor mit einem feurigen Schreiben an alle Bischöfe Italiens antwortete. Es müssen schon damals auch katholische Bischöfe unter den Langobarden gewesen sein, auf sie mag sich Gregors Einfluss gestützt haben, wärend es gerade der arianischen Geistlichkeit an Macht und Zusammenhang gefehlt zu haben scheint. Schon von Anfang an waren viele Katholiken unter den Streitern, welche die Langobarden auf ihrem Zug begleiteten, wie z. B. die Noriker und Pannonier. Noch mehr wol bewirkten die Heiraten der Langobarden mit römischen Katholikinnen. Die bairische Theodelinde voran. Sie war es, die ihren Gemal bestimmte, die katholische Kirche mit Gütern zu beschenken und ihren Bischöfen das verlorene Ansehen zurückzugeben, ja sogar seinen Son, den Thronfolger, katholisch taufen zu lassen. Ihr Bruder, Gundualb, wurde Dux von Asti (sein Son Aribert sogar König). Sie selbst baute Johannes dem Täufer, der später der Schutzpatron der Langobarden wurde, die prachtvolle Basilika von Monza. Um 612, noch unter Agilulf, wurde das Kloster Bobbio in den kottischen Alpen von dem heil. Columban gegründet, und vom König und seinem Son Adolvald reichlich beschenkt. Ob der König selbst sich noch bekehrte, ist nicht sicher. Konnte man dies aber für das Volk voraussehen, so knüpfte sich daran die siegreichste Hoffnung für das eben sich aufschwingende Papsttum. Wenn man nun gleich das Verhältnis Gregors zu Theodelinde nicht mit Unrecht verglichen hat mit dem Gregors VII. zur Gräfin Mathilde, so regte sich doch schon unter dieser Königin in dem oberitalischen Episkopat eine Opposition gegen Rom, die von ihr selbst begünstigt wurde, und es ist nicht zu viel gesehen, wenn man hinter dem Vorwande, den der Streit wegen Verdammung der drei Kapitel bot, das Streben nach Unabhängigkeit von Rom erkennt, ein Streben, das sich besonders in dem Patriarchen von Aquileja gezeigt zu haben scheint, welcher hoffen mochte, an der Stelle des von Rom abhängigen mailändischen Bischofs das Oberhaupt der langobardischen Kirche zu werden.

Theodelindens Tochter, Gundeberge, ebenfalls an zwei langobardische Könige nach einander vermält, an Ariowald († 636) und Rothari († 652), wirkte in ihrem Geiste als Beschützerin der katholischen Kirche fort. Rasch schritt die Bekehrung der Langobarden voran, mit ihr wuchs der Einfluss Roms. Unter Rothari wurden die arianischen Bischöfe schon durch die katholischen verdrängt, und in seinem Nachfolger Aribert, Theodelindens Bruderson, erhielten die Langobar-

den den ersten katholischen König. Jetzt verschwand der Arianismus vollständig und die Langobarden zeigten sich fortan kaum weniger eifrig in den Werken des Glaubens, als früher in denen der Waffen, Mönchswesen und Reliquiendienst breiteten sich aus, und im 8. Jarhundert werden auch die Schenkungen und Stiftungen von Kirchen und Klöstern sehr zalreich. Dennoch zeigt sich immer eine gewisse Selbständigkeit in der langobardischen Kirche. Schon auf dem lateranischen Konzil von 649, das Papst Martin I. gegen die monotheletische Lehre berief, erscheinen zwar auch die langobardischen Bischöfe, aber es fehlt doch die sich wider unabhängig haltende mailändische Diözese und der immer noch schismatische Patriarch von Aquileja. Wenn nun auch dem Papst im ganzen die Patriarchal- oder höheren Metropolitanrechte in demselben Umfang wider eingeräumt wurden, wie er sie früher zur römischen Zeit besessen hatte, wenn auch die Ordination eines Teils der langobardischen Bischöfe durch den Papst erfolgte, so behielt sich die weltliche Macht doch einen sehr bedeutenden Einfluss vor, und auch die nun ganz katholisch gewordene Kirche der Langobarden blieb bei einem gewissen nationalen Charakter, dem Papste gegenüber bei ihrer Unabhängigkeit.

Mit Gregor II. (715—731) werden die Beziehungen zu Rom immer wichtiger. Bei den Misshelligkeiten Gregors II. mit Konstantinopel stellen sich Langobarden und Römer gleich eifrig auf die Seite des Papstes, es gilt seine Unabhängigkeit von Byzanz. Freilich wurde nun Gregor II. von König Liutprand selbst in seinen weltlichen Interessen bedroht. Dieser galt schon damals als der größte und ruhmwürdigste unter den langobardischen Königen. Er wollte die Eroberung Italiens vollenden. Ihm gegenüber spielt nun die bekannte päpstliche Politik: Italien musste in sich geteilt und eifersüchtig erhalten werden, damit es onmächtig bliebe. Diesmal noch verschaffte dem Papste die Würde seiner Stellung den Frieden. Als aber Liutprand, 740, durch die Empörung der Herzoge von Benevent und Spoleto und durch die treulose Politik Gregors III. (731—741) aufs neue gereizt war und wider mit einem Heere heranzog, sah sich der Papst genötigt, den Major Domus Karl Martell um Beistand anzugehen. Aber der war befreundet mit dem langobardischen Hause. Man bot ihm darum nichts geringeres an, als die Schutzherrschaft von Rom selbst; als deren Zeichen wurden ihm die Schlüssel zum Grab des heil. Petrus übersandt. Aber Gregor und Karl starben wärend der Unterhandlung, 741. Zacharias schloss darauf einen Bund mit Liutprand; seine Verbündeten, die langobardischen Herzöge, gab er preis.

Die äußerst wichtige gesetzgeberische Tätigkeit Liutprands (713—735) läßt einen Blick tun in die innere Veränderung, welche seit dem Edikte Rotharis (643) im Reiche vor sich gegangen war. Die verschiedenen nationalen Elemente waren sich allmählich in Sprache und Sitte näher getreten. Besonders die seit Grimoald eingetretene Zeit der Verwirrung mag dazu beigetragen haben. Die Langobarden hatten römische Sprache und Sitte, römische Lebensweise und Bildung aufgenommen. Sie selbst dagegen, nachdem sie den Romanen von Anfang an das Joch ihres Rechts und ihrer Institutionen aufgezwungen hatten, erzogen die gesunkene und herabgewürdigte Bevölkerung wider zur Freiheit, Italien bekommt durch die Langobarden auch unter der echt romanischen Bevölkeruug einen ehrenvollen kriegerischen Charakter. Die nationale und politische Einheit des Reichs ist jetzt in der ersten Hälfte des 8. Jarhunderts schon durchaus befestigt. Unterschiedslos wird in Liutprands Gesetzgebung jeder Untertan mit Langobardus bezeichnet. Selbst die Geistlichen lebten im langobardischen Reiche insgemein nach langobardischem Rechte, sie waren, wie die unterworfenen Romanen überhaupt, der langobardischen Nation einverleibt. Und das bleibt auch hier der Grundcharakter im Verhältnis von Kirche und Stat: jene ist diesem untergeordnet. Wenn das geistliche Ansehen, wenn der Reichtum der Bischöfe sich vermehrte, so war dies doch keineswegs in demselben Grade mit ihrem politischen Einflusse der Fall. Schon wegen der politischen Verhältnisse zu dem so nahen römischen Stule war dies nicht möglich. Es ist dann hier überhaupt die Stellung der Geistlichkeit eine ganz andere, als im fränkischen Reiche: sie nimmt hier nicht mit den weltlichen Großen Teil an der Beratung über die Angelegenheiten des Reichs, sie übt keinen über-

greifenden Einfluſs in den Städten. Vielmehr stehen die Bischöfe unter der Gerichtsbarkeit des Königs, der niedere Klerus unter der der Judices ihrer Civitates und nur in rein kirchlichen Beziehungen unter den Bischöfen ihres Sprengels. Und änlich ist der weltliche Einfluſs gewart durch das Walrecht der Gemeinde und das Bestätigungsrecht des Judex, worauf erst die Konsekration des Bischofs erfolgt, wie auch die Verwaltung der kirchlichen und klösterlichen Besitzungen durch Vögte, welche die Hintersassen vor dem öffentlichen Richter vertreten und über die Hörigen nach Hofrecht richten.

Unter den Nachfolgern Liutprands setzten sich die Angriffe auf das römische Gebiet fort. Zwar gelang es dem Papste Zacharias, den König Rachis (744—749) durch die Gewalt seiner Rede und den Eindruck seiner Persönlichkeit zum Eintritte ins Kloster Monte Casino zu bewegen. Und ebenso glücklich war Stephan III. in Beschwichtigung seines Bruders und Nachfolgers Aistulf durch Geschenke und Überredung. Als aber dieser, die Waffen in der Hand, seine Forderungen erneuerte, ergriff der Papst den alten Ausweg Gregors III.: er zog die entfernten Franken vor, ging nach Gallien, salbte König Pippin und dessen Söne, Karl und Karlmann, zu Königen der Franken und ernannte sie zu Patriciern der Römer. In der Tat zwang ein Feldzug Pippins den Aistulf, von allen weiteren Eroberungen abzustehen, und ein zweiter Zug drang ihm die Herausgabe des schon Eroberten ab (754 u. 755). Daher die Schenkung Pippins an die römische Kirche und die römische Respublika.

Als nach Aistulfs Tode sich Herzog Desiderius und der ins Kloster getretene Rachis um die Krone stritten, gewann es der erstere, nicht one die Mitwirkung des Papstes. Aber Desiderius wollte sein Versprechen nicht halten, Spoleto und Benevent empörten sich; was schon zu Liutprands Zeiten hervorgetreten war, widerholte sich: der Papst hielt es mit den empörten Herzögen, der König bediente sich der griechischen Hilfe. Nur durch fränkische Vermittlung vermochte der erstere Frieden zu erhalten, und bald wurden dann Langobarden und Franken zusammen aufgerufen wider die gottlosen und ketzerischen Griechen; selbst gegen die inneren römischen Parteikämpfe vermochte Stephan IV. (768—772) sich nur zu erhalten durch die Hilfe des Desiderius. Und noch günstiger wurde die Stellung der Langobarden in Italien durch das Vorhaben einer zweifachen Heirat zwischen den beiden Königshäusern. Stephan IV. erblickte darin für sich die gröſste Gefar. Aber die Sachen schlugen ganz anders aus. Karl M. verstieß die Tochter des Desiderius und dieser nahm dagegen die Witwe Karlmanns und ihre Kinder auf, mit samt ihren Ansprüchen. Ein zweiter Zug des Desiderius gegen Rom, auf das (Hadrian I. seit 772) er vergeblich gehofft hatte für seine Schützlinge, brachte die Entscheidung, eine Entscheidung für immer. Der Papst bat den fränkischen König um Hilfe, 773 zog Karl nach Italien, 774 wurde Pavia eingenommen, das langobardische Reich hatte aufgehört zu existiren, Karl nannte sich fortan auch König der Langobarden. Kirchliche Unterstützung scheint die Eroberung erleichtert zu haben, einen durchaus kirchlichen Charakter wollte auch Karl dem Kriege bewart wissen, die römische Kirche war es, welche neben dem fränkischen Herrscher durch Zuwachs von neuen Schenkungen den Nutzen der Unternehmung zog und noch weiter reichende Ansprüche daran knüpfte.

Noch einmal schien 776 die Unabhängigkeit des langobardischen Reichs wider aufleben zu wollen. Einige Herzöge in Oberitalien hatten sich zu diesem Zwecke verschworen. Rasch machte ein zweiter Zug Karls der Empörung ein Ende. Er setzte nun fränkische Grafen und Vasallen ein. Sein Son Pippin erhielt 781 die Statthalterschaft von Italien mit dem Titel eines Königs der Langobarden. 787 unterwarf Karl auch den Herzog Arichis von Benevent. Dennoch hielt dieser an dem Plan fest, seinen Schwager Adelchis, einen Son des Desiderius, wider auf den Thron zu bringen, und verband sich deshalb mit den Griechen. Nach seinem Tod setzte ihm Karl dessen Son Grimoald als Nachfolger, unter Vorbehalt der fränkischen Oberhoheit. Dennoch schloſs sich auch dieser bald an die Griechen an, König Pippin hatte mit ihm zu kriegen. 800 wurde Karl als römischer Kaiser gekrönt, ein Erfolg, der mit der Eroberung des langobardischen Reichs gegeben

war. 803 folgte der Vertrag, der den neuen Besitz auch nach Osten hin legalisirte: Kaiser Nicephorus bestätigte ihm darin alle früher langobardischen Gebiete.

In dieser Zeit waren die Langobarden Italiener geworden. Die römische Sprache war durchgedrungen. Und wenn die Verschmelzung der Nationen auch bedingt war durch die äußerliche Einheit des langobardischen Rechts, die einheitliche Organisation des Reiches und Heeres, so war die Romanisirung der germanischen Volksteile doch erst möglich geworden durch die innere Einheit der kirchlichen Institution, die selbst ganz auf römischer Tradition beruhte. Die Kirche hat den Langobarden nicht bloß den orthodoxen Glauben, sie hat ihnen auch römische Sprache, Litteratur und Bildung vermittelt. Selbständig traten sie nun in die wirkenden Kreise dieser Kultur ein, der geistliche Stand blieb ihnen nicht fremd, sie wetteiferten nicht allein in Kunst und Wissenschaft, sondern auch auf dem Gebiete des Handels und Gewerbes mit den Römischen.

Zunächst wollten Karl und seine Nachfolger ihre Herrschaft nur als Fortsetzung des langobardischen Königtums angesehen wissen, sie erließen ihre Gesetze in Form von Zusätzen zu den früheren langobardischen Edikten. Aber bald genug wurden die fränkischen Einrichtungen auch auf diese Gebiete übertragen. Schon der erwänte Aufstand Hruodgauds von Friaul hatte zu den ersten Schritten gefürt. Die Vollendung des Systems fällt aber warscheinlich erst 781, und später, besonders 801. Im ganzen war es um so leichter, je größer schon an sich die Übereinstimmung der Verfassungen beider germanischen Reiche war. Die fränkische Beamtenverfassung und das Lehenswesen war im langobardischen Reiche schon vorbereitet, ebenso in gewissen Erscheinungen der Gebrauch der persönlichen Rechte. Eben dieser letztere, dann die erhöhte Stellung der Bischöfe und Äbte als Große und Lehensträger des Reichs, verbunden mit den Immunitätsrechten der Kirche, das Institut der missi, der fränkische Heerbann und die fränkische Gerichtsverfassung mit bestellten Schöppen, — dies mögen etwa die wichtigsten Neuerungen sein, welche die fränkische Herrschaft mit sich brachte. Karls Nachfolger im 9. Jarhundert haben im ganzen nur auf denselben Grundlagen fortgebaut oder dieselben zu stützen gesucht, wo sie wankend wurden.

Quellenschriftsteller: Monumenta Germaniae hist. scriptores rerum Langobardicarum et Ital. saec. 6—9, Hannov. 1878.

Bearbeitungen: Savigny, Gesch. d. röm. Rechts im Mittelalter, 1. A., 1815—1822, 2. A. 1834; Leo, Entwicklung der Verfassung der lombardischen Städte, 1824; Leo, Gesch. der italienischen Staaten, 1829, Bd. 1; Carlo Troya, Della condizione de' Romani vinti da' Longobardi, discorso, ed. 2 con osservazioni di Franc. Rezzonico ed appendice dell'autore, Milano 1844; Carlo Troya, Storia d'Italia del medio evo, Napoli 1839 ff. (wo der discorso in vol. 1 parte 5 und der appendice in vol. 1 parte 4); Bethmann-Hollweg, Über den Ursprung der lombardischen Städtefreiheit, 1846; Karl Hegel, Gesch. der Städteverfassung von Italien, 1847, Band 1 u. 2; Sigurd Abel, Der Untergang des Langobardenreiches in Italien, 1859; Schupfer, Degli ordini sociali e del possesso fondiario appo i Langobardi, 1861; H. Pabst, Geschichte des langobardischen Herzogthums, in Forschungen zur deutschen Geschichte 2, 405—518, Jahrg. 1862; Schupfer, Delle istituzioni politiche Langobardiche, 1863; Sigurd Abel, Jahrbücher des fränkischen Reichs unter Karl dem Großen, 1866; Bluhme, Die gens Langobardorum und ihre Herkunft, 1868; F. Hirsch, Das Herzogthum Benevent bis zum Untergang des langobardischen Reichs, Berl. königstädt. Realschule, Jahresbericht 1871; Robert Wiese, Die älteste Geschichte der Langobarden (bis zum Untergang des Reichs der Heruler), Diss. Jen. 1877; Felix Dahn, Langobardische Studien, Band 1 Paulus Diaconus, Abtheilung 1 des Paulus Diaconus Leben und Schriften, 1876, gibt vorn ein ausfürliches Verzeichnis der Quellen und Litteratur, worauf hier, namentlich auch in Betreff der italienischen Werke, verwiesen wird.

Julius Weizsäcker.

Loreto (Loretto, Lauretum), berühmter Wallfartsort und Hauptsitz des italienischen Marienkultus (südöstlich von Ancona an der von dort nach Fermo fürenden Eisenban gelegen) wegen seines vielgefeierten Hauses der hl. Jungfrau, der casa santa, einem christlich-mittelalterlichen Seitenstück zur Kaaba, nicht unpassend als das „Mekka des Mittelalters" bezeichnet. Die betreffende Legende, obschon erst gegen Mitte des 15. Jarhunderts bei Flavius Blondus urkundlich erwänt (s. u.), scheint sich unmittelbar nach dem Ende des Zeitalters der Kreuzzüge, im Anschluſs an den Fall Accos und die Zerstörung der letzten Reste des Königreichs Jerusalem durch die Türken, gebildet zu haben. Nach ihrer vollständig entwickelten Gestalt bei Baptista Mantuanus 1576, sowie auf einer Inschrifttafel der Wallfartskirche zu Loreto, deren Inhalt Matthias Bernegger 1619 (s. u.) mitteilt, war das Haus Mariä oder die „heilige Hütte", eigentlich nur diejenige Stube in der Wonung der Maria zu Nazareth, worin dieselbe geboren und erzogen ward, die Verkündigung durch den Engel Gabriel empfing, das Jesuskind bis zu seinem 12. Lebensjare erzog und auch später noch, nach dessen Himmelfart, wonte. Diese Stube sollen schon die Apostel in eine Kirche verwandelt, der kunstfertige Evangelist Lukas aber mit einer hölzernen Statue Mariä mit dem Christkinde auf ihrem Arme geschmückt haben. Bis zum Untergange des Königreichs Jerusalem sei beständig Gottesdienst in diesem Kirchlein gehalten worden. Dann aber, weil die Türken es mit Zerstörung bedrohten, seien Engel erschienen, welche das heilige Haus durch die Lüfte entfürten und es zunächst nach Tersato im nördlichen Dalmatien (etwa fünf Meilen östlich von Zeng, also ziemlich entfernt von der Ostküste des Adriatischen Meeres) brachten (1291). Das dort in der Nacht auf einem Hügel niedergesetzte Haus sei durch das Genesen verschiedener in ihm betender Kranken sowie durch eine Erscheinung der hl. Jungfrau selbst von dem Bischof von Tersato, verbunden mit wunderbarer Heilung desselben von langwieriger Krankheit, als echte Wonstätte der Mutter Gottes beglaubigt worden. Auch hätte eine von Nikolaus Frangipani, dem Statthalter Dalmatiens, nach Nazareth abgeordnete Gesandtschaft, durch Untersuchungen an Ort und Stelle, die Identität des Hauses mit dem daselbst verschwundnen Gebäude wider jeden Zweifel sicher gestellt. Schon drei Jare später, 1294, hätten die Engel das Haus abermals weggetragen, und zwar diesmal nach der schräg gegenüberliegenden Küste Mittelitaliens, wo es nahe bei Recanatum (jetzt Recanati) in einem Walde niegesetzt wurde. Nach der Besitzerin dieses Waldes, Laureta, wurde die in kurzem zu großem Ruf gelangende Andachtsstätte demnächst „Heiligtum der glorreichen Jungfrau von Loreto" (sacellum gloriosae Virginis Mariae in Laureto) benannt. Doch soll sie auch hier, zur Abwendung der von im Walde hausenden Räubern her drohenden Gefar, noch einmal eine wunderbare Versetzung erfaren haben, tausend Schritte näher nach Recanatum hin auf einen Hügel, woselbst sie endlich, nachdem dem Streite zweier dort ansässiger Brüder um ihren Besitz durch eine nochmalige Verrückung um Pfeilschuſsweite gewehrt worden war (!), zur Ruhe gelangt und ihren dauernden Standort erhielt (1295).

Einen erheblichen Aufschwung nahm der Loreto-Wallfartskult erst seit der 2. Hälfte des 15. Jarhunderts. Erst dieser Epoche gehört die Entstehung des jener Inschrifttafel zugrunde liegenden Berichts des Propstes Teremannus bei Baptist von Mantua an, wonach teils ein Einsiedler, teils „zwei rechtschaffene Bürger von Recanati" — deren einer versicherte: quod avus avi ejus vidit, quando angeli praedictam Ecclesiam per mare portaverunt, wärend der andere sich auf das Zeugnis seines 120 Jare altgewordenen Großvaters berief — die Tatsache der wunderbaren Herbeibringung der casa santa aus dem Morgenlande verbürgten. Erst in diese Zeit fällt die Geschichte von den angeblich durch eine dämonische Person zu Grenoble 1489 gebotenen weissagenden Aufschlüssen, welche genaue Eröffnungen darüber brachten, an welchen Stellen des ungefär 40 Fuß langen Hauses Maria einst gekniеet habe, als der Erzengel ihr erschien; wo dieser letztere bei Überbringung seiner Botschaft stand, durch welches Fenster er hereinkam u. s. f. Auch das über diesem Fenster angebrachte, angeblich vom hl. Lukas herrürende Kruzifixbild sowie das gleichfalls dem Lukas beigelegte hölzerne Mutter-

gottesbild (vgl. oben) sind Kunstprodukte wol ebenderselben späten Zeit. In sie fällt nicht minder die früheste päpstliche Kundgebung gewichtigerer Art zu Gunsten der hl. Jungfrau von Loreto, eine Bulle Sixtus IV. vom J. 1471, welcher weiterhin eine solche von Julius II. (1507) folgte, worin betreffs der angeblichen Translokation des hl. Hauses aus Nazareth nach Loreto der charakteristische Ausdruck gebraucht ist: ut pie creditur et fama est (s. die beiden Bullen bei Raynaldus zu den betr. Jaren). Fernere päpstliche Woltäter des Loreto-Heiligtums wurden Clemens VII. († 1534), der ihm festere Fundamente unterbauen und wärenddem die große hölzerne casa buchstäblich, an starken Tauen aufgehängt, in der Luft schweben ließ; Sixtus V., der die die casa santa umgebende Kirche prachtvoll ausschmücken ließ und dessen Kolossalstatue, zum dankbaren Angedenken hieran, beim Eingange aufgerichtet wurde; Innocenz XII. († 1700), der zu Ehren der heil. Jungfrau von Loreto ein besonderes Officium cum missa stiftete; Benedikt XIV. († 1758), der sich des Translokationswunders in seiner berühmten Schrift über die „Selig- und Heiligsprechung der Knechte Gottes“ annahm. Unter den dem heil. Hause päpstlicherseits erteilten Vorrechten ist besonders bemerkenswert die Exemption von sonstigen höheren Gerichtsinstanzen, sodass also Anklagen z. B. wegen Erbschaftserschleichung, Testamentsfälschung rc. nur vor dem eignen Gerichtshofe des h. Hauses, als Richter und Partei zumal, abgeurteilt werden dürfen — ein Privilegium, womit sonst nur noch die Fabrik von St. Peter begabt ist. Auch die Bestätigung und Privilegirung verschiedener Nachbildungen des Loreto-Hauses an anderen Orten, z. B. in Prag, auf dem Kobel bei Augsburg rc., haben nicht wenig zur Hebung des Ansehens des berühmten Wallfartsortes beigetragen. — Wetteifernd haben auch katholische Fürsten, besonders unter dem Einflusse des Jesuitenordens, als des Hauptgönners und Förderers des Loretokultus Stehende, das „heilige Haus“ beschenkt und seine Verehrung zu heben gesucht. Bekannt ist, dass Ferdinand II., der Unterdrücker des Protestantismus in den habsburgischen Erblanden und zeitweilig auch in Deutschland, das Gelübde, wodurch er sich zu diesen blutigen Glaubenstaten verpflichtete, am Altar der hl. Madonna zu Loreto abgelegt hat. Louis XIII. von Frankreich schmückte die Bilder der lauretanischen Maria und des Christuskindes daselbst mit goldenen Kronen, besetzt mit kostbaren Perlen und Edelsteinen; von den darauf angebrachten Votivinschriften besagte die auf der Krone Christi: „Christus dedit mihi, Christo reddo coronam.“ Besonders zalreich vertreten unter den Schätzen der Kirche zu Loreto sind die als Votivgeschenke zum Dank für erbetene und erhaltene Nachkommenschaft gespendeten Kinder von massivem Golde oder Silber, so u. a. ein 24 Pfund schweres Kind von Gold, der Madonna dargereicht durch einen 351 Pfd. schweren Engel von Silber — die ganze Gruppe gleichfalls ein Geschenk Louis XIII. zum Danke für den spät geborenen Thronerben Louis XIV. Fast noch kostbarer ist ein neben dem Hauptbilde der Madonna knieender Engel von Gold, geschmückt mit Diamanten, welcher der Madonna ein Herz darreicht; es ist dies ein Weihegeschenk von der Gemalin Jakobs II. von England einige Zeit vor der Geburt ihres Sones, des Prätendenten Jakob III. Viele Weihegeschenke von Wert hängen (oder hingen früher) auch unmittelbar an der Statue Marias, unter deren Gewändern. Zum Unterhalt der zalreichen ewig brennenden Gold- und Silberlampen der Kirche sollen järlich 14,000 Pfd. an Wachs und Öl verbraucht werden; für jede Lampe soll ein Kapital von 1000 Talern oder mehr gestiftet sein. Enorme Summen flossen der Kirche und ihrem Klerus aus der Abhaltung der zalreichen Messen, durchschnittlich 40,000 järlich, zu. Um die Zeit der höchsten Blüte des Jesuitismus, zu Anfang des 17. Jarhunderts, sollen jaraus jarein an 200,000 Pilger nach Loreto gewallfartet sein. Gegen Ende des 18. Jarhunderts nahm diese Pilgermasse bedeutend ab; vollständig zerstört schien der Glanz Loretos, als die Franzosen 1798 die Schätze der Kirche fast gänzlich ausraubten. Doch gab Napoleon schon 1800 wenigstens einen Teil derselben zurück; und seit der Restitution des Jesuitenordens und der Neubelebung der ultramontanen Bestrebungen durch ihn hat sich die Pilgerfrequenz wider sehr gehoben. — Seine künstlerische Ausstattung, soweit sie von bedeutenderem Werte ist, verdankt der Dom von Loreto

hauptsächlich jenen Restaurationen und verschönernden Erweiterungen, welche die Päpste Julius II., Leo X., Clemens VII. und später Sixtus V. ihm angedeihen ließen. Unter den Erstgenannten, wärend der Jare 1513 bis gegen 1525, wandte der große Bildhauer Sansovino der casa santa seine Tätigkeit zu; seine Darstellung der Verkündigung, seine Propheten- und Sibyllenstatuen daselbst gehören zu den ausgezeichnetsten Schöpfungen der christlichen Plastik. In architektonischer Hinsicht hatte Bramante († 1514) ihm vorgearbeitet durch Anlage einer mächtigen achteckigen Kuppel, durch die äußere Verkleidung des Doms mit Marmor ꝛc. Vollendet wurde der Bau unter Sixtus V. 1587; unter ihm erhielt der Dom den Zinnenkranz, der ihm sein stolzes festungsartiges Aussehen verleiht.

Die frühesten, noch spärlichen und wenig ausgeschmückten Nachrichten über das Heiligtum von Loreto bietet der oben genannte Flavius Blondus, päpstlicher Sekretär unter Eugen II. und dessen Nachfolgern bis zu Pius II., gestorben 1464, in seiner Italia illustrata (bei Picenum, pag. 339). Es folgt der Bericht jenes Propstes Teremannus bei Baptista Mantuanus: Redemptoris mundi Matris Ecclesiae Lauretanae historia (enthalten in dessen Opp. omnia, Antverpiae 1576, tom. IV, pag. 216 sq.). Die Reihe der protestantischen Polemiker wider den Loretokult, denen dann zalreiche römische Apologeten ihre Verteidigungen und Verherrlichungen desselben entgegensetzten, eröffnet Peter Paul Vergerius mit seiner durch eine neue Privilegiumspende Julius' III. provozirten Streitschrift: Della Camera e Statua della Madonna, chiamata di Loreto, la quale è stata nuovamente diffesa di Fra Leandro Alberti, Bolognese, e da P. Giulio III. con un solenne privilegio approbata 1554. Sein Son Ludwig übersetzte dieselbe ins Lateinische unter dem charakteristischen Titel: De Idolo Lauretano. Quod Julium III. Romanum episcopum non puduit in tanta luce Evangelii undique erumpente veluti in contemptum Dei atque hominum approbare, Rom. 1556 (auch Tübingen 1563; Halberstadt 1672). Vgl. die deutsche Übersetzung von H. Brand, Altenburg 1667, sowie die von Sixt (S. 221 ff. seiner Monographie über Vergerius, Braunschweig 1871, 2. Aufl.) mitgeteilten Proben geharnischter Polemik aus dieser künen Angriffsschrift. Weitere kritische Beleuchtungen des Loretokultus von protestantischer Seite erfolgten durch Js. Casaubonus (Exercitat. VII ad Baronii Annales eccles. p. 154 sq., Francof. 1615), durch Matthias Bernegger zu Straßburg in dem Buche: Hypobolimaea Divae Matris Deiparae Camera, seu Idolum Lauretanum (Argentor. 1619, 4°), durch J. M. Schröckh in Bd. 28 seiner Kirchengeschichte, Leipzig 1799, S. 258 ff. — Katholische Apologieen lieferten außer Baronius (Ann. eccl. ad ann. 9, n. 1, p. 87) und seinem Fortsetzer Raynaldus (Ann. ad a. 1291. 1294. 1295. 1296. 1471. 1507. 1533) besonders zalreiche Schriftsteller aus der Gesellschaft Jesu. So als erster Widerleger des Vergerius: Petr. Turrianus, Responsio apologetica ad capp. argumentorum P. P. Vergerii haeretici ex libello eius inscripto: de Idolo Lauretano, Ingolst. 1584; ferner Petr. Canisius in seinem mariologischen Werke De Maria Virgine incomparabili et Dei genitrice Cl. V., Ingolst. 1577; Horat. Tursellinus, Lauretanae historiae Cl. V., Mogunt. 1599 (auch Venet. 1727; Rom. 1837); Joh. Eusebius Nieremberg in seinen berüchtigten „Trophäen der Maria“ (Trophaea Mariana s. de victrice misericordia Deiparae patrocinantis hominibus, Antwerp. 1658, pag. 170. 204 sq.); Martorelli in seinem Teatro istorico della santa casa Nazarena della s. Virgine Maria, 3 voll. fol., Rom. 1732—35. — Man vgl. auch Benedikt XIV. (Prosper Lambertini): De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione, l. IV, pars II, c. 10, sowie die ungefär aus derselben Zeit herrürende Schilderung des Gnadenorts Loreto und seines Glanzes in Joh. G. Keyßlers „Fortsetzung seiner neuesten Reisen“, Hannover 1741, S. 414. 428 f. In kulturhistorischer Hinsicht sind auch die neueren Reisehandbücher über Italien (von Murray, Baedeker, Gsell-Fels) zu vergleichen; desgl. Jak. Burckhardt, Der Cicerone; Anleitung zum Genuß der Kunstwerke Italiens, 2. Aufl., 1869, II, 640 f.

Zöckler.

Los bei den Hebräern. Das Los (v. ahd. kliozan, aus hingeworfenen Stäbchen weissagen, woher vielleicht d. alem. losen, lauschen auf einen Gottesspruch) wird gebraucht als Mittel, in gewissen Fällen entscheidenden göttlichen Ausspruchs teilhaftig zu werden (Spr. 16, 33). Der hebr. Name גּוֹרָל, wie d. griech. *ψῆφος*, Steinchen, kommt von dem Gebrauch verschiedenfarbiger Steinchen her, deren man sich vor Alters bediente, um auf die dilemmatisch gestellte Frage die göttliche Antwort zu bekommen. Der Glaube an eine göttliche providentia specialissima, den auch das heidnische Altertum teilte, stand, wenn er auch hier mit viel Aberglauben vermengt war, doch der Warheit näher, als der modern atheistische Unglauben. Diesem Glauben verdankt der Gebrauch des Loses seine Entstehung bei vielen Völkern. Das chald. פְּיַס rabb. פַּיֵּס rogare, bedeutet Anfrage an die Gottheit; das persische פּוּר (Esth. 3, 7; 9, 24) ist Bezeichnung des durchs Los zufallenden Anteils (bahre, nach arab. Schreibart فَهْر portio). — Durchs Los wurden bei den Hebräern der göttlichen Entscheidung (daher Jos. 15, 6 לִפְנֵי יְהוָֹה Spr. 16, 33 מֵיְהוָֹה כָּל־מִשְׁפָּטוֹ) anheimgestellt 1) Teilungen, die Austeilung des Landes unter die Stämme Israels (4 Mos. 26, 55 ff.; 33, 54; 34, 13; 36, 2; Jos. 13, 6; 14, 2; 16, 1; 17, 1; 18, 6 ff.; 19, 1. 51; Ps. 105, 11, vgl. Hes. 45, 1; 47, 22; Apg. 13, 19). Nach jüdischer Tradition waren 2 Gefäße aufgestellt, in einem die Familiennamen, im andern ebensoviele Lose mit Bezeichnung der Erbteile; der Hohepriester mit dem Urim und Thummim sei dabei gegenwärtig gewesen. Auch die Levitenstädte wurden durchs Los verteilt, mit dem Vorbehalt, dass unter Aarons Nachkommen nur die Jerusalem näher liegenden Städte verlost wurden (Jos. 21, 4 ff.). Unter den aus dem Exil Zurückgekehrten wurde das Land so verlost, dass unter 10 immer *eine* Familie in Jerusalem wonen sollte, die andern in den übrigen Städten (Neh. 11, 1). Das durchs Los zugefallene Teil heißt (wie im Griech. *κλῆρος*) selbst Los, גּוֹרָל (Jos. 15, 1; 17, 14 ff.; Richt. 1, 3; Ps. 16, 5; 125, 3; Jes. 57, 6); daher auch für: Schicksal, was Gott über einen zum Lon oder zur Strafe verhängt (Jes. 17, 14; 34, 17; Jerem. 13, 25; Dan. 12, 13). Des Loses bediente man sich auch bei Verteilung der Kriegsbeute, auch der Gefangenen (Joël 4, 3; Nah. 3, 10; Ob. 11); auch bei Verteilung der Kleider der Verurteilten unter die das Urteil vollstreckenden Kriegsknechte (Joh. 19, 23; Matth. 27, 35). Aus Ps. 22, 19 kann man jedoch nicht schließen, dass dies auch bei den Juden stattfand; es heißt hier s. v. a. sie behandeln mich wie einen zum Tode verurteilten Kriegsgefangenen. Änlich Richt. 20, 9: über Gibea mit dem Los, d. h. lasst uns Grund und Boden der Stadt durchs Los verteilen, sie als erobertes Feindesland behandeln. 2) Übertragung von Ämtern geschah besonders durchs Los, wenn mehrere Personen nach menschlicher Ansicht gleich befähigt dafür waren. In den beiden, in der Bibel erwänten Fällen, der Wal Sauls zum König, des Matthias zum Apostel (1 Sam. 10, 19; Apg. 1, 26), die als vereinzelt, nicht als normativer Vorgang anzusehen sind, besteht die Bedeutung des Loses bes. darin, dass die göttliche Legitimation recht offenbar werden sollte (wie 4 Mos. 17); Saul war ja schon zuvor widerholt als König bezeichnet worden (1 Sam. 9, 15; 10, 1). Die Wal des Matthias durchs Los ist, wenn auch eine berechtigte, nicht, wie manche annehmen, durch Pauli Berufung annullirte, doch eine in jeder Hinsicht exzeptionelle. Über die Anwendung des Loses nach diesem Vorgange in der christlichen Kirche s. Bingham, Orig. eccl. III, 80. Verlaß des Synodus der Brüder-Gem. von 1848, S. 55 ff. — Die amtlichen Verrichtungen der Priester wurden in der Weise durchs Los verteilt, dass unter den einzelnen, jede der 24 Priesterordnungen konstituirenden Priestern die Amtstage verlost wurden (Luk. 1, 9; vgl. 1 Chr. 24, 5 ff.; Lightfoot, Hor. hebr., p. 708 sqq., 1032 sqq.), ebenso die Funktionen der Leviten und lev. Singchöre und Torhüter (1 Chr. 24, 5 ff.; 31. 25, 8 ff.; 26, 13 ff.) und die Holzlieferung der Vaterhäuser für den Altar (Neh. 10, 35). In späterer Zeit wurde für den Verlosungsakt ein beson-

derer Beamter, priesterlichen Geschlechtes, aufgestellt. Von einem anderen Modus der Verlosung, der menschliche Berechnung zuließ, redet der Talmud Jom. 22, 1 s. Lightfoot zu Luk. 1, 9. Auch heidnische Völker überließen in änlichen Fällen die Entscheidung dem Los (Perser, Herod. 3, 128; Xenoph. Cyrop. 1, 6, 46; 4, 5. 55; Griechen Arist. Pol. 4, 16; Pausan. 7, 25. 10; Diod. 13, 35; Römer Cicero, Verr. 2, 51 de div. I, 34, 46). Über den Gebrauch des Loses bei den Germanen s. Tacitus, Germ. C. 10, und Homeyer, Mon. Ber. d. Berliner Acad., 1855, S. 751 ff. 3) Bei Entscheidung von peinlichen Prozessen (Jos. 7, 14 ff.; 1 Sam. 14, 42) als eine Art. Ordâl. Auch bei bürgerlichen Streitsachen (Spr. 18, 18; 16, 33), vielleicht auch im Privatverkehr, um one vor Gericht zu gehen, über Mein und Dein zu entscheiden (Matth. 27, 35). Vgl. Bd. V, 109. Im mosaischen Recht ist übrigens das Los in solchen Fällen nicht vorgeschrieben. Die citirten Fälle sind wol Ausnahmen (Salschütz, Mos. Recht, I, 12; II, 620). Bei Achan ist das Los motivirt nicht nur als Mittel, das Geständnis zu erlangen, es war zugleich ein Appell an das Gewissen eines jeden, da der Bann auf der ganzen Gemeinde lag. Hieher gehört Hes. 24, 6: alle Stücke sollen aus dem verrosteten Topf genommen werden, one darum zu losen, d. h. alle Einwoner Jerusalems sind schuldig des Gerichts. Jene heidnischen Seeleute (Jon. 1, 7) greifen ebenfalls zum Los, um durch einen Götterspruch den Schuldigen zu erfaren. Wie Josephus und seine Unglücksgenossen ums Leben losten s. Jos. bell. jud. 3, 8. 7. 4) Mit heidnischer Tagwählerei hängt es zusammen, wenn Haman (Eph. 3, 7) den dies fatalis der Juden nach astrologischem Wan durchs Los ermittelt, s. Rosenmüller, Morgenl., III, 301 ff. 5) Das mosaische Gesetz verordnet nur bei Bezeichnung der beiden Böcke am großen Versönungstage das Los. Nach rabbin. Tradition waren es 2 Lose in hölzerner Büchse, im ersten Tempel von Holz, im zweiten von Gold, das eine mit der Inschrift ליהוה, das andere mit לעזאזל, die vom Hohepriester, nachdem er sie gehörig gerüttelt, herausgezogen wurden. Weiteres s. d. Art. Versönungstag, und Bodenschaz, Kirchl. Verf. d. Juden, II, 203 f. Nach dem Ausdruck הִשְׁלִיךְ Jos. 18, 8. יָרָה v. 6. נָפַל, הִפִּיל Jon. 1, 7; Hos. 24, 6; 45, 1; 47, 22; Neh. 10, 35 הֵטִיל Spr. 16, 33 wurde das Los (im Altertum meist in nach Farbe, gewönlich schwarz und weiß, und Gestalt, rund und würfelförmig, verschiedenen Steinchen, auch Täfelchen bestehend) aus einem Gefäß, auch aus dem Busen des Oberkleides (daher בַּחֵיק יוּטַל Spr. 16, 33) herausgeworfen, wärend 3 Mos. 16, 9 עָלָה das Herausziehen und das unbestimmtere יָצָא (4 Mos. 33, 54; Jos. 19, 1 ff.) und נָתַן 3 Mos. 16, 8 beides bedeutete. Über Urim und Thummim, was manche für eine Art Los halten, s. d. Art. Über das heidnische Losen mit Pfeilen und Stäben (Belomantie Hes. 21, 21; Rhabdomantie Hos. 4, 12) s. d. Art. Warsagerei. Über die Anwendung des Loses im Altertum überhaupt Chrysander, De Sortibus, Hal. 1740; Dale, Orac. ethn. C. 14; Potter, Archäol., I, 730; Adam, Röm. Alterth., I, 540, bei den Hebräern insbes. M. Mauritii, Tr. de sortitione ap. vet. Hebr., Basil. 1692. **Leyrer.**

Lot (לוט) heißt in der Genesis der Son Harans und Neffe Abrahams, welcher diesen auf seinem Zuge aus Charan nach Kanaan und Ägypten begleitete (12, 4; 13, 1). Da auch Lot an Herden so reich wurde, dass das onehin von andern Stämmen stark bewonte Kanaan nicht Weiden und Brunnen genug bot, was zu beständigem Zanke zwischen Abrahams und Lots Hirten fürte, schien dem weisen, friedliebenden Abraham ein längeres Zusammenwonen nicht rätlich; er mante deshalb zu friedlichem, brüderlichem Auseinandergehen. Obwol der ältere, überließ er dabei dem Lot die Wal des Landstriches. Dieser wurde durch die üppige Fruchtbarkeit des Jordangaues (13, 10) bestimmt, sich dort niederzulassen, und zwar in der städtereichen Niederung, welche der Fluss in seinem untersten Laufe durch mannigfaltige Arme bewässert zu haben scheint, sowie an den lachenden Ufern des Salzsees, welche später durch die große Katastrophe versenkt wurden Wärend Abraham durch sein großmütiges, friedfertiges Benehmen sich würdig gezeigt

hat, das Land der Verheißung zu erben, war die Wal Lots eine verhängnisvolle.

Zunächst wurde er, wie die merkwürdige, auch stilistisch eigentümliche Episode in Abrahams Geschichte 1 Mos. 14 erzält, in Händel verwickelt, welche die Bewoner jener Gegend sich zuzogen, indem sie dem Kedor Laomer, König von Elam, nach zwölfjäriger Untertänigkeit den Tribut verweigerten. Dieser fremde Herrscher (vgl. über seinen Namen und die seiner Verbündeten Schrader, Keilinschriften u. A. T., S. 46 ff.) überzog das Land mit einem Heer, schlug die einheimischen Fürsten und schleppte auch den Lot mit Allem, was er hatte, davon. Abraham, der friedliebende Hirtenfürst, zeigte sich nun als Kriegshelden, der auch die Übermacht nicht scheute, wenn es galt, seine Verwandten und Freunde zu retten. Seiner uneigennützigen Tapferkeit dankte der schon bis gen Dan im Norden entfürte Lot seine Befreiung. Vgl. übrigens im Art. Abram, I, S. 99 f. — Noch gefärlicher aber als jene ausländischen Feinde wurden dem Lot die Bewoner des Siddimtales selbst, näher die von Sodom, unter denen er sich aufhielt. Zwar erlangte er in dieser Stadt, welche die Hauptstadt des Gaues gewesen zu sein scheint, eine angesehene Stellung, vielleicht infolge jener Dazwischenkunft Abrahams, der die Sodomiter gleichfalls viel zu danken hatten. Allein dieses in seinen üppig schönen Wonsitzen sittlich tief herabgekommene Geschlecht sah doch im Grunde ungern diesen „Fremdling“ in seiner Mitte, dessen gutes Beispiel eine fortwärende Anklage seiner Umgebung war. Vgl. 1 Mos. 19, 9 mit 2 Petr. 2, 7. 8. Als die Greuel, welche in besonderem Maße dort im Schwange waren, erscheinen jene widernatürliche Fleischeslust, die mit Sodoms Namen sprichwörtlich verbunden ist und grobe Verletzung der heiligsten Pflichten gegen die Menschen, z. B. des Gastrechtes; dazu eine freche, hoffärtige Sicherheit bei solchem wüsten Sündenleben, Ezech. 16, 49 f.; vgl. Luk. 17, 28. 29. Auch eines Abraham inständige Fürbitte (1 Mos. 18, 16 ff.), welche widerum von seiner treuen Brüderlichkeit gegen Lot zeugt, vermochte zuletzt Gottes furchtbares Gericht über jene Sündenstädte nicht mehr aufzuhalten; denn keine zehn Gerechte waren in Sodom zu finden. Die Engel Gottes, welche — menschlich gesprochen — den Stand der Dinge in jener Stadt erkunden sollten (vgl. 18, 21), fanden dort den Empfang, welcher die Bewoner kennzeichnete (19, 1 ff.): Thierische Ruchlosigkeit der Menge, die jedes heilige Gesetz Gottes ungescheut mit Füßen trat (19, 4 ff.), freundschaftliche und aufopfernde Aufnahme von seiten Lots (1 Mos. 19, 1—3; Hebr. 13, 2). Unter den letzten Gesichtspunkt ist auch 19, 8 zu begreifen: Um die heilige Pflicht des Gastfreundes zu waren, ist Lot sogar bereit, die eigene Familie zu opfern, was freilich die göttlichen Gäste nicht zulassen. Das Maß der Sünden Sodoms und ihrer Umgebung war voll. An diesem in die schlimmsten Laster des Heidentums so tief versunkenen Geschlechte hat Gott ein für alle Zeit erschreckendes Exempel statuirt. Wärend sie in der Sicherheit der Verblendung nur von schamloser Sündenlust brannten, waren die Racheengel schon in der Stadt und urplötzlich brach ein Gericht herein, welchem nur Lot mit genauer Not entrinnen konnte, nicht one dass auch einige der Seinigen ihren farlässigen Ungehorsam damit büßten, dass sie in der Missetat der Stadt umkamen.

Die Schwiegersöne Lots, warscheinlich erst verlobt mit den nachher genannten Töchtern (Joseph. Vulg.), spotteten der Warnung und blieben an dem zum Untergange geweihten Orte. Lot selbst musste wie mit Gewalt dem Verderben entrissen werden (19, 16 f.). Er ist ein treffliches Beispiel dafür, wie der Herr zuweilen die Seinigen, wenn sie nicht so glaubensmutig und entsagungsfreudig sind wie Abraham, durch mächtiges Eingreifen fast wider ihren Willen aus ihrer Umgebung und von ihrem Besitze hinwegreißen muss zu ihrer Rettung. Noch schwerer als die Feindschaft der Welt ist der Spott der Verwandten zu tragen und der Blick auf Alles, was ihn von irdischen Gütern festhält, ließe einen solchen Menschen nicht zum Entschlusse kommen, wenn nicht die Hand des Herrn ihn gebieterisch ergriffe und vom Orte der Gefar entfernte „kraft der Schonung Gottes über ihn“ (Vs. 16). Eingeschärft wurde dem Lot, nicht umzusehen und nicht stille zu stehen, bis er ins Gebirge käme. Aber so weit reichte die Kraft nicht. So

erbettelte er sich die Erlaubnis, in Miz'ar oder Zo'ar bleiben zu dürfen, welche Stadt so klein sei, dass sie wol dem Untergange entrinnen könne. Nach 13, 10 ist dies der südlichste Punkt des Siddimtales und zwar wol nicht auf der von Osten weit ins tote Meer vorspringenden Halbinsel (Robinson), sondern weiter südöstlich zu suchen. (Vgl. Wetzstein, Excurs zu Delitzsch Genesis (4. A.), S. 564 ff.) Das Weib Lots, dem Weichbild der Stadt bereits entrissen, konnte sich nicht enthalten, den Blick dorthin zurückzuwerfen und so das gegebene Verbot zu übertreten, welches wol darin seinen Grund hatte, dass bei der dringend nötigen Eile ein zaudernder Rückblick zur Verzögerung füren und so verderblich werden konnte, vielleicht auch darin, dass das göttliche Walten zu sehen dem unheiligen Auge der Sterblichen nicht zusteht (Knobel). Das Strafgericht ereilte die Ungehorsame. Zur Salzsäule erstarrt, muss sie als warnendes Beispiel fortan am Wege stehen. Diese Angabe hängt mit der Eigentümlichkeit des „toten Meeres" zusammen, das bekanntlich unverhältnismäßig stark mit Salz gesättigt ist, sodass die Ausdünstung des Sees die Gegenstände mit einer Salzkruste überzieht. Wenn also das aus Heimweh nach Sodom oder aus Vorwitz zurückbleibende Weib das Opfer seines ungehorsamen Säumens wurde, so lag nahe, in einem der Salzkegel, welche am Ufer des Sees emporragen, ihre warnende (Luk. 17, 32) Gestalt zu erblicken. Zu allen Zeiten wurde sie in dieser Weise von den Bewonern jener Gegend gezeigt. Vgl. Weish. Sal. 10, 7; Josephus Alt. I, 11, 4. Ebenso bezeugen ihr Vorhandensein Clemens Romanus, Irenäus, Tertullian. Ob immer dieselbe Säule dafür ausgegeben wurde, ist fraglich; ebenso, ob die neuerdings von Palmer entdeckte Felsennadel, welche gegenwärtig bei den Beduinen dafür gilt, damit identisch ist. Jedenfalls soll dieselbe das Weib Lots, nicht Lots Tochter, wie Riehm (Hdwb. S. 926 mit Abbildung) denkt, darstellen. Vgl. Palmer, Schauplatz der 40jär. Wüstenwanderung Israels, 1876, S. 371 ff.

Das über die ganze Ebene hereingebrochene Gericht selbst wird als Feuer- und Schwefelregen bezeichnet (vgl. Ps. 11, 6; Ezech. 38, 22), infolge dessen die ganze Gegend „umgekehrt", d. h. von Grund aus verwüstet wurde (die arabischen Kommentatoren des Koran malen freilich diese Umkehrung dahin aus, Gott habe die Städte wie einen Kuchen in die Höhe gehoben und in der Luft umgewendet). Dass wir es hier mit einem geschichtlichen Naturereignis zu tun haben, wird gegenwärtig ziemlich allgemein anerkannt (vgl. z. B. Tuch und Dillmann z. d. St.; Furrer in Schenkels B.-L. unter Meer, totes; G. L. Studer, Das Buch Hiob, 1881, S. 7; anders Nöldeke, Im neuen Reich, 1871, II, 41 ff.). Dasselbe hat sich den umliegenden Völkern tief eingeprägt und wurde, zumal in Israel, zu allen Zeiten als denkwürdiges Gottesgericht im Sinne getragen. Vgl. 5 Mos. 29, 22; Amos 4, 11; Hos. 11, 8; Jes. 1, 9; 3, 9; Jer. 20, 16; 23, 14; 49, 18; 50, 40; Klagel. 4, 6; Zeph. 2, 9. Auch die Klassiker wissen von der Katastrophe. Strabo weiß aus der Meldung der Eingeborenen von dreizehn in jener Gegend zerstörten Städten und leitet die Entstehung des Sees von Erdbeben, vulkanischen Ausbrüchen und asphalt- wie schwefelhaltigen heißen Quellen ab. Tacitus, Hist. V, 7, erzält von einem ungeheueren, durch Blitze entzündeten Brande dieses Erdstriches. Auch die geographische Beschaffenheit des toten Meeres (بَحْرُ لُوط „Meer des Lot" nennen es die Araber bis heute), ist dazu angetan, jenen gewaltsamen Ausbruch zerstörender Elemente zu bezeugen oder doch leichter denkbar zu machen. S. darüber den Art. Palästina. Der schwefel- und asphaltreiche Boden (14, 10) macht nämlich einen ungeheuern Erdbrand warscheinlich, ob nun derselbe durch Erdbeben und vulkanische Ausbrüche (Strabo) oder durch Blitze vom Himmel (Tacitus; vgl. den biblischen Feuerregen) entzündet war. Mit der biblischen Erzälung, wonach nur die Talebene davon betroffen wurde, stimmt genau überein, dass die umliegenden Gebirge keinerlei vulkanische Störung aufweisen (Hoffmann, Blicke in die früheste Geschichte des gelobten Landes, I, S. 33). Infolge der Katastrophe ist zwar das Salzmeer nicht erst entstanden, wol aber das südliche Gelände desselben versunken.

Die Erzälung 1 Mos. 19, 1—28 gehört der jehovistischen Quelle an. Vs. 29 scheint aus dem elohistischen Werke entnommen, in welchem das Ganze nur summarisch erzält war. Vs. 30—38 folgt aus der ersteren noch eine ethnographische Überlieferung, welche den Ursprung der Moabiter und Ammoniter erzält, deren gemeinsamer Anherr Lot ist. In Zoar blieb dieser nicht, sondern stieg ins Gebirge hinauf mit seinen beiden Töchtern, und wonte dort in Hölen. Es scheint also seine Existenz nach der Katastrophe immerhin eine kümmerliche geworden zu sein. Dabei erging es ihm wie nicht selten versprengten Stämmen, die in fremder Umgebung sich niedergelassen hatten: er hatte Mühe, sich fortzupflanzen. Von seinen Töchtern wird erzält, sie hätten aus der Besorgnis, wegen ihrer isolirten Lage keine Männer zu bekommen, sich unerlaubterweise von ihrem Vater Nachkommenschaft erschlichen, woran die Hebräer (Dank volkstümlicher Etymologie) die Namen Moab und Ammon erinnerten: מוֹאָב s. v. a. מֵאָב und עַמּוֹן gleich בֶּן־עַמִּי gedeutet (Vs. 38), d. h. Son meines Volkes, meiner Sippe oder Verwandtschaft. Vgl. die verdeutlichenden Zusätze in LXX zu Vers 37—38. Lot selbst spielt dabei eine änlich unwürdige Rolle, wie Noah vor seinen Sönen, aber seine Schuld ist die kleinste. Das gewissenlose Tun der Töchter beweist, dass sie vom gottvergessenen Sodom, aus dem wol auch ihre Mutter stammte, nur zu viel mitgenommen hatten. Knobel findet in der Erzälung viel Unwarscheinliches, allein das darf man nicht aus den Augen lassen, dass es weniger eine Familiengeschichte, als eine Stammesgeschichte ist, zwar nicht, wie seit de Wette manche Neuere behaupten, eine pure Erfindung des hebräischen Volkshasses, aber eine Überlieferung, welche an den Unsitten der betreffenden Stämme einen bleibenden Anhalt hatte. Sie zeigten sich one Zweifel durch änliche Vergehungen, wie sie hier ihren Stammüttern zur Last gelegt werden, als solche, in denen das terachitische Blut mit Sodoms Unart befleckt war. Völlerei und Blutschande bannte dort nicht das strenge Gesetz des heiligen Gottes Israels. Vgl. zur Charakteristik dieser Völker z. B. 4 Mos. 25 und 2 Kön. 3, 26 f.

Was den ganzen Cyklus der Geschichte Lots betrifft, so ist er sicher nicht ein Erzeugnis jüdischer Phantasie, sondern der vielfach an lokalen Erinnerungen haftenden Überlieferung entnommen, die ein allgemeineres Erbe der Abrahamiden war. Vgl. Delitzsch zu Hiob 15, 28 (S. 197, Aufl. 2). Die ganze Haltung der Erzälung entspricht jener patriarchialischen Periode, wo durch Gottesfurcht und Menschenfreundlichkeit (vgl. besonders das heilig gehaltene Gastrecht) jene einfacheren, echt semitischen Hirtenstämme sich vorteilhaft vor den abgefeimten Bewonern der kanaanitischen Städte auszeichneten und die Frömmsten eines unmittelbareren Umgangs mit der Gottheit sich erfreuten, als es später selbst im Volke Gottes der Fall war. In Bezug auf die Geschichtlichkeit solchen Verkehrs mit den Engeln Gottes (man hat die Geschichte von Philemon und Baucis, Ovid, Metam. VIII, 611 verglichen) gilt die Bemerkung Auberlens, dass solche Erzälungen der Bibel die Hülle von dem überirdischen Hintergrund der irdischen Ereignisse wegziehen, „der auch sonst, nur unsichtbar, vorhanden ist. — Diese ihm zugekommene Überlieferung aber hat der israelitische Verfasser in ein größeres Ganzes mit Bedacht aufgenommen. Wie überhaupt die Genesis die Entstehung des israelitischen Volkstums im gelobten Lande und das Verhältnis desselben zur übrigen Menschheit, insbesondere auch zu den stammverwandten Nachbarn, wie Edom, Ismael u. s. w. klarlegt, so wird hier dasjenige zwischen Israel und Moab-Ammon geordnet. Wichtig ist, dass diese freiwillig an Abraham das Land der Verheißung überlassen und sich damit jeden Anspruchs auf dasselbe begeben haben. Von bleibender Bedeutung ist ferner, dass diese Stämme mit Israel durch Verwandtschaft und gemeinsame Erlebnisse verbunden sind, worauf auch weiterhin das Volk Gottes Rücksicht nehmen sollte (5 Mos. 2, 9. 19), ebensosehr aber, dass zwischen diesem und jenen eine moralische Kluft besteht, welche sie tiefer unterscheidet, als die freiwillige örtliche Trennung sie einst geschieden hat. Diese Kluft haben die lotischen Stämme durch ihr feindseliges Verhalten erweitert (5 Mos. 23, 4 f.), welcher Undank gegen Abrahams Nachkommen ebenso den alten Traditionen widersprach,

als er den immer größer werdenden Abstand zwischen dem Volke Gottes und diesen heidnisch gewordenen Schossen aus besserem Stamme erkennen ließ.

Litteratur: Vgl. über Lot H. Ewald, Gesch. des Volkes Isr. (3. A.), I, 448 ff.; H. Kurtz, Gesch. des A. Bundes, Bd. I (3. A. 1864); E. W. Hengstenberg, Gesch. des Reiches Gottes unter dem AB., besonders I, 171 ff.; A. Köhler, Bibl. Gesch. des AT., B. I, 1875; die Artt. „Lot" in den bibl. Wörterbüchern von Winer, Schenkel, Riehm; namentlich aber die Kommentare zur Genesis und in Bezug auf das Tote Meer die im Art „Palästina" aufgefürte Litteratur. **v. Orelli.**

Lothringen, s. Elsaß-Lothringen Bd. IV, S. 188.

Lucian der Märtyrer. Die Zeit dieses bedeutenden christlichen Lehrers fällt in eine der dunkelsten Epochen der Geschichte der alten Kirche, speziell der antiochenischen, und die eigentümliche Stellung, welche er eingenommen hat, ist selbst eine der Ursachen geworden, weshalb Eusebius ihn und seine Zeit verschleiert hat. Was wir über die Person und das Wirken Lucians wissen, ist aus vereinzelten spärlichen Notizen zusammenzustellen.

Eusebius erwänt ihn in der Kirchengeschichte nur zweimal, beidemale, um sein ruhmvolles Martyrium in Nicomedien mitzuteilen (unter Maximin im Jare 312); über seine Person sagt er lediglich dies, dass er ein in seinem ganzen Wandel ausgezeichneter Presbyter in Antiochien gewesen sei (VIII, 13), dass er ein enthaltsames Leben gefürt habe, bewandert in den heiligen Wissenschaften (IX, 6). Mehr teilt er nicht mit; er hebt ihn somit aus der großen Zal von Märtyrern höchstens durch sein besonders herrliches Martyrium hervor, sofern er „in Gegenwart des Kaisers das himmlische Reich Christi zuerst in Worten durch eine Apologie, sodann aber auch durch die Tat verkündigt habe". Aber auch über die antiochenischen Bischöfe der damaligen Zeit, Domnus, Timäus, Cyrillus, sowie über das Martyrium des Cyrillus hüllt sich Eusebius in Schweigen. Dagegen bringt er h. e. VIII, 1 allgemeine Andeutungen über grauenvolle Zustände in den Kirchen vor Ausbruch der diocletianischen Verfolgung, die man zunächst auf die syrisch-palästinensischen Gemeinden, also wol auch auf Antiochien beziehen darf, und die jenes Schweigen zu motiviren scheinen. Das Dunkel aber wird sofort einigermaßen erhellt durch das, was wir von Alexander von Alexandrien, Arius, Epiphanius, Philostorgius über Lucian erfaren. Alexander in seinem Rundschreiben vom Jare 321 (bei Theodoret. I, 3) über Arius und Genossen sagt, es sei bekannt, dass die neuaufgetauchte Lehre mit der des Ebion, Artemas, Paulus von Samosata zusammenhänge, *ὃν διαδεξάμενος Λουκιανὸς, ἀποσυνάγωγος ἔμεινε τριῶν ἐπισκόπων πολυετεῖς χρόνους.* „Von der Gottlosigkeit dieser Menschen hätten jene sozusagen die Hefe eingeschlürft, die da jetzt mit dem Stichworte: *ἐξ οὐκ ὄντων*, gegen uns auftreten; sie sind gewissermaßen deren verborgene Schößlinge." Wir erfaren hier, dass Lucian für die arianische Lehre verantwortlich gemacht wird, zugleich aber, dass derselbe unter dem Espiskopat des Domnus, Timäus, Cyrillus sich von der Gemeinschaft der Großkirche in Antiochien fernhielt (s. über *ἀποσυνάγωγος* die Note des Valesius z. d. St.). Seine Trennung von der Kirche fällt also zeitlich höchst warscheinlich zusammen mit der Absetzung des Paulus (c. 268); es ist aber in diesem Zusammenhange nicht unwichtig, zu erfaren, dass Lucian (s. Suidas s. h. v.) selbst, wie Paulus, aus Samosata stammen soll. Die Kombination liegt nahe, dass Lucian die christologischen Sätze seines großen Landsmanns geteilt hat und nach dem Tode desselben ein Haupt der nationalkirchlichen syrischen Partei in Antiochien im Gegensatz zur hellenistisch-römischen gewesen ist. Indessen kann die Übereinstimmung der beiden Männer keine vollkommene, resp. keine dauernde gewesen sein: mindestens die vorweltliche Erschaffung des Logos und seine volle Persönlichkeit im Fleische Jesu muss Lucian später gelehrt haben. Dies geht nicht nur aus den christologischen Thesen seiner zalreichen Schüler hervor, sondern folgt auch aus der verschiedenen Art, in welcher Eusebius den Paulus von Samosata und [illegible]elt. Jener ist ihm ein gefärlicher Irrlehrer, über diesen schw[illegible]ehr um-

gekehrt durchblicken, dass er ihn verehrt. Dass Lucian recht eigentlich der Vater der „arianischen Häresie“ ist, wird namentlich aus dem Briefe des Arius an Eusebius von Nicomedien (bei Epiphan. h. 69, 6; Theodoret. I, 4) deutlich. Arius nennt in jenem Schreiben, in welchem er den Freund kurz über die alexandrinischen Vorgänge orientirt und die Lehre andeutet, um welcher willen er exkommunizirt worden ist, den Eusebius einen treuen Genossen aus der Schule Lucians. Er ist sich somit bewusst, nichts anderes in den angefochtenen Sätzen zu lehren, als was er von Lucian gelernt hat. Damit stimmt vortrefflich überein, dass Epiphanius (h. 43 init.) beiläufig bemerkt, „die Arianer zälten den Lucian zu den Märtyrern“, er sei ein Vertreter der arianischen Häresie gewesen. Epiphanius will also nicht einmal von dem „Märtyrer“ Lucian etwas wissen, wärend doch Alexander es durchblicken lässt, dass Lucian vor seinem Tode seine Sonderstellung in Antiochien aufgegeben hat. Philostorgius (s. II, 12—14; III, 15) ist des Ruhmes des Märtyrers voll. Wir erfaren von ihm, dass fast alle schriftkundigen, berühmten arianischen und semiarianischen Theologen aus der ersten Hälfte des 4. Jarhunderts die Schüler des Lucian gewesen sind (Eusebius Nicomed., Maris Chalcedon., Theognis Nic., Leontius Antioch., Antonius Tarf., Asterius Cappad., Arius und viele andere, indirekt auch Aëtius), und dass die Stichworte der Partei und die nur aus Verlegenheit durch die Orthodoxen diskreditirte oder bemäkelte biblische Methode derselben auf Lucian zurückgehen (über die Schüler Lucians s. auch Theodoret. h. e. I, 4; Nicephor. h. e. VIII, 31).

Das Bild, welches wir so aus dürftigen Notizen erhalten, ist ein sehr überraschendes: zwischen c. 275 u. 303 Lucian an der Spitze einer strebsamen, geschlossenen Schule, eifrig für methodisches Bibelstudium wirkend, getrennt von der großen Kirche in Antiochien. Es ist aber mehr als zweifelhaft, ob wirklich die christologischen Sätze Lucians allein und dauernd den Grund zur Trennung abgaben. Der Streit mit Paulus von Samosata, der schließlich zur Absetzung desselben fürte, hatte auch einen politischen Hintergrund. Es lässt sich nicht mehr ausmachen, in welchem Sinne sein „Diadoche“ Lucian ihn fortgesetzt hat. Dessen Schüler, die Arianer, fülten sich jedenfalls als orthodoxe katholische Christen und sind als solche vor dem arianischen Streit nicht angetastet worden. Ja auch von alexandrinischer Seite haben nicht Alle, wie Epiphanius, den Lucian fallen lassen. Pseudoathanasius (Synops. S. Script. fin.) nennt ihn den heiligen und großen Asketen und Märtyrer, Chrysostomus hat ihm eine Lobrede gehalten (s. Opp. T. II, p. 524 sq. ed. Montf.) und die Kirche hat schließlich das Martyrium des „hl. Lucian“ gelten lassen (s. Acta Martyr. Metaphr. z. 7. Jan.). Der Versuch des Baronius (ad ann. 311, n. 12 und ad. ann. 318, n. 75), den Lucian vom Vorwurf der Heterodoxie reinzuwaschen, resp. zwischen zwei Lucianen zu unterscheiden, darf als antiquirt gelten (s. Hefele, Tüb. Theol. Quartalschr., 1851, S. 188 f.).

Was wir sonst vom Leben und dem Wirken des Lucian wissen, ist folgendes (s. Cave, Hist. litt. [1720 f.], p. 97; Routh, Reliq. Sacr. IV, p. 3 sq.; Kihn, Die Bedeutung der Antioch. Schule, 1866, S. 47. Artik. „Antiochenische Schule“, Bd. I, S. 454): Lucian soll aus Samosata stammen (?) von angesehenen Eltern und erhielt seine Bildung in der Nachbarstadt Edessa, wo der gründliche Schriftkenner Macarius eine Schule hielt (s. den Metaphrasten z. 7. Januar). Die Schule von Edessa, wo das Christentum so frühe zum Siege gekommen war, wo Lehrer, wie Bardesanes, wirkten, war one Zweifel neben Alexandrien die berühmteste des 3. Jarhunderts. Ob Lucian auch in Cäsarea gebildet worden ist, ist mindestens nicht sicher. Er siedelte nach Antiochien über und begründete dort recht eigentlich die antiochenische Exegetenschule, an welcher er warscheinlich den Presbyter Dorotheus (Euseb. h. e. VII, 32) zur Seite hatte. Sein wissenschaftlicher Ruhm wetteiferte mit dem des Asketen (s. Suidas). Er starb als Märtyrer, nachdem er warscheinlich wider in Gemeinschaft mit der antiochenischen Großkirche getreten war, unter Maximin, der als Cäsar neben dem Augustus Galerius seit Abdankung Diocletians in Syrien und Ägypten herrschte und die überall einschlummernde Verfolgung künstlich aufrecht erhielt. Obgleich er im Frühjare 311

mit Galerius zu einem Toleranzedikt für das Christentum sich bequemen mußte, so fing er doch gleich nach dem Tode des Galerius als unabhängig gewordener Regent im Herbste 311 die alte Tätigkeit wider an. Die Verfolger suchten auch diesesmal besonders bedeutende Verkündiger des Evangeliums auf, so neben Bischof Petrus von Alexandrien und dem dortigen Schriftkritiker Hesychius den Presbyter Lucian (Euseb. h. e. IX, 6). Er wurde — die Translocirung beklagter hervorragender Christen war damals üblich — von Antiochien nach Nicomedien geschleppt (s. auch Hieron. de vir. ill. 77; daher der „episcopus Nicomediensis Lucianus“ bei Honorius Augustod.), wo der Kaiser selbst residirte, im Winter 311/12. Ein offenes Bekenntnis, das Eusebius in der K.-Geschichte erwänt, in seinen Märtyrerakten warscheinlich mitgeteilt und Rufin zu Euseb. h. e. IX, 9 teilweise übersetzt hat, legte Lucian vor seinem Richter ab. Er machte selbst auf die Zuhörer Eindruck. Seine letzten Tage im Gefängnis und sein Ende hat das Gedächtnis der Folgezeit ausgeschmückt (s. die Geschichte von Lucians Abendmalsfeier im Gefängnis bei Philostorg. h. e. II, 13, auch Chrysostom., Homil. in Luc. Mart. Opp. II, 524 sq., Ruinart, Acta Mart. p. 503 sq. Rufin.). Unter den Foltern ist er zusammengebrochen. Seinen Leichnam fürten die Christen über die Bucht der Propontis nach der schräg gegenüberliegenden Stadt Drepanum. Den Toten ehrte Konstantin, indem er mit zu dessen Gedächtnis die hinfort nach seiner Mutter Helenopolis benannte Stadt neu aufbaute und ihr Steuerfreiheit gab. Kurz vor seinem Tode soll er selbst dort in der Märtyrerkirche gebetet haben (s. Chron. Pasch. ad ann. 327, Ruinart p. 505). Philostorgius (II, 12) dagegen weiß zu erzälen, Helena selbst habe am Busen von Nicomedien eine Stadt, Helenopolis, gebaut, weil der Leichnam des Lucian von einem Delphin dorthin getragen worden sei. In Antiochien feierte man den 7. Januar als Todestag Lucians; die dortige Kirche hat sich diesen Heiligen nicht nehmen lassen. Die am 7. Jan. 387 von Chrysostomus gehaltene Lobrede auf ihn ist noch vorhanden.

Was seine litterarische Tätigkeit betrifft, so hat Eusebius nicht *eine* Schrift von ihm genannt. Socrates schweigt, Sozomenus (h. e. III, 5) berichtet in denselben allgemeinen Ausdrücken, wie Eusebius, lediglich von ihm: *τά τε ἄλλα εὐδοκιμώτατον, καὶ τὰς ἱερὰς γραφὰς εἰς ἄκρον ἠκριβωκώς.* Etwas ausfürlicher sind Hieronymus und nach ihm Suidas und der Metaphrast. Hieronymus nennt (de vir. ill. 77) 1: seine Rezension der Bibelhandschriften (s. auch Suidas und den Metaphrasten); 2: libelli „de fide“, 3: nonnullae epistolae (s. auch Suidas). Dazu kommt die von Rufin mitgeteilte apologetische Rede. Von den Briefen hat sich in dem Chron. pasch. (p. 277 edid. Ducange) ein kurzes Bruchstück eines Schreibens von Nicomedien aus an die Antiochener erhalten (s. Routh, l. c. p. 5), in welchem der Märtyrertod des Bischofs Anthimus mitgeteilt ist. Von Briefen im Allgemeinen bemerkt Suidas (p. 459, ed. Kuster.): *ἐξέθετο γὰρ καὶ ἐπιστολὰς ἀμέλει γενναιοτάτας, ἐξ ὧν φωράσαι τις ἂν εὖ μάλα ῥᾳδίως, ἣν ὁ ἀνὴρ περὶ τῶν θείων ἔσωζε γνώμην.* Die apologetische Rede (Rufin., ed. Cacciari I, p. 515) hält sich im Rahmen des Üblichen, läßt aber den christologischen Standpunkt des Lucian durchblicken („Deus unus est, per Christum nobis adnunciatus et per S. S. nostris cordibus inspiratus“ ... „Deus sapientiam suam misit in hunc mundum carne vestitam, quae nos doceret etc.“ Die Bedeutung Christi wird durchaus auf seinen Lehrerberuf und auf die Gesetzgebung durch ihn beschränkt; selbst dort, wo von seiner wesenhaften Unsterblichkeit geredet wird, macht Lucian nicht die Anwendung auf uns. Durch sein Menschsein und seinen Tod hat Christus uns ein *Beispiel der Geduld* gegeben). Wichtig ist noch die Erwänung der gefälschten Pilatusakten, die Bemerkung: „pars pene mundi jam major huic veritati (scil. Christianae) adstipulatur“, und die Erzälung: „Adstipulatur his ipse in Hierosolymis locus, et Golgathana rupes sub patibuli onere disrupta: antrum quoque illud, quod avulsis inferni januis corpus denuo reddidit animatum, quo purius inde ferretur ad coelum — also bereits die Erwänung des hl. Grabes. Von den libelli de fide ist kaum eine Spur übrig geblieben. Doch wird es sich auf sie beziehen, wenn Epiphanius (Ancorat. 33) sagt:

Lucian und die Lucianisten leugnen sämtlich, daſs der Son Gottes eine menschliche Seele angenommen habe, und wollen ihm nur einen menschlichen Leib zuerkennen, um die menschlichen Affekte, wie Trauer, Freude und dergl. dem Logos selbst zuschreiben und ihn damit für ein geringeres Wesen als Gott, für ein Geschöpf erklären zu können (diese Lehre hat Arius ebenfalls verteidigt; s. überhaupt den Artikel „Arius" Bd. I, S. 620). Ein libellus de fide Lucians hätte sich jedoch noch erhalten, wenn das im Jare 341 von den in Antiochia versammelten Bischöfen rezipirte Glaubensbekenntnis wirklich von ihm herrüren sollte. Dasselbe findet sich mitgeteilt bei Athanasius (Ep. de synod. Arim. et Seleuc. § 23. Opp. ed. Montf. I, 2, p. 735), Socrates (h. e. II, 10), lateinisch bei Hilarius (de synod. § 29. Opp. ed. Coust. II, p. 479); s. Mansi II, p. 1340 sq.; Hahn, Biblioth. d. Symbole, 2. Aufl., § 184. Diese drei Zeugen wissen nichts davon, daſs Lucian der Verf. dieses Bekenntnisses sein soll; dagegen sagt Sozomenus (h. e. III. 5), die Bischöfe zu Antiochien hätten es ihm beigelegt (*ἔλεγον δὲ ταύτην τὴν πίστιν ὁλόγραφον εὑρηκέναι Λουκιανοῦ κτλ.*); derselbe berichtet (VI, 12) auch, eine in Carien 367 versammelte semiarianische Synode habe es als lucianisch anerkannt, das Gleiche haben nach dem Verf. der sieben Dialoge über die Trinität — warscheinlich Maximus Confessor † 662 — die Macedonianer getan (Dial. III in Theodoreti Opp. V, 2, p. 991 sq. ed. Schulze et Nöss.). Auch die Semiarianer scheinen auf der Synode zu Seleucia im Jare 359 das Bekenntnis dem Lucian zugeschrieben zu haben (s. Caspari, Alte und neue Quellen z. Gesch. d. Taufsymbols, S. 42 f., n. 18). Der lucianische Ursprung wird deshalb auch von Cave (a. a. O.), Basnage, Baronius, Bull (Defens. fid. Nic.), Hahn (a. a. O. S. 184 f.), Dorner (Entwickl.-Gesch. d. L. v. d. Person Christi, I, S. 802 f., n. 20) und anderen anerkannt. Indessen 1) Sozomenus selbst bezweifelt den lucianischen Ursprung des Symbols (*πότερον δὲ ἀληθῶς ταῦτα ἔφασαν, ἢ τὴν ἰδίαν γραφὴν σεμνοποιοῦντες τῷ ἀξιώματι τοῦ μάρτυρος, λέγειν οὐκ ἔχω*). 2) der Verf. der obengenannten Dialoge sagt, das Symbol sei auf der Synode von den Bischöfen interpolirt worden und getraut sich noch die Zusätze anzugeben (*κατέγνων τῆς προσθήκης, ἧς προσεθήκατε, καὶ ἔχω δεῖξαι, ὅτι προσεθήκατε ἐνάντια αὐτῇ-ὑμεῖς τὴν προσθήκην ἐπὶ τὸ ἀσεβέστερον* [?] *προσεθήκατε*). — 3) Mit Recht macht der Herausgeber der Werke des Hilarius z. d. St. darauf aufmerksam, daſs Athanasius einige Phrasen aus dem Symbol, als von Acacius und Eusebius herrürend, kenntlich macht und daſs Acacius selbst mehreres aus demselben dem Asterius beilegt. Auch Hilarius läſst durchblicken, daſs die auf der Synode versammelten Bischöfe die Urheber des Bekenntnisses seien. 4) Einige Abschnitte in dem Symbol, namentlich gleich der Eingang und der Schluſs von *ταύτην οὖν ἔχοντες τὴν πίστιν* ab, verraten sich von selbst als antiochenische. Der lucianische Ursprung des Symbols ist darum auch von Routh (l. c. p. 16 sq.), Hefele (Concil.-Gesch., 2. Aufl., I, S. 259. 524), Keim (Art. „Lucian" in der ersten Aufl. d. Encykl.) und anderen bezweifelt worden. Jedoch wird Caspari a. a. O. S. 42, n. 18), dem Verf. der Dialoge folgend, Recht haben, wenn er in dem Symbol, in welchem er, so wie es vorliegt, zunächst lediglich das der antiochenischen Bischöfe vom Jare 341 erkennen will, eine lucianische Grundlage von antiochenischen Interpolationen unterscheidet. Die Herstellung der lucianischen Vorlage wird im Einzelnen nicht mehr möglich sein; doch weist Caspari auf die teilweise Verwandtschaft des Bekenntnisses mit der Glaubensformel des Gregorius Thaumaturgus hin, sodaſs von hier aus vielleicht manche Phrasen als lucianische ermittelt werden können. Die Christologie Lucians betreffend, so hat Hefele (a. a. O. S. 258 f.) one Zweifel Recht, wenn er sagt, daſs die Leugnung der Gleichewigkeit des Sones mit dem Vater ein Fundamentalpunkt in der Lehre Lucians gewesen sein müsse. Dorner (a. a. O. S. 802 f.) hat freilich hauptsächlich auf Grund des interpolirten Bekenntnisses, dessen Schluſs übrigens auch er für nicht lucianisch hält, die Christologie Lucians viel zu sehr dem *ὁμοούσιον* angenähert.

Schließlich ist noch von dem Hauptwerk Lucians, seiner Bibelrezension, zu reden. Auch hierüber sind die Berichte spärlich. Hieronymus erwänt, abgesehen

von der Stelle de vir. ill. dasselbe, noch ein parmal (ad Damas. praef. in evv.; praef. ad Paralip.; ad Rufin. II, 26. Epist. 106 ad Sunniam). Von der LXX Rezension Lucians sagt er, dass dieselbe von Konstantinopel bis Antiochien, also in der Westhälfte des Ostreichs, verbreitet sei, wärend man in Alexandrien und Ägypten die Rezension des Hesychius, in Syrien und Palästina die von Eusebius und Pamphilus verbreiteten Abschriften der Arbeiten des Origenes lese. Er sagt, der von Vielen sog. „Lucianus“ unterscheide sich bestimmt von der sog. *κοινή*, deutet also an, dass Viele diesen Unterschied übersähen. Über die neutestamentl. Textkritik des Lucian spricht er sich noch missgünstiger aus, als über die alttestamentliche: „praetermitto eos codices quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum asserit perversa contentio, quibus nec in toto V. T. post LXX interpretes emendare quid licuit nec in Novo profuit emendasse, cum multarum gentium linguis scriptura antea translata doceat falsa esse, quae addita sunt“. Mit Recht sagt Reuß (Gesch. der hl. Schriften N. Test.'s, 5. Aufl., § 367): „Dem Wortlaute nach könnte man hier auf die Vorstellung kommen, jene Männer wären darauf ausgegangen, (apokryphische?) Interpolationen auszumerzen oder umgekehrt solche einzufüren“. Indessen prunkt Hieronymus hier augenscheinlich mit seiner Kenntnis der Versionen und sucht die Arbeit des dogmatisch verdächtigen Lucian zu diskreditiren. Warscheinlich hat es sich lediglich um solche Stellen gehandelt, die bereits seit dem Anfang des 3. Jarhunderts in den griechischen Bibelhandschriften entweder fehlten oder hinzugefügt waren. Der Tadel des Hieronymus hat übrigens soviel gewirkt, dass im sog. Decretum Gelasianum, in welchem alles mögliche, was dem Verf. nur nach Hörensagen bekannt war, präskribirt worden ist, auch „evangelia quae falsavit Lucianus apocrypha; evangelia quae falsavit Isicius (scil. „Hesychius“, s. d. Artikel über diesen Bd. VI, S. 84) apocrypha“ abgewiesen sind (Credner, Gesch. d. Canon, S. 290; Reuß a. a. O. § 366). Dass unter diesem Lucianus nicht der berüchtigte Leucius zu verstehen ist (Mill, Prolegg. in N. T., p. XXXVII [1707]), sondern der Märtyrer ist gewiss (s. auch Zahn, Acta Joannis, S. LXXI, n. 2). Über die Quellen, Beschaffenheit und kritischen Grundsätze der Rezension des N. T.'s durch Lucian wissen wir nichts sicheres (s. d. Art. „Bibeltext des N. Test.'s“ Bd. II, S. 409, Reuß a. a. O.). Nach dem Vorgang Älterer hat noch Hug (Einl. in d. N. T., 3. Aufl., S. 196 f., S. 203—222) versucht, nachzuweisen, dass Lucian sich eng an die syrische Peschito des Neuen Test.'s angeschlossen hat, die Handschriften EFGHSV und bh seien von der Rezension Lucians abhängig. Die neueren Textkritiker des N. T.'s sind skeptischer geworden und wagen es, soweit mir bekannt ist, nicht mehr, eine Handschriftensamlie, auf Lucian zurückzufüren. Es bleibt auch noch vor allem zu erwägen, ob nicht Lucian die Evangelien in der Gestalt des Diatessarons rezensirt hat. Besser sind wir über die LXX Rezension Lucians unterrichtet. Außer Hieronymus berichten über dieselbe Pseudoathanasius, der Metaphrast und nach ihm Suidas. Der letztere sagt: „*οὗτος τὰς ἱερὰς βίβλους ἰδὼν πολὺ τὸ νόθον εἰσδεξαμένας, τοῦ τε χρόνου λυμηναμένου πολλὰ τῶν ἐν αὐταῖς, καὶ τῆς συνεχοῦς ἀφ᾽ ἑτέρων εἰς ἕτερα μεταθέσεως, καὶ μέντοι καί τινων ἀνθρώπων πονηροτάτων, οἳ τοῦ Ἑλληνισμοῦ προσετήκεσαν, παρατρέψαι τὸν ἐν αὐταῖς νοῦν πειρασαμένων καὶ πολὺ τὸ κίβδηλον ἐν ταύταις σπειράντων, αὐτὸς ἁπάσας ἀναλαβὼν ἐκ τῆς Ἑβραΐδος ἀνενεώσατο γλώττης, ἣν καὶ αὐτὴν ἠκριβωκὼς ἐς τὰ μάλιστα ἦν, πόνον τῇ ἐπανορθώσει πλεῖστον εἰσενεγκάμενος.* Nach diesen Worten (s. auch Pseudoathanas. Opp. [Coloniae 1686] II, 157: „L., cum in praedictas versiones et Hebraeos libros incidisset, et diligenter, quae vel veritati deerant, vel superflua aderant, inspexisset, ac suis quaeque locis correxisset, versionem hanc Christianis fratribus edidit, quae sane post ipsius certamen et martyrium, quod sub Dioclet. et Maxim. tyrannis sustinuit, libro videlicet propria ipsius manu scripto comprehensa, Nicomediae sub Constantino rege magno apud Judaeos in pariete armarii calce circumlito, in quo custodiae gratia posita fuerat, inventa est“) wird herkömmlich angenommen, dass Lucian die LXX auch aus dem hebräischen Texte emendirt habe; indessen ist neuerlich eingehende Kenntnis des Hebräischen dem Lucian abgesprochen worden (s. Dictionary of Christian

Biography II, p. 859), ob mit Grund, mögen Andere entscheiden. Die Untersuchungen über die LXX Rezension des Lucian sind noch nicht zum Abschluſs gediehen (Grabe hat behauptet, daſs der Hiobtext im Kod. Alex. aus ihr stamme, s. Routh l. c. p. 4). Gefördert sind dieselben worden durch Fields Ausgabe der Hexapla des Origenes (s. Nestle in der Theol. Lit.-Ztg., 1876, Nr. 7); es sind bereits Kriterien gefunden, nach welchen die Lucianische Rezension bestimmt werden kann, s. Nestle i. d. ZDMG., 1878, S. 465—508, 735 f., und Bickell in d. Ztschr. f. kathol. Theol., III, 2, S. 407 f. Für die prophetischen Bücher sieht Field die lucianische Rezension in der Handschriftenfamilie 22, 36, 48, 51, 62 u. s. w., für die historischen in den Codd. 19, 82, 93, 108, für den Octateuch und die poetischen Bücher hat er sie noch nicht sicher aufgefunden. Eine Ausgabe der lucianischen LXX auf Grund so umfassender und eingehender Studien, wie sie bisher auch nur annähernd niemand gemacht hat, hat Paul de Lagarde in Aussicht gestellt (s. Theol. Lit.-Ztg., 1876, Nr. 23) zusammen mit den Fragmenten des Aquila, Symmachus und Theodotion. Unter den Kirchenvätern kommt namentlich Chrysostomus für Lucian in Betracht (s. Lagarde a. a. O.). Über die Methode, nach welcher Lucian bei seiner Rezension verfaren ist, wird hoffentlich Lagarde abschließend belehren. — Von exegetischen Arbeiten Lucians ist so gut wie nichts überliefert worden, selbst die Catenen gewären keine Ausbeute. Doch ist es sehr wol möglich, daſs L. auch auf dem Felde der Exegese schriftstellerisch tätig gewesen ist. Sixtus Senesis hat zuerst darauf aufmerksam gemacht (Bibl. S. IV, p. 281), daſs in der pseudoorigenistischen arianischen Expositio libri Jobi sich eine Auslegung Lucians zu einigen Versen des 2. cap. finde. Routh hat l. c. p. 7 sq. die Stelle abgedruckt („B. Luciano quae adscripta est Expos. Jobi c. II comm. 9. 10 apud Anonymum in Comment. in Lib. Jobi Latine tantum excuso, a Joach. Perionio olim converso"). Von der betreffenden Auslegung de beati Jobi uxore sagt aber der anonyme Kommentar lediglich dies, daſs er sie von h. Männern erhalten habe, die sie als die des Märtyrers Lucian „cui Christus charus fuit" bezeichnet hätten. Es handelt sich um eine nur mündlich gegebene, von den Schülern im Gedächtnis bewarte „intelligentia" Lucians z. j. St.; denn der Anonymus färt fort: „Dicebant illi, ut b. Lucianus explanans docebat". Ein Zeugnis für eine exegetische schriftstellerische Arbeit des L. läſst sich der Stelle nicht entnehmen. **Adolf Harnack.**

Lucian von Samosata. In der 2. Hälfte des 2. Jarhunderts beschäftigte sich die gebildete römische Gesellschaft, soviel wir wissen, nur erst sehr oberflächlich mit dem Christentum, den einzigen Celsus ausgenommen, wenn derselbe und sein λόγος ἀληθής in den angegebenen Zeitraum gehören, was allerdings warscheinlich ist. Fronto, der Freund Marc Aurels, scheint gegen das Christentum geschrieben zu haben, aber wir wissen nichts Bestimmtes von diesem Buche. Marc Aurel selbst, Epictet, Galen, der Redner Aristides erwänen die Christen nur beiläufig. Auch der berüchtigte „Spötter" Lucian, der „Blasphemist", den nach Suidas die Hunde zerrissen haben sollen, dessen Schrift die Kirchenväter verwünschten (auch bei der Aufstellung eines systematischen Verzeichnisses verbotener Bücher im 16. Jarh., dem sog. Index Tridentinus, wurde der Peregrinus Lucians sofort mit verboten, s. Bernays, Lucian u. d. Cyniker [1879], S. 87 f.) hat es noch nicht für nötig gehalten, die Christen zur besonderen „Zielscheibe" seines Witzes zu machen. Nur zweimal, flüchtig im „Alexander" (25. 38) und eingehender im „Peregrinus Proteus" kommt er auf sie zu sprechen (der Traktat Philopatris ist entschieden unecht und gehört einer viel späteren Zeit an; s. darüber Gesner, De aetate et auctore Philopatridis, Opp. Ed. Bip. Vol. IX. Ob sich Philopseuſt. 16 auf Christen bezieht, ist zweifelhaft). Nach dem Interesse, welches für uns seine kurze Schilderung hat, hat man mehr oder weniger gedankenlos auch das Interesse bestimmt, welches Lucian an den Christen genommen hat. Nicht nur erschien lange Zeit jene kurze Episode im Leben des Peregrinus, in welcher er bei den Christen verweilte, den Theologen als der Kern der gesamten Schrift; man deducirte auch aus den wenigen Sätzen eingehende Beschäftigung Lucians mit dem

Christentum, seinen heiligen Schriften, seiner Geschichte u. s. w. Von dem Vorwurfe einer satanischen Christenfeindschaft bis zu der wunderlichen Vermutung Kestners, Lucian sei insgeheim ein Freund der Christen gewesen, sind alle Möglichkeiten über „Lucians Stellung zum Christentum" erschöpft worden. Den besonnenen Manungen Germars (s. Bernays a. a. O. S. 1 f.) ist wenig Gehör geschenkt worden, und es ist auch nicht zu erwarten, dass durch Zellers Abhandlung (Alexander und Peregrinus, deutsche Rundschau, Jan. 1877) und durch die in der Hauptsache zuverlässige, geschmackvolle Untersuchung von Bernays (s. oben) die phantastischen Ausbeutungen der lucianischen Novelle endgültig abgewiesen sind. Umgekehrt soll nicht geleugnet werden, dass die Erzälung Lucians über das Verhältnis des Peregrinus zu den Christen, auch wenn man sie nur das sagen lässt, was sie wirklich sagt, einer der interessantesten und lehrreichsten Berichte ist, den wir aus heidnischer Feder über die Christen besitzen. Nur von diesem soll in folgendem die Rede sein, nachdem die notwendigsten Notizen über das Leben Lucians vorausgeschickt sind (s. Preller in Pauly, Realencyklop., IV, 1165 f.; Tzschirner, Fall des Heidentums, I, 315 f.; Planck, L. u. d. Christenth. i. d. Stud. u. Krit., 1851, 4, 826 f.; Baur, Die drei ersten Jahrh., 395 f.; Keim, Celsus, 143 f., und in der ersten Auflage dieses Werkes, VIII, 497 f.; Sörgel, L.'s Stellung z. Christenth., Kempten 1875; Bernays oben genannte Schrift, dazu Theolog. Lit.-Ztg., 1879, Nr. 17. Die Litteratur, namentlich die ältere, ist sehr groß. Über Cotterill, Pereg. Proteus [1879] und dessen Vermutung der Unechtheit des „Peregrinus Proteus" s. Theol. Lit.-Ztg. a. a. O. — Lucianus ab Immanuele Bekkero recogn., Lipsiae 1853, Vol. 2, p. 91—103: Peregrinus P.; s. auch die Ausgaben von Jacobitz und von Fritzsche. Deutsche Übersetzung des Traktates von Wieland, von Pauly und von Bernays. — Über Philopatris s. den Artikel von Gaß in diesem Werke, 1. Aufl. Bd. XI, 603 f.).

Lucianus Blütezeit — sein Geburtsjar ist nicht sicher (c. 120) — fällt in die Regierungen der beiden Antonine; aber auch noch unter Commodus ist er tätig gewesen. Geboren ist er zu Samosata in Syrien von armen Eltern, *βάρβαρος τὴν φωνήν*. Doch setzte er es durch, dass er sich der Rhetorik widmen durfte, die er vielleicht in Kleinasien studirt hat. In seinem Leben und seiner schriftstellerischen Tätigkeit lassen sich zweckmäßig drei Perioden unterscheiden. Die erste beginnt mit seinem Auftreten in der gerichtlichen Praxis in Antiochien, die er jedoch bald aufgab, um als Redekünstler das Reich zu durchwandern. Mehreremale ist er in Rom gewesen, auch Südgallien hat er berürt. Wir finden ihn in Thessalonich, in Olympia u. s. w. Damals wurde er ein berühmter Mann und kehrte als solcher in sein Vaterland Syrien zurück. Aus dieser Zeit stammen seine Erstlingsarbeiten. Seine zweite Periode als Schriftsteller ist durch den Aufenthalt in Athen bezeichnet. Hier machte er die Bekanntschaft des Philosophen Demonax (doch ist das „Leben des Demonax" nach Bernays nicht von Lucian geschrieben) und bildete die systematische Polemik gegen die Religion, gegen die damalige Philosophie, auch gegen die Rhetorik, von der er sich lossagen wollte, aus, die seine besten und reifsten Dialoge kennzeichnet. Damals ist er c. 40 Jare alt gewesen (um das J. 165). Indessen begab er sich später, warscheinlich aus Geldmangel, doch wider auf Kunstreisen, ja er nahm sogar zuletzt, trotz seines Lobes der Unabhängigkeit, eine Anstellung im juristischen Fache in Ägypten an und ist warscheinlich dort im hohen Alter gestorben.

Um Lucians Stellung zur Philosophie und zur Religion der Zeit zu würdigen, hat man festzuhalten, dass er in erster Linie Literat ist — Philosoph im engeren Sinne des Wortes ist er überhaupt nicht, wenn ihm auch Epikur als der unvergleichliche Lehrer gilt — sodann, dass er in einem Zeitalter religiöser Restauration von oben lebte, welches nicht nur frivoler Gesinnung, sondern auch ernstem Streben nach Warheit und Aufklärung Angriffspunkte genug bot. Sein beißender Spott trifft in den meisten Fällen wirklich das Verächtliche, Hohle, Heuchlerische und Absurde; hier berürt sich mit ihm in frappanter Weise sein Zeitgenosse, Landsmann und Kollege, der christianisirte Rhetor Tatian. Aber die Arbeiten Lucians sind doch wesentlich nur sehr geschickte Feuilletons; sie sind nicht

aus wirklich ernster Sorge um die Zustände des Reichs herausgeboren; so kann er auch über solche Scenen lediglich spotten und lachen, wo andern, Ernsteren, das Lachen vergeht. Ob Bernays mit der scharfen Charakteristik Lucians (S. 42 f.) im Rechte ist — „ein anscheinend nicht sehr glücklicher Advokat, ist er one ernste Studien ins Litteratentum übergegangen; unwissend und leichtfertig trägt er lediglich eine nihilistische Öde in Bezug auf alle religiösen und metaphysischen Fragen zur Schau und reißt alles als verkehrt und lächerlich herunter. Nur die im Kaiser gipfelnde Bureaukratie hat er auch in ihren schlimmsten Vertretern stets mit seinem erborgten Attizismus verschont: die Menschen erfüllen nach ihm ihren Beruf, wenn sie dieser gehorchen und ihre gegenseitigen Beziehungen durch einen gewissen Schliff des geselligen Benehmens behaglich machen" — wage ich nicht zu entscheiden. Eine vergleichende Zusammenstellung der Cyniker, Lucians, Marc Aurels, Celsus und der christlichen Philosophen in Bezug auf ihre Stellung zur öffentlichen Religion zeigt, daſs die Verwandtschaft zwischen den Platonikern und den christlichen Theologen ungleich größer ist, als zwischen den Cynikern und den Christen, geschweige zwischen letzteren, z. B. Tatian, und Lucian, so frappant auch oft die Übereinstimmung in der Kritik der Mythologie ist, und so nahe sich Lucian und Tatian in der Kritik der Cyniker stehen (über das Verhältnis des Christentums zu den philosophischen Parteien in der zweiten Hälfte des 2. Jarh.'s s. Theol. Lit.-Ztg., 1879, S. 395 f.).

Der Traktat „Peregrinus Proteus" ist eine Satyre auf die Cyniker, näher, wie Bernays gezeigt hat, auf den damals noch lebenden cynischen Philosophen Theagenes. Die Cyniker, unter denen es freilich auch sehr unsaubere Elemente gab, sind dem Lucian besonders antipathisch, wenn auch die Behauptung, der echte Cynismus sei dem Lucian noch unleidlicher gewesen, als der erheuchelte, übertrieben ist. Bestimmt wurde er zu seinem Angriff auf Theagenes durch die übertriebenen Bewunderungen, ja Apotheosirungen des Peregrinus, welche diesem durch die Cyniker der schlechteren Sorte, aber auch in weiteren und besseren Kreisen, steigend zu Teil wurden. Lucian selbst, der jenen noch persönlich gekannt hatte, dachte anders über ihn, und als noch Theagenes, der nächste Genosse des Peregrinus, sich in Rom einen Namen zu machen begann und dabei schwerlich die Verherrlichung des Peregrinus unterließ, da fülte L. sich zu öffentlichem Einschreiten gedrungen. So bestimmt Bernays, gewiſs richtig, den Zweck der Schrift auf Grund einer Entdeckung in Galen., Method. med. 13, 15; sehr problematisch bleibt aber die Ehrenrettung des Peregrinus, wie sie derselbe Gelehrte versucht hat, selbst wenn man bereit ist, bei Lucian das höchste Maß von Dreistigkeit im Verleumden anzunehmen. Die Zeugnisse, welche Bernays beizubringen sucht für die Ehrenhaftigkeit des Cynikers, erweisen sich als nichtige; namentlich scheint mir die Stelle Tatian, Orat. 25 miſsdeutet. Bernays schließt aus den Worten *κατὰ τὸν Πρωτέα*, daſs das folgende ein Citat aus einer Schrift oder Rede des Peregrinus sei, und meint nun, Peregrinus habe selbst, wie Tatian bezeuge, in nüchterner Würdigung der tatsächlichen Lebensverhältnisse vor Übertreibungen hinsichtlich des Cynismus gewarnt. Allein das *κατὰ τὸν Πρωτέα* ist nach dem Zusammenhange sehr warscheinlich mit „wie Proteus" zu übersetzen, und der Sinn ist der, daſs die Cyniker, selbst die extravagantesten wie Proteus, den Sattler brauchen für ihren Ranzen, für ihren Mantel den Weber, für ihren Stock den Holzhauer. Auch was sonst Bernays zum Schutz des Peregrinus beigebracht hat, über eine gewisse Solidarität zwischen Christen und Cynikern, verschlägt wenig; man braucht nur die Apologeten (s. Tatian c. 19, p. 84. 86, 1. c. 25; Justin, Apol. II, 3) und etwa die Philosophumena, wo Marcion den Cynikern angehängt wird, oder Tertull. de patient. 2 zu lesen, um die Antipathieen der Kirchenväter warzunehmen. — Der Inhalt des lucianischen, an den Platoniker Kronios gerichteten Traktats, soweit er Leben und Tod Peregrins enthält, ist in Kürze folgender: Peregrinus, das „Prachtgebilde der Natur", der von den Cynikern bewunderte Philosoph, ist ein gemeiner Verbrecher — Lucian selbst hat von Anbeginn seine Sinnesart beobachtet und seinen Lebensgang verfolgt (c. 8). Nachdem er die Mannesjare erreicht hatte, wurde er in Armenien als Ehebrecher ertappt und

gebürend misshandelt, darauf verfürte er einen Knaben, und konnte sich nur durch Geld gegen dessen Eltern schützen, endlich hat er gar in seiner Vaterstadt Parion am Hellespont seinen Vater ermordet, da er das Erbe haben wollte. Die Sache wurde ruchbar, Peregrinus musste fliehen und kam nach längeren Irrfarten nach Palästina, resp. vielleicht nach Antiochien. Dort trat er den Christen bei, schmeichelte sich bei ihnen ein und wurde ein angesehener Lehrer (c. 11 ff.; über diesen Abschnitt s. unten). Er kam auch als Christ ins Gefängnis; der damalige Statthalter in Syrien ließ ihn jedoch laufen. Peregrinus kehrte in seine Vaterstadt zurück, konnte aber den Verdacht wegen des Vatermordes nur dadurch beschwichtigen, dass er seinen Mitbürgern sein Erbteil, 15 Talente, zum Geschenke machte. Schon dort war er im Habit eines Cynikers aufgetreten, wurde aber noch auf seinen weiteren Reisen von den Christen als einer der ihrigen angesehen und unterhalten. Doch musste er um eines Verstoßes willen — Lucian sagt, warscheinlich habe er etwas bei ihnen Verbotenes gegessen — ausscheiden, und da er die übereilte Schenkung an seine Vaterstadt nicht rückgängig machen konnte, so beschloss er, sich zum Schwindel-Asketen auszubilden. Die Ausbildung erhielt er in Ägypten und trat dann eine Kunstreise nach Italien, näher nach Rom an. Dort zog er durch seinen cynischen Freimut und die unverschämten Angriffe auf den milden und sanftmütigen Kaiser nicht nur die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich, sondern erwarb sich auch große Berühmtheit. Der Praefectus urbis, ein weiser Mann, verwies ihn endlich aus der Stadt. Diese billige Verbannung erhöhte natürlich seinen Ruhm. Er begab sich nun nach Griechenland und setzte dort seine revolutionären Angriffe gegen den Stat fort, namentlich versäumte er keine Festversammlung in Olympia, um sich bemerklich zu machen. Bei der dritten, der er beiwonte, kündigte er, als bereits sein früheres Ansehen gesunken war, sein Vorhaben an, bei der nächsten sich selbst zu verbrennen. Diesen Plan fürte er denn wirklich aus; Lucian selbst will Zeuge des Todes gewesen sein, er erzält denselben nach eigenem Erlebnis und will auch öffentlich die Cyniker dabei verspottet haben. Er berichtet weiter, dass er selbst Miturheber der Märchen sei, die bald darauf über den Tod des Peregrinus erzält worden sind. Am Schlusse tischt er noch einige Schandgeschichten und Jämmerlichkeiten des Helden auf, deren Augenzeuge er auf einer Fart von Troas nach Syrien gewesen sein will.

Die Einkleidung, in welcher Lucian die Geschichte erzält hat, konnte hier füglich wegbleiben. Es fragt sich vor allem, wie weit die berichteten Tatsachen auf Warheit beruhen; dabei soll von allen Schandtaten, die dem Peregrinus vorgeworfen sind, natürlich abgesehen werden. Die Existenz eines cynischen Philosophen Peregrinus Proteus (über den Namen s. Bernays S. 89 f.) kann nicht bezweifelt werden (gegen Planck und Baur). Vielleicht die älteste Nachricht über ihn ist die ehrenvolle Erwänung, welche ihm vor seinem Tode Aulus Gellius hat zu teil werden lassen, der ihn in Athen getroffen hat (12, 11). Auch die Notiz, die Tatian über ihn bringt (Orat. 25), der ihn in Rom gesehen haben will, legt die Annahme nahe, dass Peregrinus damals noch am Leben war. Sein auffallender, selbstgewälter Tod wird von Athenagoras (c. 26), Tertullian (ad mart. 4), Eusebius (Chron. ad ann. 2181; Marc Aurel 5), sowie von Lucian selbst (Fugit. 4; Indoct. 14), dem Verf. des „Demonax" (c. 21), Philostrat (Vit. Sophist. II, 1), Ammianus Marcell. (XXIX, 1, 39) erwänt. Peregrinus war one Zweifel ein in Italien und Griechenland bekannter Philosoph, und sein Tod hat das größte Aufsehen gemacht. Seine Vaterstadt ehrte ihn bald nach seinem Tode mit einer Bildsäule, von welcher Athenagoras mitteilt, sie gelte als eine orakelspendende. Eusebius hat — vielleicht schöpfte er hier wie bei den anderen Nachrichten über die olympischen Spiele aus Julius Afrikanus — genau das Todesjar des Peregrinus angegeben (165 p. Chr.), und es liegt kein Grund vor, ihm hierbei zu misstrauen. Diese Zeitangabe gestattet es, für das Leben des Peregrinus einige Daten festzustellen. Nach Lucian c. 19. 20 fällt der Tod des Peregrinus auf die 4. Festversammlung in Olympia, die er mitgemacht hat. Man braucht dieser Angabe nicht zu misstrauen, weil jene Versammlung auch die 4. gewesen ist, welche Lucian selbst besucht hat (c. 35). Lucian und Peregrinus lebten eben gleichzeitig

damals in Griechenland, und es kann nicht auffallen, dass beide keine Feier in Olympia vorbeiließen. Peregrinus ist mithin spätestens 152/3 aus Rom verbannt worden — dazu stimmt auch die Angabe in c. 18 —; sein römischer Aufenthalt fällt also in die Jare um 150. Er ist später nicht mehr dahin zurückgekehrt. (Dies ist für die Bestimmung der Abfassungszeit der tatianischen Oratio von Wichtigkeit. Nicht unwarscheinlich ist, dass der Praefectus urbis [c. 18] „ein weiser Mann", der den Peregrinus zwischen 150 und 152/53 aus Rom ausgewiesen hat, jener Urbicus gewesen ist, der aus Justin. Apol. 2 bekannt ist.) Die christliche Episode des Peregrinus fällt in die vierziger Jare. Dass derselbe wirklich zeitweilig Christ gewesen ist, kann Lucian unmöglich erfunden haben, ebensowenig, dass er als Christ im Gefängnis gesessen hat. Peregrinus war eine viel zu bekannte Persönlichkeit, als dass Lucian eine solche Erfindung hätte wagen dürfen. Dass Tatian und die späteren Apologeten über die Christlichkeit des Peregrinus — vorausgesetzt, dass sie um dieselbe gewusst haben — schweigen, ist natürlich. Fällt übrigens, wie gezeigt worden, die christliche Episode Pregrins in die vierziger Jare, so ist zu erinnern, eine wie bunte Gesellschaft damals (s. Hirt d. Hermas, die Gnostiker, Justin) sich nach Christus nannte, resp. mit dem Christentum Fülung suchte; sodann, dass es eine katholische Kirche, überhaupt Kirchen in politischen Formen eigentlich noch nicht gab. Aber allerdings ist es sehr warscheinlich, dass die Details jener christlichen Episode des Peregrinus Lucian dunkel geblieben sind, und dass er sie daher in seiner Darstellung willkürlich behandelt hat. Nur möchte ich mir dafür die Argumente nicht aneignen, die Zahn (Ignat. von Antiochien S. 520) geltend gemacht hat, der die Züge des christlichen Peregrinus des Lucian übertrieben hat, um die Ungeschichtlichkeit derselben zu erweisen. Noch misslicher steht es mit der Annahme Zahns, dass Peregrinus auch als Märtyrer nach Lucian noch eine Karrikatur der christlichen Märtyrer sein soll. Die Belege, die Zahn (S. 522 f.) dafür beigebracht hat, beweisen das nicht; Lucian markirt c. 16 mit wünschenswerter Deutlichkeit den Bruch des Peregrinus mit dem Christentum, und in der Schilderung seines selbstgewälten Todes, wie überhaupt von c. 16 ab, berürt er auch nicht einmal mehr mit einem Worte die christliche Episode des Philosophen (vorher hat er nur c. 4 auf sie angespielt). Die ganze Pointe der Schrift, die sich gegen den Cynismus überhaupt richtet, würde verloren gegangen sein, wenn Lucian die Selstverbrennung des Peregrinus anders motivirt hätte, als aus der cynischen Doxomanie überhaupt. Wol weiß Lucian, dass auch von den Christen viele sich freiwillig aufopfern (c. 13), aber er benutzt diese Beobachtung nicht weiter, um den selbstgewälten Tod des Cynikers verständlich zu machen; im Gegenteil: den Christen gesteht er ausdrücklich zu (a. a. O.), dass sie den Tod wirklich verachten, der Cyniker geht, gefoltert von Todesangst (c. 33) aus Eitelkeit in den Tod. Somit bleibt es dabei, dass 1) Peregrinus wirklich Christ gewesen ist (ganz änlich, wie seine Zeitgenossen, die Moralphilosophen Justin und Tatian Christen wurden, nur mit dem Unterschiede, dass sie es auch blieben; und wie diese in den christlichen Gemeinden vermöge ihrer Bildung und ihrer wissenschaftlichen Kenntnisse Lehrer geworden sind, so mag auch Peregrinus Lehrvorträge gehalten haben), 2) dass er um des christlichen Bekenntnisses willen im Gefängnis gesessen hat, aber freigegeben wurde, 3) dass er nachmals das Christentum aufgegeben hat; den Grund gesteht auch Lucian selbst nicht zu wissen. Das Übrige, was Lucian von den Geschicken seines Helden als Christen erzält, mag teilweise auch noch auf Warheit beruhen; doch besitzen wir nicht die Mittel, um es zu kontroliren. Man geht daher sicherer, wenn man darin einen Extrakt aus den allgemeinen Kenntnissen Lucians vom Christenthume sieht. Welcherlei Art sind dieselben gewesen, und wie beurteilt Lucian das Christentum? Zuvor sei bemerkt, dass der Traktat nicht unmittelbar nach der Selbstverbrennung geschrieben sein kann, da Lucian c. 27—30, 38—41 deutlich genug auf Ereignisse anspielt, die sich nach dem Tode desselben begeben haben (s. auch c. 43 init.). Doch darf die Abfassungszeit auch nicht weit von der Zeit des Todes abgerückt werden (s. Athenag. c. 26). Wir haben in dem Traktat eine Urkunde aus den Jaren c. 170 über das Christentum zu erkennen, und zwar direkt nur über das syrische Chri-

stentum (c. 4. 14. 43); denn von dem römischen spricht Lucian überhaupt nicht. Doch setzt Lucian die Übereinstimmung der Christen aller Orten voraus. Im folgenden soll Lucian selbst reden; nur einige Umstellungen sind vorgenommen.

Die Christen sind ein religiöser Bund, in welchem ein in Palästina gekreuzigter Mensch hoch verehrt wird. (In der Widerherstellung der handschriftlich verderbten Stelle c. 11: *ἐπέγραφον· τὸν μέγαν* in *ἐπεγράφοντο· μέγα* sind Keim [Celsus S. 147 f.] und Bernays [a. a. O. S. 107 f.] zusammengetroffen; doch ist zu vermuten, dass hier allzu Anstößiges aus dem Texte beseitigt worden ist). Dieser hat „die neuen Weihen" in das Leben eingefürt (c. 11). Er hat als der erste Gesetzgeber den Christen auch die Überzeugung beigebracht, dass sie, sobald sie einmal übergetreten wären und den hellenischen Göttern abgesagt hätten, hiegegen ihn, den aufgepfählten Sophisten, anbeteten und nach dessen Gesetzen lebten, allzumal Brüder seien („Sophist" hier in malam partem gebraucht, s. Bernays S. 109; Justin, Apol. 1, 14, lehnt den Namen ausdrücklich für Jesus ab). Ein weiteres Charakteristikum ist, dass sich die Unglücklichen selbst überredet haben, dass sie ganz und gar unsterblich seien und in alle Ewigkeit leben werden, weshalb sie auch den Tod verachten und viele von ihnen sich freiwillig aufopfern. Alles achten sie in gleicher Weise für gering und halten es für gemein, nachdem sie jene Lehren one genaueren Beweis angenommen haben. Fest stehen sie zu einander, ja sie entwickeln eine unglaubliche Rürigkeit, sobald einer in eine Notlage gerät; für ihre gemeinschaftlichen Interessen ist nichts ihnen zu teuer (c. 13; s. Tert. Apolog. 39). Als ein gemeinsames Unglück fassen sie es auf, wenn ein Bruder ins Gefängnis gesetzt wird (Lucian c. 12 setzt voraus, dass man lediglich um des christlichen Bekenntnisses willen damals gefänglich eingezogen werden konnte, aber ebenso, dass die Richter nicht Bedenken trugen, eingesetzte Christen unter Umständen wider loszugeben [c. 14]. So hat der Verwalter Syriens, „ein Liebhaber der Philosophie", den Peregrinus losgegeben und ihn nicht einmal der Bestrafung für wert erachtet, „da er dessen Wanwitz erkannte und dass es ihm lieb sein würde, zu sterben, damit er sich dadurch Nachruhm erwerbe" — beides entspricht den damaligen Verhältnissen). Sie setzen in einzelnen Fällen alles in Bewegung, um ihn loszubekommen. Ist dies nicht möglich, so wird auf das angelegentlichste im Gefängnis für ihn gesorgt. Lucian erzält in Bezug auf Peregrinus: „Gleich am frühen Morgen konnte man in der Umgebung des Gefängnisses alte Witwen und Waisenkinder warten sehen" (ob dieser Zug aus dem Leben gegriffen ist, ist sehr fraglich; Lucian war warscheinlich nur die Aufmerksamkeit bekannt, mit welcher Witwen und Waisen in der alten Kirche behandelt wurden, so dass sie als besonders geehrte Klasse erschienen), „die leitenden Männer unter ihnen bestachen die Gefängniswächter, um drinnen bei ihm schlafen zu können. Dann wurden mannigfaltige Malzeiten hineingeschafft, ihre heiligen Sprüche wurden vorgetragen, und der gute Peregrinus — denn diesen Namen trug er damals noch — hieß bei ihnen ein neuer Socrates. Ja sogar aus den Städten der Provinz Asia kamen Leute, welche die Christen im Namen ihrer Gemeinde abgeschickt hatten, um Beistand zu leisten, die Verteidigung zu füren und den Mann zu trösten. Jeder einzelne Zug in dieser Schilderung — mit Ausnahme des Schlafens bei dem Märtyrer — kann aus der christlichen Litteratur von dem I. Clemensbrief ab bis zum Traktat Tertullians de jejunio mehrfach belegt werden, one dass eine einzelne schriftstellerische Quelle nachgewiesen werden könnte, aus welcher Lucian geschöpft hat. Auch „der neue Socrates" ist nicht unerhört, und wenn Lucian c. 11 sagt, die Christen hätten den Peregrinus für einen Gott gehalten, so stimmt das mit den uns sonst bekannten heidnischen Vorstellungen von hervorragenden christlichen Personen und ihrer Verehrung bei den Gläubigen durchaus überein. Der spezielle Zug, dass aus einigen Städten Asiens christliche Gesandte nach Antiochien kamen, wird durch die Ignatiusbriefe beleuchtet; Lucian erwänt Asien, um eine weit entfernte Provinz zu nennen (*καὶ μὴν κὰκ τῶν ἐν Ἀσίᾳ πόλεων*). Die Situation ist eine durchaus andere, als in den Ignatiusbriefen, und es liegt deshalb kein Grund vor, zu behaupten, Lucian müsse sie notwendig gelesen oder die in ihnen erzälten Begeben-

heiten gekannt haben (gegen Zahn a. a. O. und ep. Ignat. p. 327 sqq.). Es ist auch nicht einmal nötig darauf hinzuweisen, daſs in der ersten Hälfte des zweiten Jarhunderts die Christen Asiens allem Anscheine nach neben den römischen wie die zalreichsten, so auch die rürigsten, die Asiaten überhaupt berühmte Advokaten gewesen sind, und daſs jenes dem Lucian bekannt gewesen sein kann.

Nur Weniges ist es, was Lucian sonst noch über das Christentum beibringt. Die Christen haben „eine wundersame Weisheit", in der sich denn auch Peregrinus unterrichten ließ bei den „Priestern und Schriftgelehrten" in Paläſtina. Peregrinus übertraf bald Alle und wurde Prophet, Vereinsleiter (Thiasarch), Synagogenhaupt, kurz Alles in Allem („Thiasarch" findet sich in der christlichen Literatur nicht, ebensowenig „Priester" in der älteren, doch s. den I. Clemensbrief; Lucian hellenisirt hier die kirchliche Verfassung, ebenso wie in dem Satze: *προστάτην αὐτὸν ἐπεγράφοντο*. Doch konnte er anders nicht auf allgemeines Verständnis rechnen. So nennt auch Justin in der Apologie I, 67 den Leiter des Gottesdiensts *προεστώς*, obschon gewiſs damals dies nicht mehr der terminus technicus für diesen in der Gemeinde gewesen ist. Die Ausdrücke „Prophet" und „Synagogenhaupt", auch „Schriftgelehrter" [*διδάσκαλος*] sind zutreffend, und es ist kein Grund vorhanden, mit Keim zu behaupten, sichtlich wisse Lucian wenigstens im Einzelnen zwischen Christlichem und Jüdischem nicht sicher zu trennen, S. 147). Er dolmetschte und kommentirte „die Bücher", und verfaſste auch selbst viele. So wuchs sein Ansehen ins Ungemessene und der Gaukler und Ruhmjäger fand bei den Christen seine Rechnung; er wurde geehrt und lebte zugleich auf ihre Kosten. Denn da sie alles Irdische verachten und one Beweis auf ein zukünftiges Leben schwärmerisch vertrauen, so werden sie ausgebeutet. „Findet sich bei ihnen ein Gaukler ein, ein geriebener Mensch, der da weiß, wie es gemacht wird, so ist er, ehe man es sich versieht, in kurzer Zeit reich geworden und lacht die einfältigen Leute aus." Den freigegebenen Peregrinus begleiteten Christen auf seinen Wanderungen wie „Trabanten" — änlich werdn auch Justin und Tatian von einigen ihrer Schüler begleitet worden sein — und sorgten für seinen Unterhalt, bis der Bruch erfolgte (c. 16). Lucian gibt an, daſs die Christen strenge Speiseverbote hatten und vermutet, daſs Peregrinus diese übertreten habe.

Alle wesentlichen Merkmale der christlichen Brüderschaft hat Lucian genannt, wie sie ihm, dem scharfen Beobachter, im Leben sich darstellten, und er hat wirklich das Charakteristische gesehen und dasselbe so geschildert, wie es einem uninteressirten, verständigen Beobachter damals erscheinen muſste. Es ist nichts Neues, was wir nach der Lektüre der Apologeten des 2. Jarhunderts aus Lucians Darstellung über das Christentum der damaligen Zeit erfaren — auch Übertreibungen sind nur wenige zu verzeichnen; zum Todesmut und -Sehnsucht s. Justin, Apol. II, 4; Tertull., Ad Scap. 5; Mart. Polyc. 4; Tertull., De fuga 4 sq.; aber daſs es nichts Neues ist, ist eben das Wichtige; denn heidnisches Zeugnis bestätigt hier, was man christlichen Sachwaltern entnehmen kann. Nicht um die Originalität dieses Zeugnisses zu heben, ist die Hypothese, Lucian habe die christliche Litteratur berücksichtigt, abzuweisen, sondern weil sichere Spuren einer solchen Rücksichtnahme bei ihm fehlen. Anspielungen, die oftmals nach dem Vorgange von Krebs und Eichstädt gesammelt sind (zuletzt noch von Zahn a. a. O. S. 592—594, Cotterill u. A.), würden, wenn sie zuverläſsig wären, beweisen, daſs Lucian christlichen Schriften das genaueste Studium, ein Studium ihrer Wörter, gewidmet hätte, und diese Konsequenz sollte allein schon stutzig machen. Wenn Lucian von seinem Peregrinus sagt, er habe die Bücher der Christen kommentirt und selbst neue dazu gefertigt, so folgt doch nicht, daſs der Berichterstatter in der christlichen Litteratur bewandert war. „In einigen Fällen", sagt Keim a. a. O. S. 501 mit Recht, „mögen die Wundererzälungen der lucianischen verae historiae an Alt- oder Neutestamentliches erinnern, und selbst an Jonä Walfisch, aber auch das Heidentum hatte änliche Sagen und die phantastischen Gebilde der damaligen so üppig wuchernden Reiselitteratur, auf die es Lucian abgesehen hat, kennen wir gar nicht genug. Höchstens bei ein par Stellen könnte eine kritische Betrachtung zweifelhaft sein, wie bei der Beschreibung der Stadt und der Insel der Seligen, durch die

man an Propheten und Apokalypse erinnert werden kann; aber immer sind die Änlichkeiten oberflächliche, immer muss man sagen, auch die heidnische Phantasie konnte änliches, konnte insbesondere zu einer Insel der Seligen eine Stadt der Seligen erfinden, und soweit spezifisch alttestamentliche Farben in der Erwänung milch- und honigströmender Quellen vorkommen, so sind sie aus dem Eindringen judaistischer Anschauungen in die heidnische Litteratur mittelst der ins Heidentum eingeschmuggelten jüdischen Sibyllinen sattsam zu erklären". Auch christliche Schriftsteller des 2. Jarh.'s kennt Lucian nicht: der „in Syrien Gefangene" hat mit Ignatius so wenig gemein, wie der verbrennende Peregrinus mit Polykarp. Was nachgewiesen werden kann, ist immer nur dies, dass Wortschatz, Diktion, Schilderung und ästhetischer Geschmack bei sehr verschiedenen Schriftstellern eines Zeitalters stets doch eine gewisse Verwandtschaft haben. Die Möglichkeit soll auch gar nicht geleugnet werden, dass Lucian diese oder jene christliche Schrift gelesen hat; nur lässt sich das nicht beweisen. Allerdings ist seine Kenntnis des Christentums nicht nur eine „vage und oberflächliche", wie Keim behauptet hat. „Er hat nicht einmal den Namen Christi und ist sehr unklar darüber, was eigentlich im Christentum von Christus kommt"; aber das erstere ist zufällig und das andere beweist höchstens die Vorsicht des Beobachtenden. Doch sagt ja Lucian ausdrücklich, dass Christus „die neuen Weihen" in das Leben eingefürt und dass er seinen Anhängern die Überzeugung beigebracht habe, dass sie alle untereinander Brüder seien, sobald sie einmal übergetreten wären, den hellenischen Göttern abgesagt hätten, hingegen ihn anbeteten und nach seinen Gesetzen lebten. Dies genügt, und es kann dem gegenüber schwerlich in Betracht kommen, dass der christliche Unsterblichkeitsglaube und die Verachtung des Todes von ihm nicht direkt mit Christus in Verbindung gebracht worden ist. Dass Lucian aber Erwägungen über das Christentum Christi und die Lehre der späteren Christen in Weise Julians angestellt haben soll, ist völlig unwarscheinlich. Keim behauptet weiter, die Christen hingen nach Lucian so lose mit Christus zusammen, dass sie seine Verehrung aufgeben und anderen Sophisten folgen könnten. Zudem wisse Lucian von der Bedeutung des Kreuzes und dem Epochemachenden der Auferstehung nichts. Allein das letztere anlangend, gilt vielmehr, dass wir nicht wissen, was dem Lucian darüber bekannt war, der ja nicht Veranlassung hatte, alles zu sagen, was er wusste, und die erstere Behauptung ist eine starke Übertreibung, da vielmehr nach Lucian die Anbetung Christi ein Hauptstück des Christentums ist. Was Keim sonst noch zum Beweise einer bloß „vagen" Kenntnis des Christentums bei Lucian beigebracht hat, erledigt sich in gleicher Weise. Keinen der üblichen Vorwürfe gegen die Christen hat Lucian nachgesprochen (gegen Keim, Celsus S. 149), selbst nicht den der Statsfeindschaft. Allem Anscheine nach ist ihm das Christentum eine ungefärliche Bewegung; er hat es gewiss nicht mit Sympathie betrachtet; aber die Einfältigkeit und ganz besondere Torheit der Christen, die von jedem Schwindler ausgebeutet werden kann, ruft nicht einmal den Spott hervor; ihr rüriger Gemeinsinn und ihre Todesverachtung ist lediglich eine Seltsamkeit, ihre Anbetung des gekreuzigten Sophisten freilich ganz besonders absurd. Und doch diese Christen sind neben den gebildeten Städtern und den aufgeklärten Epikuräern die einzigen „Vernünftigen" in der weiten Welt, die die Gaukelkünste des neuen Propheten Alexander von Abonoteichos durchschauen, ja der erste Ausweisungsruf Alexanders geht wider sie (Alexand. 25. 38). Es bleibt dabei, im „Peregrinus" hat Lucian die Cyniker mit giftigstem Hone überschüttet, die Christen lediglich nach dem Leben geschildert. Natürlich ist, um mit Keim zu reden, sein Urteil überwiegend ein ungünstiges, kein lobendes. Aber das ist selbstverständlich; wichtig ist, dass er sie nicht als Schwindler, nicht als Verbrecher, nicht als Revolutionäre, sondern als blindgläubige, aber der Aufopferung und des Gemeinsinnes fähige Enthusiasten dargestellt hat. Das eine Wort „Sophist" für Christus genügte freilich der Folgezeit, um ihn zum Blasphemisten zu stempeln und das in seinem Berichte nicht weiter zu schätzen, worin er als Historiker Zeugnis ablegt für die Reinheit der christlichen Sache und des christlichen Lebens.

Adolf Harnack.

Lucidus, der Presbyter, war ein hervorragendes Glied der kirchlichen Partei, welche in Gallien im 5. Jarhundert bei dem fortgesetzten Kampf des Augustinismus und Semipelagianismus die Lehrmeinung Augustins vertrat oder doch zu vertreten meinte. In der zweiten Hälfte des Jarhunderts erhielt der Semipelagianismus entschiedenes Übergewicht, nicht nur in Anzal seiner Verteidiger, sondern als gesetzlich anerkannte Glaubensnorm der Kirche selbst. Einer seiner Vorkämpfer, Faustus von Riez, ist derjenige, welcher den Lucidus zum Widerruf nötigte (vgl. den Artikel „Faustus" Bd. IV, S. 511). Aus der Schrift Fausti Rejensis epistola ad Lucidum und aus dem Widerruf des Lucidus (Lucidi errorem emendantis libellus ad episcopos) kennen wir die Lehrmeinung des letzteren, so weit angenommen werden darf, daſs Faustus den Gegner richtig verstand oder verstehen und widergeben wollte, und daſs die von Lucidus widerrufenen Sätze wirklich identisch mit den von ihm gelehrten sind. In diesem Falle ging seine Ansicht freilich, indem sie eine unbedingte Prädestination auch zum Verderben annahm, zu einer Konsequenzmacherei aus augustinischen Begriffen fort, die jenseits der wirklichen Absicht des großen Meisters lag. Der Widerruf erfolgte warscheinlich um 475 nach der Synode von Arles, was schon in den Worten zu liegen scheint: juxta praedicandi recentia statuta concilii damus vobiscum sensum illum etc. Seine Meinung muſste namentlich wegen ihrer moralischen Folgerungen bedenklich erscheinen, und der erste seiner von ihm selbst verdammten Sätze war: humanae obedientiae laborem divinae gratiae non esse jungendum. Jedenfalls aber traten hier diese Ansichten in dem guten Glauben auf, nichts anderes zu sein als augustinisch. Für augustinisch wurden sie teilweis auch von den Semipelagianern gehalten, und ihre Polemik gegen die übertreibenden Nachfolger Augustins muſste sich dann gegen den letzteren selbst richten; teilweis aber ergriff man, um dies zu vermeiden, den Ausweg, die Gegner als besondere Sekte, Prädestinatianer genannt, zu bezeichnen, welche nun nichts mehr mit dem gefeierten Lehrer gemein haben sollte. Dazu diente besonders das damals in Umlauf gesetzte Buch Praedestinatus, dessen zweiter Teil die Lehre dieser Sekte geben wollte, sie aber nur in dem Lichte mitteilt wie die gegnerischen Semipelagianer sie auffaſsten und aufgefaſst wünschten. Man hat im 17. Jarhundert darüber gestritten, ob eine solche besondere Sekte der Prädestinatianer wirklich bestanden habe. Die Jesuiten und ältere Lutheraner haben es angenommen, die Jansenisten, Dominikaner und Reformirten haben es verworfen. Die neuere Wissenschaft hat den letzteren Recht gegeben: die Existenz einer eigentlichen Sekte der Prädestinatianer war eine Finte der Zeitpolemik. (Vgl. überhaupt den Artikel „Semipelagianismus.)

Die genannte Schrift des Faustus und den Widerruf des Lucidus s. bei Mansi 7, 1008 ff., vgl. die ältere (Pariser) Bibl. PP. ed. 2 tom. 4, 875; Canisii lectt. antiqq. 1, 352 ff.; Rösler, Bibliothek der Kirchenväter 10, 326 und 330; Wiggers, August. und Pelag. 2, 225. 329. 346. **Julius Weizsäcker.**

Lucifer und **Luciferiani** siehe am Schlusse des Buchstabens L.

Lucilla, s. Donatisten Bd. III, S. 674.

Lucius I., römischer Bischof, Nachfolger des Cornelius, ordinirt warscheinlich 25. Juni 253. Die Dauer seiner Regierung wird in den verschiedenen Katalogen verschieden angegeben. Doch kommen wirklich in Betracht nur die beiden Angaben 8 Monate und 10 Tage, und 3 Jare, 8 Mon., 10 Tage. Erstere ist entschieden vorzuziehen. Sein Todes- resp. Depositionstag ist also der 5. März 254. Seine Wal fällt noch in dieselbe Verfolgung, in der Cornelius verbannt worden und (jedoch nicht als Märtyrer) gestorben war. Den Ruhm eines Confessor hat auch Lucius erlangt, indem er kurz nach seiner Weihe verbannt worden ist. Doch wissen wir, daſs er bald darauf wider nach Rom zurückkehren durfte. Die Annahme eines Märtyrertodes ist unbegründet. Sein Grabstein (einfach *ΛΟΥΚΙΟ*) ist noch vorhanden (im Coemeterium Callisti gefunden). Cyprian hat zweimal an ihn geschrieben, das einemal um ihn in einem uns nicht erhal-

tenen Brief zu seiner Wal und gleichzeitig zu seinem Konfessorentum, das anderemal (Cypr. ep. 61 ed. Hartel S. 695) um ihn zu seiner Befreiung aus dem Exil zu beglückwünschen. Durch Cyprian wissen wir auch, dass sich Lucius über die Frage der Reconciliation der reuigen lapsi ebenso (und zwar brieflich) ausgesprochen hat, wie sein Vorgänger Cornelius, dass nämlich den Gefallenen, wenn sie die Buße geleistet, die Wideraufnahme nicht verweigert werden dürfe (Cypriani ep. 68 l. c. p. 748).

Vgl. außerdem Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des 4. Jarh.'s, 1869, S. 123 ff. und 207—213.

Lucius II., römischer Bischof, geweiht 12. März 1144, † 15. Febr. 1145. — Gherardo Caccianemici aus Bologna tritt uns in hervorragender Weise zum ersten Male unter Honorius II. 1124—1130 entgegen. Als dessen Legat finden wir ihn, der schon damals Kardinalpresbyter von Santa Croce war, der deutschen Königswal nach dem Tode Heinrichs V. 1125 in Mainz anwonen. Man darf annehmen, dass er damals mit der kirchlichen Partei eines Adalbert von Mainz, Konrad von Salzburg u. a. zusammenarbeitete, um die Wal Lothars von Supplinburg durchzubringen und von diesem die Konzessionen zu erlangen, die man auf dieser Seite dem künftigen König in der Investiturfrage abzugewinnen hoffte und die dann die Narratio de electione Lotharii — freilich unrichtigerweise — als faktisch gemacht darstellt. Gerhard hatte dann auch der Krönung Lothars beigewont, war dann nach Rom zurückgekehrt, um in Gemeinschaft mit den Bischöfen von Cambray und Verdun die päpstliche Bestätigung der Wal einzuholen. Die Folgezeit fürt ihn noch zu öfterenmalen nach Deutschland. So 1126, da er in dem Streit um das Bistum Würzburg den einen der Kandidaten, Gebhard von Henneberg, in päpstlichem Auftrage abzulehnen hat und, da sich Gebhard nicht fügt, die Exkommunikation über ihn ausspricht. Damals war er es auch hauptsächlich, der nach Erledigung des Erzbistums Magdeburg bei König und Gemeinde den hl. Norbert von Xanten in Vorschlag brachte. — In dem Schisma, welches das Jar 1130 brachte, stellte er sich sofort auf Seiten Innocenz' II. Auch unter diesem Papst hatte er hauptsächlich den diplomatischen Verkehr mit dem deutschen Reich zu vermitteln. A. 1130 übernimmt er eine Mission an Lothar, um bei diesem für Innocenz zu wirken. Im Sommer geht er zum zweiten Male, an Weihnachten zum dritten Male in dieser Angelegenheit nach Deutschland. Lothar hat dann bekanntlich die Bitte des Innocenz II. erfüllt und seinen ersten italienischen Zug hauptsächlich auch im Interesse des Papstes unternommen. Auch wärend desselben weiß sich Gerhard um die verbündeten Häupter der Christenheit verdient zu machen, und nach der Rückkehr des neuen Kaisers findet er sich zu widerholtenmalen an dessen Hof in Deutschland ein: so 1133 f., Ende 1135 bis Anfang 1136; 1137 ist er bei dem zweiten italienischen Zuge desselben wider diplomatisch tätig sowol gegenüber von Benevent, als namentlich bei König Roger von Sicilien. Sein Herr hat ihn im Verlauf seines Pontifikats durch die Ernennung zum Bibliothekar und Kanzler des römischen Stuls ausgezeichnet.

Nach der kurzen Regierung Coelestins II. musste Gerhard unbedingt als erster Kandidat für das Papsttum gelten, wenn es sich darum handelte, einen Mann zu gewinnen, der die gefärdeten Zustände der Kurie mit Sicherheit und Gewissheit wider bessern könnte. In Rom wogten die Parteien noch aus der Zeit des Schismas hin und her und auch die Irrungen mit Sicilien waren noch nicht definitiv beigelegt. Gerhard wurde in der Tat unmittelbar nach Coelestins Tode gewält: er nannte sich Lucius II.

Allein die Erwartungen, die man von seiner Regierung gehegt haben mochte, gingen nicht in Erfüllung. Zunächst fand sich König Roger enttäuscht: von einer Zusammenkunft mit dem neuen Papst, der ihm ja längst bekannt und befreundet war, hatte er sich vieles versprochen. Allein man ging in Ceperano — wie es hieß durch Schuld der Cardinäle — derart resultatlos auseinander, dass Roger sofort seinen Son in der Campagna einrücken und einen bedeutenden Teil derselben verheeren und wegnehmen ließ. Den darauf gesuchten Frieden bekam Lu-

cius zunächst auch nicht; aber doch wenigstens einen Waffenstillstand, in welchem der König sich zur Herausgabe des eroberten Gebietes herbeiließ.

Bedeutender und nachhaltiger waren die Wirren, die in Rom selbst ausbrachen. Zunächst hatte Lucius die Unterstützung des Adels gefunden: der demokratische Senat war zur Abdankung gebracht worden. Aber bald trat eine Reaktion ein. Wärend der Papst krank lag, brach der Aufstand aus: jene Adelspartei, die a. 1130 den Pierleone Anaklet II. auf den Stul Petri erhoben hatte, und speziell Anaklets Bruder, Giordano Pierleone, traten an die Spitze desselben; die Bürgerschaft wälte einen neuen Senat und ernannte Giordano zu ihrem Patricius. Es war die Renovatio sacri senatus, mit welcher eine neue Zeitrechnung beginnen sollte. Man verlangte von Lucius, er solle alle Hoheitsrechte an die Bürgerschaft abtreten und im Stil der alten christlichen Bischöfe mit Zehnten und Oblationen zufrieden sein. Darauf ist Lucius natürlich nicht eingegangen. Er rüstete sich vielmehr zum Kampf. König Konrad III. wurde um Hilfe angegangen, aber one Erfolg; wichtiger war es für ihn, daſs er eine Adelsfraktion, die Frangipani, für sich gewann. Aber die Streitmacht, über die man verfügte, war ungenügend. Noch ehe irgend etwas erreicht war, starb Lucius 15. Februar 1145. Daſs er bei einem Sturm auf das Kapitol durch einen Steinwurf tötlich getroffen worden sei, ist spätere unrichtige Erzälung. Zu erwänen ist noch aus seiner Regierung eine Entscheidung, die er auf der römischen Synode vom Mai 1144 in einem langen Streite über die Metropolitanverhältnisse in der Bretagne getroffen hat. Tours sollte künftig der Metropolitansitz für die ganze Bretagne werden.

Quellen und Litteratur: Die Vita des Boso, sowie die übrigen chronikalischen Nachrichten über die Regierung des L. s. bei Watterich, Vitae pontificum Romanorum, Bd. 2, 278—281. — Die Urkunden s. Jaffé, Regesta pontificum, S. 610—615. — Vgl. außerdem u. a. Hefele, Conciliengeschichte, Bd. 5, 439; Gregorovius, Gesch. der Stadt. Rom (1 Aufl.), 4, 459 (manches unrichtige); Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, 4. Band, 2. Aufl. 1877 öfter.

Lucius III., römischer Bischof, gewält 1. September 1181, geweiht 6. Septbr. desselben Jares, gestorben 25. November 1185. — Ubaldo Allucingoli, gebürtig aus Lucca, war schon in langjärigem Dienste der Kirche gestanden, ehe er an deren Spitze berufen wurde. — Er hatte sich als Kardinalbischof von Ostia und Velletri das Vertrauen des Kaisers Friedrichs I. erworben, war von diesem zu den Friedensverhandlungen beigezogen worden, die zwischen Friedrich und seinem großen Gegner Alexander III. nach der Schlacht von Legnano gefürt wurden, und war dann kaiserlicherseits zum Mitglied des Schiedsgerichts gewält worden, das in Betreff der mathildischen Güter eingesetzt werden sollte. Die betreffenden Artikel des Friedens von Venedig waren ja derart gefaſst worden, daſs sich die beiden Parteien auch nachher gerade über diese peinliche Besitzfrage nicht einigen konnten. Auch das Schiedsgericht, dessen Mitglied Ubaldo gewesen war, hatte keine Entscheidung gebracht, möglicherweise überhaupt keinen Spruch gefällt. Als Alexander III. starb und Lucius III. ihm folgte, stand die Sache auf dem alten Fleck.

Zunächst wurde nun eine Zusammenkunft von Kaiser und Papst beabsichtigt. Allein sie kam nicht zustande. Diplomatische Verhandlungen traten an ihre Stelle Frühjar 1182. Der Kaiser schlug einen Vergleich vor. Den zehnten Teil sämtlicher Reichseinkünfte aus Italien sollte der Papst, den neunten die Kardinäle bekommen, wenn die Kurie auf das mathildische Gut für immer Verzicht leiste. Aber Lucius ließ sich offenbar nicht darauf ein und forderte noch im selben Jare die Herausgabe des Guts, ließ auch abermals eine persönliche Zusammenkunft vorschlagen. Dagegen erneuerte der Kaiser, der jene Zumutung unmöglich erfüllen konnte, one das Reich aus seiner ganzen Stellung in Mittelitalien herausdrängen zu lassen, seine Vermittlungsvorschläge. Er gedachte der Kirche einen Teil jener Güter abzutreten, welcher durch eine Kommission näher festgestellt werden sollte.

Mit einer persönlichen Zusammenkunft erklärte sich auch der Kaiser jetzt einverstanden.

Wärend so der Papst die Abtretung des großen mathildischen Gutes verlangte, hatte er sich nicht einmal im eigenen Haus behaupten können. Alexander III. hatte Rom nicht mehr betreten, Lucius war in Velletri gewält worden, war dann zwar nach Rom gekommen, aber in kürzester Frist wider vertrieben worden. Der kaiserliche Statthalter in Italien, Erzbischof Christian von Mainz, war zwar auf des Papstes Ruf herbeigeeilt und zweimal waren die Römer vor dem bloßen Schrecken seines Namens geflohen. Aber als der Gefürchtete kurze Zeit darauf starb, war die Empörung aufs neue ausgebrochen und hatte den Papst abermals zur Flucht gezwungen. Es half ihm nichts, daſs er sich an König Heinrich II. von England und den Klerus dieses Königreichs wandte mit der Bitte, eine Steuer zu Gunsten seines Kampfes mit den Römern erheben zu dürfen. Zwar hatten die Bischöfe, welche in der Einsammlung einer Kirchensteuer durch päpstliche Organe eine Gefar für das Land und seine Kirche sahen, ihrer Bereitwilligkeit, dem Papst trotzdem zu helfen, Ausdruck gegeben und dem Könige vorgeschlagen, die Kollekte selbst vornehmen zu lassen und dann dem Papst zu überschicken; es war auch eine schöne Summe damals nach Italien abgegangen. Aber auf diesem Wege kam doch Lucius nicht mehr nach Rom. Hier konnte nur der Kaiser und dessen Macht helfen.

Aber die Verhandlungen mit diesem hatten schließlich doch nur einen völligen Miſserfolg. Die Zukammenkunft freilich fand Oktober 1184 statt und zwar in Verona, wo der Papst schon längere Zeit weilte. Damals war es, daſs über eine Anzal Sekten, die Katharer, Patarener, Humiliaten, Waldesier (diese sind hier zum ersten Male erwänt und zwar als Pauperes de Lugduno), Passagier, Josepiner, Arnoldisten u. a. der Bann der Kirche ausgesprochen und von seiten des Reichs die Acht hinzugefügt wurde. Auch noch in einem anderen Punkt kam der Kaiser dem Papst entgegen: der Patriarch von Jerusalem, Heraklius, durch Saladdin mehr und mehr bedrängt, war selbst gekommen, um mit den Großmeistern der Ritterorden die Hilfe des Abendlandes zu erflehen. Der Papst legte die Sache dem Kaiser an das Herz und der Kaiser versprach, die Rüstungen zu beginnen.

In andern Punkten jedoch gelang eine Vereinbarung nicht. Von den schismatischen, im Frieden von Venedig abgesetzten Geistlichen hatten sich viele hilfeflehend an den Kaiser gewandt und der Kaiser legte ihre Bitte dem Papst vor. Lucius hatte sich in diesem Punkte schon früher milde und dem Kaiser gefällig gezeigt; auch jetzt war er wider dazu bereit. Allein anderweitige Einflüsse überwogen. Die Sache wurde auf eine künftige Synode verschoben. — In der strittigen Wal an das Erzstift Trier hatten weltliche und geistliche Fürsten sich für Rudolf entschieden, den der Kaiser zwar keineswegs als Kandidaten aufgestellt, wol aber nachher belehnt hatte. Jetzt sprach sich auch Lucius für ihn aus. Aber es geschah von seiner Seite absolut nichts zur Ausfürung dieser Anerkennung. Es war offenbar ein Mittel, um den Kaiser in andern Punkten zu Konzessionen zu bringen. In Bezug auf den Hauptpunkt nämlich, die Frage der mathildischen Güter, blieb im Grunde alles beim Alten: man konnte sich nicht einigen. Auch mit einer anderen Sache hat der Papst den Kaiser wol in derselben Absicht hingehalten: von einer Erfüllung des Wunsches, den Friedrich hegte, seinen Son und Erben Heinrich zum Kaiser krönen zu lassen, hören wir nichts. Es ist warscheinlich, daſs zugleich die Verlobung Heinrichs mit der Erbin von Sicilien, welche damals in Vorbereitung war, ein Hauptmotiv dieser Zurückhaltung war. Aber die Frage der mathildischen Güter spielte dabei jedenfalls eine nicht minder bedeutende Rolle. Als Kaiser und Papst im Nov. 1184 wider auseinandergingen, war also in den Hauptpunkten nichts entschieden.

Die Haltung des Papstes wurde in der Folgezeit noch schroffer. In der Angelegenheit des Trierer Erzbistums wurden jetzt beide Parteien nach Rom citirt und Lucius nahm nunmehr offen für den Gegner des Kaisers, Folmar, Partei und zwar eben aus keinem anderen Grunde, als weil derselbe Friedrichs Feind

war. Dieser war friedfertig genug, seinem Rudolf das Erscheinen vor dem Papste zur Pflicht zu machen. Die Sache wurde indes akut, als wärend Friedrichs Abwesenheit sein Son, König Heinrich VI., mit gewontem Ungestüm für Rudolf gewaltsam eintrat. Der Papst klagte, der Kaiser nahm die Maßregeln Heinrichs zurück, gab aber der Kurie die bündigsten Erklärungen über sein Recht und die Grenzen ihrer Macht. Sommer 1185. Die Spannung erreichte schon einen hohen Grad. Da starb Lucius in Verona. Noch vor seinem Ende verbot er seinem Nachfolger, die Krönung Heinrichs VI. vorzunehmen. Rom hatte er nicht wider gesehen. Seine Grabschrift lautet:

Lucius, Lucca tibi dedit ortum, pontificatum
Ostia, papatum Roma, Verona mori.
Immo Verona dedit verum tibi vivere, Roma
Exilium, curas Ostia, Lucca mori.

Quellen und Litteratur: Die chronikalischen Nachrichten über Lucius sind gesammelt bei Watterich a. a. O., S. 2, 650—662. Die Urkunden angegeben bei Jaffé a. a. O., S. 835—854. — Außerdem vgl. Gregorovius a. a. O., 4, 566 ff.; Hefele 5, 641—646; vor allem aber Scheffer-Boichorst, Kaiser Friedrichs I. letzter Streit mit der Kurie, 1866, S. 20—78.

Karl Müller.

Lud nennt die Völkertafel der Genesis 10, 22 den vierten Son Sems. Seit Joseph. arch. 1, 6, 4 erkennt man in diesem Namen wol mit Recht die bekannten Lyder in Kleinasien. Dafür spricht außer dem Gleichklang der Namen die Anordnung der zu Sem gezälten Stämme, die unverkennbar von Südost nach Nordwest, West und Süden fortschreitet. Freilich war die Sprache der Lyder keine semitische im heutigen Sinne des Wortes, was de Lagarde, ges. Abhandl. (1866) bewiesen hat. In der Anordnung der Völkertafel ist aber bekanntlich das sprachliche nicht das maßgebende Moment gewesen. Dagegen zeugt für einen ursprünglichen Zusammenhang der Lyder mit den Assyrern auch die Angabe bei Herod. 1, 7, wonach der erste König der Lyder Agros, Son des Ninus, Enkel des Belos, gewesen sein soll. Im Sinne der Völkertafel mag übrigens Lud nicht bloß die historisch bekannte Landschaft Lydien, sondern überhaupt den Südwesten und Süden Kleinasiens bezeichnet haben.

Von diesem semitischen Lud verschieden ist das afrikanische Lud, die in der Völkertafel 10, 13 als erster Son Mizraims aufgefürten Ludim. Damit stimmt deren Anfürung bei den Propheten: Jer. 46, 9 erscheinen sie neben Kusch und Put unter den ägyptischen Hilfsvölkern, Ezech. 27, 10 neben Persern und Put als Söldner von Tyrus und 30, 5 neben Kusch und Put als solche Ägyptens, Jes. 66, 19 endlich (und änlich noch Judit 2, 23) neben den fernsten Völkern als Bogenschützen, was alles zu den Lydern nicht paßt, wie schon Bochart gründlich nachgewiesen hat, so daß Gesenius im thesaur. diese Ludim nicht wider mit den Lydern hätte identifiziren sollen. Freilich geht es auch nicht an, mit Brugsch, Geogr. Inschr. altäg. Denkm. II, 89 und Ebers, Äg. u. die BB. Mos. S. 94 ff. Lud = Lut oder Retu zu deuten, was eine Bezeichnung der Ägypter selber war, während offenbar ein von diesen verschiedenes Nachbarvolk gemeint ist, warscheinlich im Westen oder Südwesten Ägyptens. An den Berberstamm der Lewata, *Λεύαθαι* der Byzantiner, darf man aber nicht denken, wie Movers, Phönik. II, 277 wollte, da diese erst im 6. christlichen Jarhundert auftauchen und überdies nicht einmal die Namen sich ganz decken. Ebensowenig läßt sich die, ob auch mit vielem Scharfsinn versuchte Kombination von Knobel halten, welcher (Völkertaf. S. 198 ff. 279 ff.) in den Ludim den ägyptischen Zweig des semitischen Lud, welches er mit den Hyksos zusammenwirft, im nordöstlichen Ägypten zu erkennen meinte. Vgl. Nöldeke in Schenkels Bibellex. IV, 63 f. und Kautzsch in Riehms Hdwb. S. 928 f.

Rüetschi.

Ludwig (Luis) von Leon, spanischer Theolog und ausgezeichneter Dichter, 1527 zu Belmonte geboren, trat mit 16 Jaren in den Augustinerorden ein, nachdem er bereits 1541 das Studium der Theologie in Salamanca unter Melchior

Cano begonnen hatte. An der nämlichen Universität erhielt er 1561 eine Professur der systematischen Theologie, und zu dem hohen Glanze der „Leuchte Spaniens und der Christenheit“ (Doc. ined. X, 259) hat er selbst nicht wenig beigetragen. Seine Methode, stets auf die Quellen, nämlich die heil. Schrift und die Väter, zurückzugehen, bot seinen Gegnern, darunter zwei Kollegen, die mit Neid L.'s Einfluſs auf die Studirenden ansahen, erwünschte Veranlassung, ihn fälschlich der Hinneigung zu den spezifisch reformatorischen Tendenzen zu beschuldigen, deren Vorhandensein sich in Spanien besonders wärend der fünfziger Jare des 16. Jarh. bemerkbar gemacht hatte. So kam es, daſs L. 1572 verhaftet und in das Gefängnis der Inquisition zu Valladolid abgefürt wurde. Die Anklage ging dahin: er habe viele ketzerische, anstößige und übelklingende Sätze vorgetragen, und zwar nicht nur in seiner akademischen Tätigkeit, sondern auch bei der ihm aufgetragenen Mitarbeit an der Verbesserung der Vatablusschen Ausgabe der Vulgata, sowie in seinem Kommentar zum Hohen Liede. Fast fünf Jare zog man den Prozeſs hin — am 15. Dez. 1576 endigte er, da L. sich allen Anklagen gegenüber erfolgreich verteidigt hatte, mit Freisprechung, freilich keiner unbedingten. Jedoch hat L. seine Lehrtätigkeit wider aufnehmen und bis zu seinem Tode, 23. Aug. 1591, weiterfüren dürfen; über die ganze Zeit seiner Gefangenschaft ging er bei der ersten Vorlesung nach jener Episode mit der Wendung: „Heri dicebamus . . .“ hinweg.

Hauptquellen für sein Leben und Lehren sind die 1847 zu Madrid veröffentlichten Prozeſsakten Proceso original que la Inquisicion . . hizo al Maestro Fr. Luis de Leon (Coleccion de Doc. ined. X und XI, 1—358), sowie die in Vida de Fray Luis de Leon por D. José Gonzales de Tejada (Madrid 1863) abgedruckten Aktenstücke. Zu der durch Wärme der Darstellung ausgezeichneten, aber in ihren Aufstellungen und Schilderungen nicht immer zuverlässigen Monographie von Dr. C. A. Wilkens: Fray Luis de Leon; eine Biographie aus der Geschichte der span. Inquis. und Kirche im 16. Jahrh. (Halle 1866), vgl. im Theol. Litteraturblatt, Bonn 1867, Sp. 478 ff., die Anzeige von H. Reusch, welcher (Bonn 1873) selbst eine kurze Biographie nebst umfassenden liter.-histor. Nachweisen und Untersuchungen über L. und seine Zeit veröffentlicht hat. Über L. als Dichter vgl. Ticknor, History of Spanish Literature (2 ed. Boston 1864, II, p. 75—87). Seine spanischen Schriften sind in 6 Bänden (die poetischen im 6.) unter dem Titel: Obras del M. Fr. Luis de Leon . . reconocidas y cotejadas con varios manuscritos, durch den Augustiner Ant. Merino herausgegeben worden (Madrid 1804—1816). Eine steife deutsche Übersetzung seiner „Originalgedichte“ geben Schlüter und Storck (Münster 1853). **Benrath.**

Lübeck. Kirchliche Statistik. Der Freistat Lübeck hat, der Volkszälung vom 1. Dezember 1880 zufolge, auf 282 Quadratkilometer (5,1 Qml.), in Stadt und Landbezirk (einschließlich des Städtchens Travemünde) 63,571 Einwoner. Die Bevölkerung bekennt sich, mit verhältnismäßig geringen Ausnahmen, zur evangelisch-lutherischen Kirche. In Betreff der konfessionellen Verhältnisse weist die letzte Volkszälung folgende Resultate auf:

	Stadt u. Vorstädte.	Landbezirk.	Travemünde.	Lübeckischer Stat.
Lutheraner *)	49,142	10,657	1715	61,494
Reformirte	562	30	2	594
Katholiken **)	690	112	11	813
Christliche Sekten ***)	92	—	—	92
Israeliten	555	7	2	564
One Angabe einer Konfession	14	—	—	14
Total:	51,055	10,786	1730	63,571

*) Diesen sind auch einige, aus Preußen u. a. O. hierher übergesiedelte Individuen und Familien zugezält, welche bisher der unirten Kirche angehörten und ausdrücklich erklärten, sich nicht der reformirten Gemeinde anschließen zu wollen.

**) Hierunter eine Anzal vorübergehend beim Kanalbau beschäftigter fremder Arbeiter (z. B. 67 in einem einzigen angrenzenden Dorfe).

***) Hauptsächlich Baptisten, außerdem einzelne Irvingianer und andere Dissidenten.

Bis zum Jare 1860 verblieb die alte Bugenhagensche Kirchenordnung, durch welche die Reformation in Lübeck 1531 festen Fuß fasste, in gesetzlicher Geltung, wenn auch manche Bestimmungen derselben, teils schon unter den Unruhen jener bewegten Zeit, teils im Laufe der Jarhunderte allmählich außer Wirksamkeit gesetzt waren. Abgesehen von dem Summepiskopate, welchen der Senat, als oberster Regent des ganzen Kirchenwesens, an sich nahm und behauptete, prägte sich in der Verwaltung der einzelnen (5) Stadtgemeinden als Grundzug die Tendenz aus, den verschiedenen Ständen, dem obrigkeitlichen, dem geistlichen Lehrstande und dem Bürgerstande, eine gewisse Vertretung zu geben, wobei von Anfang an auch die organisirte Armenpflege als wesentlicher Bestandteil der christlichen Gemeindetätigkeit anerkannt und mit besonderen Vorrechten, sogar der Teilnahme an den Predigerwalen ausgezeichnet wurde. Jedoch blieb die Wirklichkeit weit hinter der Idee zurück, und die nach altem Herkommen festgehaltenen Formen waren unter mancherlei Missbräuchen teilweile erstarrt und abgestorben, als in diesem Jarhundert endlich das Verlangen nach einer Neuordnung der kirchlichen Angelegenheiten sich je mehr und mehr geltend machte. Die politische Bewegung der Jare 1848 und 1849 wirkte erschütternd auch auf die alte kirchliche Ordnung und gab den Anstoß zu dem Bestreben, eine ebensowol den heimischen Verhältnissen als den Anforderungen der Gegenwart entsprechende neue Kirchenverfassung ins Leben zu rufen. Nachdem mehrere kommissarisch gearbeitete Entwürfe bei Seite gelegt waren, kam zuletzt eine Kirchengemeindeordnung zu stande, welche, den 8. Dezember 1860 publizirt, zunächst in den evangelisch-lutherischen Kirchengemeinden der Stadt Lübeck und der Vorstadt zu St. Lorenz, in den nächstfolgenden Jaren aber auch successive in Travemünde und wenigstens zwei der Landgemeinden*) eingefürt wurde (selbstverständlich nach den lokalen Verhältnissen etwas modifizirt). Diese Ordnung ruht auf breitester Grundlage, indem der Gemeindeausschuss aus Urwalen, one die erforderliche kirchliche Qualität der Wäler, hervorgeht, und von diesem Ausschusse widerum der Vorstand gewält wird. Beide wirken zusammen bei der Wal der Geistlichen, sowie bei der Einrichtung und Verwaltung der kirchlichen Armenpflege, Verfügung über das Kirchenvermögen u. a. m. Dem Vorstande, dessen leitender Vorsitz in den Gemeinden der Stadt Lübeck nicht dem ersten Geistlichen als solchem gehört, sondern nach Wal irgend einem Mitgliede auf eine Reihe von Jaren übertragen wird, liegt als erste Pflicht Förderung christlicher Gesinnung und Sitte, Aufrechthaltung der Ordnung des Gottesdienstes u. s. w. ob. Das Kirchenregiment im weitesten Umfange (selbst die Genehmigung kirchlicher Bücher und Formulare befassend) ist ausschließlich in den Händen des Senats, welchem das geistliche Ministerium (d. i. die Gesamtheit der Stadtgeistlichen) beratend zur Seite steht. Ein Antrag sämtlicher Vorstände auf weiteren Ausbau der Gemeindeordnung zu einer Synodalverfassung und auf Einsetzung eines von der Statsbehörde unabhängigen Oberkirchenrats, ist bis jetzt one Erfolg geblieben. — Durch die Gemeindeordnung ist eine kirchliche Armenpflege eingefürt, welcher die erforderlichen Mittel durch die Liebesgaben der Gemeinde, besonders bei den Gottesdiensten, sowie durch die Zinsen einiger Legate für Arme zufließen. Sie steht in förderlicher Verbindung nicht allein mit der wolgeordneten bürgerlichen Armenpflege, sondern auch mit den Verwaltungen zalreicher milder Stiftungen aus älterer Zeit, endlich mit den Anstalten und Werken der „inneren Mission“ (z. B. Gemeinde-Diakonissen).

Seit dem Anfange dieses Jarhunderts ist das erledigte Amt eines Superintendenten nicht wider besetzt worden. Im Jare 1871 hat der Senat die Funktionen desselben auf den „Senior des Ministeriums“ übertragen, welcher (bisher aus der Wal des Ministeriums hervorgegangen) künftig von dem Senate aus den fünf Hauptpastoren der Stadt erwält werden soll. Seine Funktio-

*) In einigen anderen ist die Einfürung bisher durch den Einspruch der benachbarten Regierungen verhindert worden, in deren Territorien einzelne in lübische Kirchspiele eingepfarrte Dörfer gelegen sind.

nen sind: Aufsicht über Lehre und Wandel der Geistlichen in Stadt und Land, Ordination und Einfürung derselben, Prüfung der Kandidaten in Verbindung mit einer aus den Stadtgeistlichen erwälten Kommission, Vorsitz in den Versammlungen des Ministeriums, Befugnis zur Dispensation vom kirchlichen Aufgebot, zur Erlaubnis von Parochialhandlungen durch auswärtige Geistliche, Gutachten in kirchlichen Angelegenheiten an den Senat.

Durch das 1866 erlassene „Unterrichtsgesetz für die Volks- und Privatschulen des lübeckischen Freistates“ ist prinzipiell die Trennung der Schule von der Kirche ausgesprochen und ein Oberschulkollegium eingesetzt worden, dessen Mitglieder teils vom Senate eingesetzt, teils auf Vorschlag des Bürgerausschusses von demselben ernannt werden (bisher darunter immer einige Geistliche, sowie auch der Senior permanentes Mitglied ist). Die Lokal-Inspektion in den städtischen Schulen ist seit 1874 den Geistlichen abgenommen und dem neuernannten Schulrat übertragen; für die Landschulen wird der Lokalschulinspektor vom Oberschulkollegium erwält, meistens der Pfarrgeistliche, aber nicht ex officio. Was das Gymnasium, diese Bugenhagensche, aufs innigste mit der Kirche verbundene Stiftung, betrifft, so ist der Anteil an der Inspektion desselben, welcher früher den Geistlichen gehörte, schon längst diesen entzogen. Infolge der Loslösung der Schule von der Kirche wurde 1874 auch die bisherige Befreiung der Lehrer des Gymnasiums von Stolgebüren, sowie umgekehrt die teilweise Befreiung der Geistlichen vom Schulgelde für ihre Kinder aufgehoben. In neuerer Zeit ist gleichfalls die altherkömmliche Immunität von bürgerlichen Steuern allen neuangestellten Geistlichen entzogen.

Zur Widerherstellung des in der Neuzeit sehr in Abgang gekommenen kirchlichen Begräbnisses wurden erfreuliche Anstrengungen gemacht, auf dem außerhalb der Stadt gelegenen Gottesacker eine stattliche Kapelle erbaut und 1869 eingeweiht, ferner eine vom Ministerium abgefaßte Begräbnis-Liturgie genehmigt und die Einrichtung getroffen, daſs täglich, nach einem gewissen Turnus, ein Geistlicher sich zur Bestattung der Leichen bereit zu halten habe. Die Kapelle wird leider äußerst wenig benutzt. Wärend es unter den wolhabenderen Klassen ziemlich allgemeine Sitte geworden ist, bei dem Begräbnis der Ihrigen den Beichtvater zuzuziehen und eine häusliche Leichenfeier zu veranstalten, bleibt seitens der Ärmeren das Recht, die Teilnahme der Kirche unentgeltlich zu beanspruchen, beinahe ganz unbenutzt. Auf dem Lande dagegen ist die Sitte des kirchlichen Begräbnisses ganz allgemein.

Im Jare 1859 wurde ein in kirchlichem Geiste neubearbeitetes Gesangbuch eingefürt, welches 1877 in neuer, teilweise verbesserter Auflage mit einem Anhange erschien. Und schon im Jare 1858 war eine, auch auswärts anerkannte treffliche „Erklärung des kleines Katechismus Luthers“ zu öffentlichem Gebrauche herausgegeben. Ein neues Taufformular nebst agendarischer Ansprache ist an Stelle des bisherigen, völlig rationalistischen, im Jare 1860 eingefürt, sowie im Jare 1865 auch ein zweckmäßig eingerichtetes Trauungsbuch. Im Jare 1874 wurde eine vom Ministerium abgefaßte Ordnung nebst Formular für die Konfirmation, gleichfalls in allen Gemeinden des Lübecker Freistates, kirchenregimentlich eingefürt.

Die successive Einfürung von Abendgottesdiensten in mehreren Gemeinden, teils an Sonntagen, teils an Wochentagen, hat auch in Lübeck erfreulichen Erfolg gehabt.

Die Bekanntmachung des Reichsgesetzes über die standesamtliche Beurkundung der Geburten, namentlich auch der Eheschließungen (7. Okt. 1875), veranlaſste lebhafte Verhandlungen über das Trauformular. Der Senat proponirte Annahme des vom preußischen Oberkirchenrate dargebotenen Formulars, gegen welches jedoch das Ministerium protestirte. Nach mehrfachen Verhandlungen kam ein Vergleich zustande, und am 15. Dezember 1875 wurde ein Formular für die Trauung eingefürt. Dieses dem kirchlichen Herkommen und Gefül teilweise widerstrebende Formular wurde jedoch von den Geistlichen fast niemals buchstäblich gebraucht, ungeachtet der Senat die ihm zur Kunde gekommenen Abweichungen

monirte. Als aber durch die Generalsynoden in Preußen und Bayern wider auf die alten Formulare zurückgegangen war, wurde im Jare 1880 auf Antrag des Ministeriums auch hier das frühere Formular mit geringen, durch die vorangehende bürgerliche Eheschließung notwendigen Veränderungen widerhergestellt.

Die Gebüren für Proklamation und Trauung wurden schon 1875 für Geistliche und Küster angemessen abgelöst, die Entschädigung jedoch nur den Lebenden, nicht aber ihren Nachfolgern zugesichert. Die Taufe ist davon unberürt geblieben, das Gesetz über die Zwangstaufe nicht geradezu aufgehoben, jedoch den zuständigen Behörden aufgegeben, bei vorkommender Unterlassung der Taufe nicht sogleich mit Strafen vorzugehen, sondern erst dem Senate Anzeige zu machen. Übrigens haben seelsorgerliche Vorstellungen, mit ganz unerheblichen Ausnahmen, genügt, betreffs der Taufen wie der Trauungen die kirchliche Ordnung aufrecht zu halten. —

Unter Anerkennung des States, in kirchlichen Dingen aber von ihm ganz unabhängig, besteht die reformirte Gemeinde mit einem selbstgewälten und vom State bestätigten Geistlichen, welcher mit vier Ältesten die Gemeindeverwaltung leitet (one jedoch mit auswärtigen Amtsbrüdern seines Bekenntnisses in einem Synodalverbande zu stehen). Eine revidirte Ordnung der Gemeinde ist am 3. Oktober 1874 vom Senate bestätigt, und ihr vortreffliches, vom verst. OAGRat Dr. C. Pauli redigirtes Gesangbuch von 1832 neuerdings einer Revision unterzogen.

Die römisch-katholische Gemeinde, für welche d. 14. Juli 1841 vom Senate ein Regulativ erlassen ist, hat einen Geistlichen, welchen „der apostolische Vikar für die nordische Mission“ ernennt, welcher aber vom Senate bestätigt wird. In allen geistlichen Angelegenheiten ist die Gemeinde dem genannten Vikare untergeordnet, wärend die äußeren Angelegenheiten von drei Vorstehern geleitet werden.

Die Sekten, soweit solche es zu einer gemeindlichen Existenz gebracht haben, läſst das Kirchenregiment frei gewären und gibt ihnen keinen Grund, über Verfolgung zu klagen. Die Folge davon ist, daſs die Zal ihrer Anhänger fort wärend eine ziemlich geringfügige bleibt. Die „freie Gemeinde“, welche bei der Volkszälung von 1875 noch mit 22 Mitgliedern auftrat, ist seitdem völlig verschwunden.

Litteratur. Ordnung für die evangelisch-lutherischen Kirchengemeinden der Stadt Lübeck und zu St. Lorenz, bekannt gemacht am 8. Dezember 1860 (s. Sammlung der Lübeck. Verordnungen und Bekanntmachungen, Bd. XXVI. — In Bd. XXIX die auf einzelne Gemeinden, namentlich des Landbezirkes bezüglichen Bekanntmachungen). — A. Michelsen, Die innere Mission in Lübeck, Hamburg 1880.

A. Michelsen.

Lücke, Gottfried Christian Friedrich, deutscher Theolog des 19. Jarhunderts, ist geb. den 24. August 1791 zu Egeln bei Magdeburg, wo sein Vater Kaufmann war. Er besuchte das Domgymnasium zu Magdeburg, wo er eine gründliche philologische Bildung sich erwarb, studirte 1810—12 Theologie in Halle, wo er besonders exegetische Studien trieb, dann 1812—13 in Göttingen, wo er besonders kirchen-historischen Studien unter G. J. Planck oblag. Auf beiden Universitäten trug er akad. Preise davon, in Halle durch eine Arbeit de usu librorum V. T. apocryphorum in libris N. T. interpretandis 1811, in Göttingen durch die Abhandlung de ecclesia christianorum apostolica 1812, 4⁰. Nach vollendeter Studienzeit wurde er 1813 Göttinger Repetent, 1814 von Halle aus Dr. phil. Es waren lebensvolle, in freudigem Streben und frischer Begeisterung hingebrachte Jare, die ihm damals in Göttingen zu teil wurden in einem Kreise begabter junger Männer von den verschiedensten Richtungen, die ihm lebenslang ihre Freundschaft bewarten: so Bunsen, Lachmann, Brandis, H. Ritter, Klenze, Reck u. a. (vergl. Bd. XIX der Real-Encykl. S. 278 und Bunsens Leben von Nippold Bd. I). Bald aber zogen ihn patriotische Gefüle und wissenschaftliche In-

teressen nach der Stätte hin, wo damals nach den Befreiungskriegen der Aufschwung wissenschaftlichen, besonders auch theologischen Strebens am lebendigsten sich kundtat — nach Berlin, wo er den 26. Juni 1816 sich den Grad eines lic. theol. erwarb und als Privatdocent sich habilitirte. Bald trat er in nähere Beziehungen zu Schleiermacher und de Wette, mit denen er 1818 zu Herausgabe einer „theologischen Zeitschrift" sich verband. Durch seine Vorlesungen wie durch seine litterar. Arbeiten (Grundriss der neutest. Hermeneutik und ihrer Geschichte, Göttingen 1816, über den neutestamentlichen Kanon des Eusebius, Berlin 1817, eine 1818 mit de Wette herausgegebene Synopse ꝛc.) machte er sich so bemerklich, dass er bereits im März 1818 zum a. o. Professor für die neuerrichtete Universität Bonn ernannt wurde, wo er sodann im Herbst des Jares als prof. ord. und interimistischer Dekan der ev. theol. Fakultät seine Wirksamkeit begann. Im April 1819 verheiratete er sich mit Joh. Henriette Müller aus Groß-Bodungen; im August d. J. wurde er von seiner Fakultät zum Dr. theol. kreirt. — Dem reichgesegneten Wirkungskreis in Bonn, wo er Augusti, Gieseler, Sack, Nitzsch ꝛc. zu Kollegen und vorzugsweise Exegese und Kirchengeschichte zu lehren hatte, wurde er 1827 durch die Berufung nach Göttingen entrissen. Unter der ehrendsten Anerkennung seiner Schüler und Kollegen wie seiner Regierung verließ er voll freudiger Hoffnung den durch so viel Liebe und Erfolge geschmückten Boden seines bisherigen Berufs. So schwer es ihm wurde, das freundliche Bonn, seinen dortigen Freundeskreis wie sein liebes preußisches Vaterland zu verlassen, so zog ihn doch nach Göttingen der größere und ruhigere Wirkungskreis, der Wunsch, auf einer protestantischen Universität zu lesen und zu leben; es bewegten ihn die neuen Aufgaben des Lebens und der Wissenschaft, die ihn hier erwarteten, und was ihm die Hauptsache war, in der ganzen Art, wie der Ruf an ihn gelangte, sah er den Wink und Willen Gottes.— In Göttingen war ihm neben Pott und Planck die dritte theol. Professur angewiesen, mit dem Auftrage, als Nachfolger Stäudlins bes. Dogmatik und Moral zu lesen, daneben aber auch seine bewärten exeget. Vorlesungen fortzusetzen. Manche Vorurteile standen ihm anfangs entgegen, da ihm der Ruf eines Mystikers und Pietisten vorangegangen war. Er eröffnete seine erste Vorlesung (über Synopse, Okt. 1827) mit dem Ausdruck der Hoffnung, dass es ihm durch ernste Forschung, Klarheit der Darstellung, Offenheit im persönlichen Verkehre gelingen werde, Liebe und Vertrauen zu gewinnen und zu behalten. Dieser Wunsch hat sich im reichsten Maße erfüllt: der frische, in der Fülle des Lebens prangende Mann, seine wissenschaftliche Tüchtigkeit und seine vielseitige Bildung, seine mächtige, edle, ausdrucksvolle Gestalt, die heitere Geselligkeit, in der er sich voll Würde und Anmut bewegte, der aufquellende Reichtum inneren Gefüles, die Hingegebenheit an alles echt Menschliche, seine ganze jugendfrische und charaktervolle Persönlichkeit gewannen ihm die Liebe und Verehrung der akademischen Jugend wie der Kollegen, und für Viele ist er, wie sie später dankbar es bezeugten, ein Fürer zum Glauben und zum Frieden geworden. — Der Universität Göttingen gehörte denn auch Lückes ganze fernere Wirksamkeit: manche Berufungen suchten ihn wegzulocken, so 1832 nach Erlangen, 1838 nach Kiel und Halle, 1841 nach Tübingen, 1843 nach Jena, 1845 nach Leipzig; aber er fand in Göttingen, wo er seine schönsten Jugendjare verlebt, auch die bleibende Heimat für das Alter, und es hat ihn die Hoffnung, hier einen ruhigen, streitlosen Wirkungskreis zu finden, im wesentlichen nicht getäuscht, denn er selbst fülte tief, wie er besser in heiterer Ruhe und Stille gedeihe, als in Streit und Hader. —

Seine Vorlesungen erstreckten sich fast über das ganze Neue Testam., Dogmatik und Moral, nachreform. Kirchengeschichte, Apologetik und philos. Theologie, Polemik und Statistik, krit. und hermeneutische Einleitung ins N. T., Encyklopädie und Methodologie des theol. Studiums. Besonders lieb waren ihm seine exeget. und dogmatischen Societäten, wo er die Teilnehmer in die schwere Kunst des Studiums einzufüren, Lust und Freude an der kritischen und zetetischen Methode zu wecken suchte. — An äußeren Zeichen der Anerkennung hat es ihm in den langen Jaren seines Göttinger Wirkens nicht gefehlt: 1830—31 war er in

stürmisch-bewegter Zeit Prorektor der Universität, 1832 wurde er Konsistorialrat, 1836 Mitglied der wissenschaftlichen Prüfungs-Kommission, 1839 wirkliches Mitglied des hannov. Konsistoriums, 1843 Abt von Bursfelde, 1849 Mitglied des königl. Statsrates. Zu diesen Zeichen der Anerkennung von seiten seiner Oberen kam, was seinem Herzen besonders woltat, die Liebe und Dankbarkeit seiner Zuhörer, die herzliche Achtung Aller, die in Kirche und Theologie etwas galten. Er war Mitglied der hist.-theol. Gesellschaft in Leipzig, der Societas chr. statistica in Berlin, der Societas Hagana pro vindicanda religione christiana. — Neben seiner akademischen Lehr- ging eine fruchtbare schriftstellerische Tätigkeit her. Zu den früher angefürten Schriften kam sein Hauptwerk, die Erklärung der johanneischen Schriften, in immer neuen Auflagen: Bd. I, 1820; II, 1821; III, 1825; IV, 1832; zweite umgearb. Aufl. Bd. I, 1833; II, 1834; III, 1836; IV, 1., 1852; dritte verbess. Aufl. Bd. I, 1840; II, 1843; III, 1856 (besorgt von E. Bertheau). Für seine dogmatischen Vorlesungen hatte er zuerst Hase's Hutterus red. zugrunde gelegt; dann arbeitete er für seine Zuhörer ein Kompendium aus u. d. T. Grundriß der evang. Dogmatik, Göttingen 1845, 8°; eine spätere für die Öffentlichkeit bestimmte Umarbeitung hat er selbst, nachdem 7 Bogen gedruckt waren, wider zurückgezogen. — Zu diesen größeren schriftstellerischen Arbeiten kommen viele Gelegenheitsschriften, darunter mehrere von hervorragendem Werte: so seine Quaestiones ac vindiciae Didymianae in 4 Göttinger Programmen, 1829—32; Narratio de J. L. Moshemio, Göttinger Jubiläumsschrift, 1837; De invocatione J. Christi, 1843; Ep. gratul. ad G. Hugonem de eo quod jurisprudentiae cum theol. commune est, 1838; Ethicae Conf. Aug. causae et rationes, 1830; De mutato per eventa Christi consilio, 1831 u. s. w., ferner seine treue und fleißige Beteiligung an theol. Zeitschriften, deren Mitbegründer oder Mitarbeiter er war: so war er in Berlin 1819—22 mit Schleiermacher und de Wette Herausgeber der theolog. Zeitschrift, die von ihm eine Kritik der bisherigen Untersuchungen über die Gnostiker und eine Abhandlung über Begriff und Gebrauch der exeget. Tradition enthielt; in Bonn gab er mit Gieseler die Zeitschrift für gebildete Christen der evang. Kirche (Elberfeld 1823) heraus, worin 2 Beiträge von Lücke über Augustin und über die luth. Bibelübersetzung; in Göttingen gehört er 1828 zu den Mitbegründern der theologischen Studien und Kritiken, deren Jargänge 1828 ff. eine Reihe von Kritiken und Abhandlungen von ihm enthalten; mit K. Wieseler begründete er die Vierteljahrsschrift für Theologie und Kirche mit bes. Berücksichtigung der hannoverschen Landeskirche, Göttingen 1845—48, später fortgesetzt als Monatsschrift 1849—51; auch lieferte er seit 1828 zalreiche Rezensionen in die Gött. Gel. Anzeigen. Auch scheinbar weniger bedeutsamen Gegenständen wusste er eine anziehende und wissenschaftlich-ausgiebige Seite abzugewinnen: so in seinen Missionsstudien 1840 und 41, worin er Fragen der äußeren und inneren Mission behandelt und deren Beziehung zur theol. Wissenschaft erörtert, und in seiner schönen Untersuchung über Alter, Verfasser, Form und Sinn des kirchlichen Friedenspruches: In necessariis unitas etc., Göttingen 1850. Die Denkmale, die er verehrten Männern, Lehrern und Freunden setzte (wie die Biographie von G. J. Planck 1835, die Schrift zum Andenken an dessen Son Heinrich Planck 1831, die Erinnerungen an Schleiermacher, de Wette, Karl Otfried Müller), waren ihm selbst Erquickung und Trost in eigenem schweren Leide.

So arbeitete er lehrend auf dem Katheder, wo er eine gewinnende, ungeschminkte und doch würdige, von der Bedeutung des Gegenstandes ganz durchdrungene Weise des Vortrags übte, wie durch Schriften eine lange Reihe von Jaren rüstig fort in kräftiger Frische und Fülle des Geistes, in ungeschwächter Stärke der Gesundheit, durch manche schwere Heimsuchung, wie durch den Tod blühender Kinder, zwar erschüttert, aber nicht gebrochen. Als aber zu diesen wiederholten Schlägen, die sein Familienglück trafen, auch die vielfach veränderte und getrübte Gestalt der öffentlichen und kirchlichen Verhältnisse hinzutrat; als der theologische Hass sich erneute, die Konfessionsstreitigkeiten in den Vordergrund traten, der gedeihliche Gang der theologischen Wissenschaft durch so

manche Momente gefärdet erschien: so nagte dies alles an seinem tieffülenden und leicht erregbaren Gemüte. Das frische, im besten Sinne des Wortes prächtige Bild seiner Erscheinung trübte sich: ein anfangs nur langsam fortschreitendes, aber nur um so zäheres Leberleiden untergrub den sonst so festen Bau seines Lebens. Über die Treue in seiner Berufserfüllung, über den Eifer seiner wissenschaftlichen Arbeiten vermochte die Krankheit nichts; ja es waren diese Arbeiten ihm wie ein Heil- und Linderungsmittel in den Angriffen seines Übels; kaum 14 Tage vor seinem Ende vermochte er es über sich, der Fürbitte seiner Hörer sich empfehlend, und, wie er meinte, nur auf kurze Zeit seine Vorlesungen auszusetzen. Den 14. Februar 1855 starb er.

Lücke hat auf die Entwicklung der deutschen Theologie in der 1. Hälfte des 19. Jarhunderts einen bedeutsamen Einfluss geübt — als einer der achtungswertesten und feinsinnigsten Vertreter der sog. Vermittlungstheologie, einer in echt christlicher Frömmigkeit und aufrichtigem Warheitssinn wurzelnden, innerlich vollzogenen Vermittlung zwischen den Ansprüchen der Wissenschaft und den Grundbedingungen der kirchlichen Gemeinschaft: für beiderlei Interessen wollte er wirken und wusste er zu begeistern, wissenschaftlichen Sinn und kirchlichen Geist zu pflegen und zu wecken. Sein Hauptverdienst liegt anerkanntermaßen auf dem Gebiete der neutestamentlichen Exegese. Wie ihm die Schriftauslegung stets als Grundlage der ganzen Theologie erschien, so war er einer der Ersten, welche die Exegese aus den Banden rationalistischer Abstraktionen zu befreien, die strömende Lebensfülle des hl. Geistes im Worte zum Verständnis zu bringen wussten. In den h. Büchern lag ihm nicht eine vergangene Geschichte, für deren Erkenntnis es nur linguistischen und archäologischen Wissens bedürfe; vielmehr ist in ihnen das Wort Gottes, das stets gegenwärtige, lebendige und wirksame, enthalten. Wenn schon das Verständnis eines Klassikers Liebe fordert, wenn es one Liebe zu den Logois keine Philologie gibt: so fordert die heil. Schrift die höchste Liebe — ungeteilte Liebe zu dem göttlichen Logos, der Fleisch geworden und sich in den Worten der Schrift geoffenbart hat. Dieses Eine göttliche Wort in der Schrift suchen und finden, erkennt Lücke als Aufgabe des Exegeten; aber wie Gottes Wort in den Formen menschlicher Rede und menschlichen Denkens sich geoffenbart hat, so kann one Gelehrsamkeit, Fleiß und Anstrengung Keiner das Verborgene aufschließen; überall gilt, was Luther sagt: „zum Dolmetschen gehört ein recht fromm, treu, fleißig, geistlich gelehrtes und geübtes Herz“. So war Lücke, ausgehend vom Glauben an die ware Göttlichkeit des Evangeliums, bestrebt, mit dem Festhalten dieses Grundes die freieste Unbefangenheit der wissenschaftlichen Forschung zu verbinden, gleich fern von Vernunft- und Wissenschaftshaß wie von eitler Vergötterung der menschlichen Vernunft und Wissenschaft: ihm muss jedes Licht warm, jede erwärmende Kraft licht und heiter sein. Eine solche ideale und charaktervolle Auffassung der wissenschaftlichen Aufgaben der Theologie war beim ersten Auftreten Lückes der Mehrzal der Theologen noch fremd und unheimlich: man begreift, wie vielfach unverstanden damals Lückes Richtung gewesen ist und wie es ihm an ungerechten Angriffen und Anfeindungen nicht fehlen konnte, obwol er selbst später zugab, dass er im ersten Aufbrausen jugendlicher Kraft sich zuweilen Blößen gegeben. Um so mehr war es sein Bestreben, zunächst in seinen exegetischen Arbeiten, insbesondere in seiner Auslegung des Johannesevangeliums, an das ihn der mystische Zug seiner Natur fesselte, sich von der Dunkelheit und Jugendlichkeit seiner ersten Darstellung zu befreien: die späteren Ausgaben seiner Kommentare zeigen, in welch hohem Grade ihm dies gelungen ist. Feinheit und Schärfe, tiefes Gemüt, unbefangenes Urteil, elegante Form sind die Vorzüge, durch welche Lückes exegetische Arbeiten — auch nach dem Urteil der Gegner — eine sehr ehrenvolle Stellung in der Geschichte der Exegese einnehmen (vergl. Baur, K.-G. des XIX. Jahrh.'s, S. 417), wärend freilich die moderne Kritik, zumal in der johanneischen Frage, seiner Gefülstheologie die schwersten Kollisionen bereitete.

Exegese und Kirchengeschichte hat Lücke sein Lebenlang als seine eigentlichen Lieblingsfächer, wie er selbst einmal sagt, als „die Braut seiner Jugend“ betrachtet;

er hat diese Studien auch in Göttingen neben den ihm hier obliegenden Fächern der systematischen Theologie fortgesetzt, ja es gereichte ihm zu hoher Befriedigung, dass es ihm vergönnt war, beide Hauptdisziplinen der Exegese und systematischen Theologie in seiner berufsmäßigen Aufgabe zu vereinigen. Schon als Exeget und Historiker hatte er Dogmatik und Moral nicht aus den Augen verloren: dazu trieb ihn schon das persönliche Bedürfnis, das System seiner Theologie für sich selbst zu einem organischen Abschluss zu bringen. Lag ja doch in seiner Natur von Anfang an ein mystischer Zug (wie es denn auch eines seiner frühesten Projekte war, eine Geschichte der Mystik zu schreiben, s. Stäudlins und Tzschirners Archiv, 1814, Bd. II, N. 1), und wo konnte er eine bessere Schule christlicher Spekulation finden, als in der Ergründung der joh. Mystik, in der Beschäftigung mit dem vierten Evangelium? Doch ist nicht zu verkennen, dass in Lückes Behandlung der systematischen, insbes. der dogmatischen Theologie dieses mystisch spekulative Element später mehr und mehr zurücktritt hinter dem Biblischen und Kirchlich-Positiven. Die Art und Weise, wie man die Hegelschen Philosopheme mit der Theologie zu vereinigen strebte, machte ihn misstrauisch gegen theologische Spekulation. Von seinen exegetischen und historischen Studien her an die ware Zucht der Methode gewönt, fand er durch die vielfach herrschende einseitige Betonung des spekulativen Elements sich nur umsomehr getrieben, das Maß und die Grenzen des Erkennens mit scharfem Blicke anzusehen und das Ethische in seinem Gegensatz gegen das Kosmisch-Spekulative stärker hervorzuheben. Dazu kommt, dass er von Schleiermacher gelernt hatte, die Theologie mit der Kirche in die engste Beziehung zu setzen: die Theologie, insbesondere auch die Dogmatik, ist ihm „eine positive und somit praktische Wissenschaft, deren Grund, Inhalt und Zweck die christliche Kirche ist". Daher legt er besonderen Nachdruck auf die Aussagen der kirchlichen Bekenntnisse, und geschult in der Schule der hl. Schrift entwickelt sich immer mehr in ihm das Streben, nicht über das, was geschrieben steht, hinauszugehen, vor abschließender Festsetzung zu warnen und, wo ihm eine solche entgegentrat, mehr zweifelnd als entgegenkommend zu prüfen. Alle Einseitigkeit, sei's der kritisch-spekulativen, sei's der orthodoxistischen Richtung, stieß ihn zurück: die Warheit war ihm so heilig, dass er lieber unentschieden ließ, als entschied, wo er nicht ganz gewiss sein konnte vor Gott und seinem Gewissen. An diesem Grundsatze hielt er fest, obwol er empfand, wie man in solcher Stellung einer kräftigen und ungeduldigen Jugend gegenüber im Nachteil sei. Als er dann nach dem Sturz der Hegelschen Alleinherrschaft Viele ganz unvermittelt zu einer äußerlichen Positivität zurückkehren und das Dogma unbesehen hinnehmen sah, so reagirte dagegen ebenso sein wissenschaftlicher Geist, wie gegen die einseitige Spekulation sein christliches Gewissen. Ihm war es ein ebenso herzliches wie wissenschaftliches Anliegen, zu unterscheiden, was der Gemeinde und was der Schule angehört und diesen Unterschied durch seine Behandlung der überlieferten Dogmatik seinen Schülern deutlich zu machen. (Näheres zur Charakteristik seines dogmatischen Standpunktes gibt sein Grundriss der evangelischen Dogmatik besonders S. 66—70 und sein Sendschreiben an Nitzsch über die immanente Wesenstrinität in theolog. Stud. und Kritik., 1840, H. 1, vgl. auch Landerer, N. Dogmengesch., S. 350.)

Was aber an Lückes theologischer Erscheinung von besonderer Bedeutung ist, das ist die innige Verschmelzung der theologischen und kirchlichen Interessen. Wer in ihm nur den vielumfassenden, feinen und geschmackvollen Gelehrten sähe, würde sich ein falsches Bild von ihm machen: die Angelegenheiten der Kirche bewegten nicht minder sein tiefempfindendes Gemüt. Er hatte in Bonn die Bildung einer evangel. Gemeinde mit all ihren Freuden und Sorgen mitdurchlebt; er hatte einen offenen Blick und ein Herz für die großen Verhältnisse und Aufgaben der Kirche: „äußere und innere Mission" (der Name der letzteren hat ihn zum Urheber), der ev. Gustav-Adolf-Verein, Kirchentag, die Entwicklung der kirchlichen Dinge in Preußen 2c. waren ihm ein steter Gegenstand der Beachtung und Teilnahme. Wie gern hat er immer in die stürmisch erregten kirchlichen Parteikämpfe ein Friedenswort hineingerufen! So warnt er 1845 vor der damals aufkom-

mender Unsitte kirchlicher Erklärungen und Demonstrationen, 1847 gibt er sein Votum ab im Rupp'schen Streit, 1848 spricht er seine Bedenken und Wünsche aus in Betreff des Wittenberger Kirchentags; und fortan machte ihm der Gang der kirchlichen wie der politischen Dinge in seinem engeren und weiteren Vaterlande viel Sorge und Schmerz, zumal da auch er dem gewönlichen Los der Vermittlungstheologen nicht entging, daſs er den Negativen und Radikalen als zu positiv und konservativ, den Positiven und Orthodoxen als zu schwankend und skeptisch, ja geradezu als „unkirchlich“ erschien. Mit voller Hingabe an die Wissenschaft, mit lebendiger Glaubenserfarung und mit der frohen Hoffnung auf eine friedliche und harmonische Gestaltung der Theologie und Kirche hatte er seine Laufban begonnen und nie diese seine Überzeugung verleugnet; je weiter er aber in seinem Wirken fortschritt, desto mehr schärften sich die Gegensätze, verbitterte sich der Streit, häuften sich auch gegen ihn wie gegen seine ganze Richtung die Vorwürfe von Inkonsequenz in der Wissenschaft, von Halbheit im Glauben, von Mangel an Kirchlichkeit. Obwol aber solche Erfarungen seine letzten Jare trübten, so fehlte es ihm doch nicht an der unversieglichen Hoffnung, die ihn nie den Mut verlieren ließ. In der Geschichte der Theologie aber wird Lücke immer jene beneidenswerte Stelle einnehmen, welche die Anfänge einer neuen Epoche bezeichnen und die, wie auch die weitere Entwicklung sich gestaltet, mit dem Schimmer der ersten Liebe geschmückt ist. — Vgl. Oesterley, Göttinger Gelehrtengeschichte, 1837, S. 407; Julius Müller in der d. Zeitschr. f. christl. W. und Leben, 1855, Nr. 16, 17; Schenkel in der Darmstädter KZ., 1855, S. 1260 ff.; Redepenning in der Protestant. KZG., 1855; Ehrenfeuchter in den Studien und Kritiken, 1855. **Ehrenfeuchter † (Wagenmann).**

Konstantinus, Papst, von Geburt ein Syrer, folgte nach einer Sedisvakanz von einem Monate und neunzehn Tagen seinem Vorgänger Sisinnius; er wurde am 25. März 708 konsekrirt. Man darf ihn zu den Päpsten rechnen, die, one bestimmend in die Verhältnisse einzugreifen, doch deshalb nicht one Bedeutung sind, weil sie unverrückt an den Zielen der römischen Politik festhalten. Das tat Konstantin nicht minder in seinem Verhalten gegen die italienischen Bischöfe als gegen den Kaiser. Der Bischof Felix von Ravenna erhielt von ihm die Ordination; er fügte sich, so wenig das den früheren Traditionen seiner Kirche und wol auch seinen eigenen Anschauungen entsprach, den römischen Ansprüchen. Als er darauf seine Stellung änderte, so befestigte die durch den Haſs Justinians II. herbeigefürte Katastrophe Ravennas nur die Unterwerfung des Bistums unter Rom. Dem Bischofe Benedikt von Mailand gegenüber vertrat Konstantin die Unabhängigkeit des Bistums Pavia, jedoch nur, weil er selbst Anspruch auf Pavia erhob. Schwierig war die Stellung zum byzantinischen Hofe. Der Gewinn von der Unternehmung des Kaisers gegen Ravenna war dem Papste zugefallen; allein nun forderte der Kaiser ihn auf, in Konstantinopel zu erscheinen. Man findet nicht berichtet, zu welchem Zwecke, warscheinlich wollte er ihn zur Annahme der von Rom verworfenen Kanones der trullanischen Synode bewegen. Der Papst konnte nicht umhin, dem Kaiser zu gehorchen; er war gewandt genug, sich in Konstantinopel keine Blöße zu geben und den Standpunkt des römischen Stules zu waren. Dem Abendlande aber imponirten die ihm in Konstantinopel wirklich oder angeblich erzeigten Ehren, von denen es allein erfur. Die Abwesenheit des Papstes von Rom dauerte zwei Jare; nachdem er am 5. Oktober 709 sich in Portus eingeschifft, hielt er am 24. Oktober 711 seinen Widereinzug in Rom.

Kurze Zeit darauf erfolgte die Ermordung Justinians und die Erhebung des Philippikus Bardanes auf den Thron. Der neue Kaiser war Monothelet und suchte den Monotheletismus in der Kirche herrschend zu machen. Bei Konstantin fand er den entschiedensten Widerspruch und der Papst konnte sich dabei auf das römische Volk stützen, das sich offen gegen den ketzerischen Kaiser empörte. Es spricht für die Klugheit Konstantins, daſs er nur dogmatische, nicht aber politische Opposition machte. Dadurch errang er sich eine Stellung über den Par=

teien. In dem Straßenkampfe zwischen der Faktion des bisherigen Dux, Christophorus, und dem Anhang des zu seinem Nachfolger ernannten Petrus ließ er durch seinen Klerus die Kämpfenden trennen: so erschien der Papst als Schiedsrichter zwischen den hadernden Beamten des Kaisers. Aus der immerhin gefärlichen Lage rettete ihn und Rom der Sturz des Kaisers Philippikus. Sein Nachfolger Anastasius beeilte sich, ein rechtgläubiges Glaubensbekenntnis an den Papst zu senden; nicht weniger rechtgläubig schrieb nun der Patriarch Johannes von Konstantinopel, den der Sturz des monotheletischen Kaisers zum Dyotheletismus bekehrt hatte und der seinen dogmatischen Irrtum durch außergewönliche Höflichkeit den kirchenpolitischen Ansprüchen Roms gegenüber vergessen zu machen suchte. Nicht lange nach diesen Ereignissen starb Konstantin, 8. April 715; er wurde bei St. Peter beigesetzt.

Lib. pontif. ed. Vignoli, II, S. 1 ff.; Jaffé, Regesta pontif. roman., S. 173 f. Das Schreiben des Patriarchen Johannes in Harduin, Acta conciliorum et epistol. decret., III, S. 1838 ff.; Baronius, Annal. eccles. (Antv. 1611), VIII, S. 659 ff.; Bower-Rambach, Unpart. Historie der römischen Päpste, IV, S. 242 ff.; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im M.-A, II, S. 227 ff.; Reumont, Geschichte der Stadt Rom, II, S. 97.

Ein zweiter Konstantin nahm den römischen Stul ein von 767—768. Er war der Bruder eines gewissen Toto, der sich Dux von Nepi nannte. Durch ihn und seinen Anhang wurde er, obgleich er Laie war, unmittelbar nach dem Tode Pauls I. zum Papste gewält (28. Juni 767). Man nötigte den Bischof Georg von Palestrina, ihm die klerikalen Weihen zu erteilen, und am 5. Juli wurde er von Georg und den Bischöfen von Porto und Albano ordinirt. Er war nur ein Geschöpf seines ehrgeizigen Bruders, persönlich, wie es scheint, ebenso unfähig als mutlos. Sein Versuch, einen Rückhalt an Pippin zu gewinnen, war vergeblich; Klerus und Volk von Rom hatten seine Wal zwar geschehen lassen, allein einen Anhang unter ihnen besaß er nicht. Sein Sturz erfolgte deshalb, sobald sich nur eine Opposition erhob. Sie ging aus von den Beamten seines Vorgängers; dem Primicerius Christophorus und seinem Sone Sergius gelang es, die Stadt zu verlassen, one Argwon zu erregen. Sie versicherten sich der Unterstützung der Lombarden; auch in der Stadt hatten sie Einverständnisse. Als sie am 28. Juli 768 die Stadt überfielen, von ihren Gesinnungsgenossen eingelassen wurden, Toto im Kampf gefallen, sein Anhang zerstreut war, gab Konstantin seine Sache verloren: er suchte den Schutz des Altars; im Oratorium des heil. Cäsarius nahmen ihn die Fürer der römischen Miliz gefangen. Nachdem der Versuch der Lombarden, einen Mönch aus dem Kloster des hl. Vitus, Namens Philipp, zur päpstlichen Würde zu erheben, gescheitert, und unter dem Einflusse des Christophorus von Klerus und Volk von Rom Stephan III. (IV.) zum Papste gewält war, wurde über Konstantin das Absetzungsurteil ausgesprochen und er in das Kloster Cella nova verwiesen. Wenige Tage darauf wurde er im Kloster überfallen und grausam misshandelt. Der Geblendete lebte noch bis in das nächste Jar. Vergeblich suchte er auf der Synode im April 769 seinen Frieden mit seinem Nachfolger zu machen; man verdammte ihn von neuem; seitdem verschwindet er aus der Geschichte.

Lib. pontif. in der vita Steph. IV., II, S. 133 ff.; Jaffé S. 198 f.; Baronius IX, S. 286 ff.; Bower V, S. 261 ff.; Gregorovius II., S. 350 ff.; Reumont II, S. 121. **Hauck.**

Verzeichnis
der im achten Bande enthaltenen Artikel.

L.

Berichtigungen und Zusätze.

Band I.

Seite 27 Zeile 19 von unten lies: s. Kain statt s. Adam.
Seite 31 Zeile 16 von oben lies: wachsender statt wachsenden
Seite 31 Zeile 13 von unten lies: 22. statt 22,
Seite 31 Zeile 5 von unten ergänze vor daß aber: 2)
Seite 32 Zeile 17 von oben lies: der statt den
Seite 331 Zeile 19 von unten füge nach IV, 18 bei: 23. 28.
Seite 551 Zeile 17 von oben lies: Antoninus statt Antonius.

Band II.

Seite 85 Zeile 16 u. 15 von unten lies: des Kaisers Son, König Heinrich statt Kaiser Heinrich VI.
Seite 221 Zeile 16 von unten lies: vgl. Bann statt vgl. Kirchenbuße
Seite 458 Zeile 20 u. 16 von unten lies: Urach statt Aurach
Seite 548 Zeile 6 von oben lies: Benedikt XI. statt Benedikt IX.

Band III.

Seite 135 Zeile 5 von oben tilge: Canut d. Gr. s. Dänemark.
Seite 288 Zeile 20 von unten lies: 11. statt 9.
Seite 586 Zeile 10 von unten lies: 1853 statt 1553
Seite 607 Zeile 17 von oben lies: terminalia statt perminalia.

Band IV.

Seite 120 Zeile 22 von oben nach Gelübde füge bei: und Kol Nidre.
Seite 537 Zeile 20 u. 9 von unten lies: Neffe statt Oheim
Seite 655 Zeile 8 von unten lies: zu statt zr

Band V.

Seite 43 Zeile 6 von oben füge nach s. bei: den Art. Kol Nidre, vgl.
Seite 385 Zeile 6 von unten lies: VI statt IV.

Band VI.

Seite 101 Zeile 6 von unten lies: mart. statt mort.
Seite 148 Zeile 14 f. von oben lies: aus welchem die Passahchronik ein Fragment mitteilt (Lagarde fr. 13 S. 92), welches übereinstimmt mit ἐλεγχ. VIII, 18. Ein zweites aus Eliae Metropolitani Nisibensis opus chronologicum bei Lagarde Analecta syriaca p. 89 f.

Seite 178 Zeile 12 von oben lies: März 1631 statt Februar 1634
Seite 384, Seitentitel lies: Hus statt Huß.
Seite 473 Zeile 27 von unten lies: Zwölfstämmevolk statt Zehnstämmevolk
Seite „ Zeile 11 von unten lies: „ „ „
Seite 474 Zeile 2 von unten lies: Gerechtigkeit statt Gerechtigteit
Seite 475 Zeile 7 von oben lies: Weissenbach statt Weissenbach
Seite „ Zeile 12 von oben ist: be- zu tilgen
Seite 477 Zeile 5 von oben lies: falschem statt falscher
Seite „ Zeile 1 von unten lies: seinen statt seiner
Seite 478 Zeile 2 f von oben lies: des Briefes statt der Brüder
Seite „ Zeile 14 von oben lies: Schaff statt Schaf
Seite 719 Zeile 21 von oben lies: Decentius statt Desentius.

Band VII.

Seite 43 Zeile 23 von oben lies: Leyden statt Leesden
Seite 261 Zeile 24 von oben lies: Ithacius statt Itharius
Seite 315 Zeile 26 von oben lies: Staat und Kirche statt Kirche und Stat
Seite 422 Zeile 17 von oben lies: zwei statt einem
Seite „ Zeile 18 von oben lies: dieser statt dieses
Seite „ Zeile 19 von oben lies: chen statt chens
Seite 425 Zeile 6 von unten lies: I statt II
Seite 432 Zeile 31 von oben lies: dem Wochenabschnitt der Thorarolle statt der Estherrolle
Seite 437 Zeile 11 von oben lies: alphabeto statt alphabet
Seite 801 Spalte 1 Zeile 25 von unten lies: Leyden statt Leesden
Seite „ Spalte 3 Zeile 15 von unten lies: Ithacius statt Itharius
Seite 802 Spalte 1 Zeile 26 von oben lies: Staat und Kirche statt Kirche und Staat.

Band VIII.

Seite 20 Zeile 21 von unten füge bei: Pfannenschmid, German. Erntefeste im heidn. und christl. Kultus. Hann. 1878. S. 244—311; 524—99
Seite 46 Zeile 21 von oben lies: im Altar statt am Altar
Seite 66 Zeile 8 von unten lies: der spanischen Regierung statt Dom Pedro
Seite 67 Zeile 5 von oben lies: 1851 statt 1847
Seite 88 nach Zeile 16 füge ein: Knobel s. am Schluss des Buchstabens K.
Seite 148 zu Zeile 10 von unten: Dutripon F. P. Vulgatae editionis bibliorum sacrorum concordantiae ed. 7. Bar-le-Duc 1876.
Seite 207 nach Zeile 4 füge ein: Konstantin Papst s. am Schluss des Bandes.
Seite 363 Zeile 4 von unten lies: édit. statt edit.
Seite 592 Zeile 21 von unten lies: patrono statt patrona
Seite 702 Zeile 19 von oben lies: 1832 statt 1823.

